

Waldemar Chrostowski

Ewolucja sensu tekstu świętego na przykładzie targumicznej wersji Ez 16

Collectanea Theologica 61/1, 63-80

1991

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

EWOLUCJA SENSU TEKSTU ŚWIĘTEGO NA PRZYKŁADZIE TARGUMICZNEJ WERSJI EZ 16

Początki zjawiska targumizmu sięgają ostatnich stuleci epoki przedchrześcijańskiej, lecz zachowane do dzisiaj aramejskie wersje ksiąg świętych zostały opracowane po rabinicznej przebudowie judaizmu podjętej z końcem I w. po Chr.¹. Chociaż posiadamy aramejskie przekłady wszystkich ksiąg biblijnych, uwaga uczonych była skoncentrowana przede wszystkim na targumach do Pięcioksięgu. Większość badań dotyczyła związków utrwalonych w nich tradycji egzegetycznych z treściami Nowego Testamentu. Targumy do Proroków i Pism nie cieszyły się tak dużym zainteresowaniem. Zmiana nastawienia wobec nich nastąpiła wraz ze znalezieniem w Qumran fragmentów aramejskiej wersji Księgi Hioba². Potwierdziło się przypuszczenie, że przekłady na piśmie istniały już w epoce przedchrześcijańskiej oraz okazało się, że tłumaczono nie tylko te partie Biblii Hebrajskiej, które były czytane podczas liturgii synagoidalnej, lecz i inne³. Mimo, że związki targumów do Proroków i Pism z pismami nowotestamentowymi są słabsze aniżeli analogiczne związki targumów do Pięcioksięgu, utrwalone w nich koncepcje teologiczne i wyraźnie dostrzegalna specyfika religijności żydowskiej zasługują na najwyższą uwagę. Ilustrują one, w jaki sposób i do jakiego stopnia targumy stały się czynnikiem ewolucji sensu tekstu świętego.

Tło historyczne i religijne aramejskiej wersji Księgi Ezechiela

Targum do Ezechiela wchodzi w skład Targumu do Proroków, obejmującego księgi proroków w c z e ś n i e j s z y c h (Joz, Sdz, 1—2 Sm i 1—2Krl) i p ó ź n i e j s z y c h (Iz, Jr, Ez i Księga Dwunastu). Całe, w gruncie rzeczy anonimowe, dzieło⁴ jest w tradycji żydow-

¹ W. Chrostowski, *Natura i geneza zjawiska targumizmu*, PP 4(1988) 82—96.

² Targum do Księgi Hioba (11Q¹⁰gHb) zawiera przekład tekstu 17, 14—42, 11. Przypuszcza się, że tłumaczenia dokonano w Palestynie pod koniec II w. przed Chr. Odnaleziony egzemplarz targumu pochodzi z początków I w. po Chr.

³ W. Chrostowski, *Najstarsze zapisy Biblii aramejskiej (targumy)* PP 3(1989) 394—411.

⁴ R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, Rome 1966, 124—125; H. S. Levey, *The Date of Targum Jonathan to the Prophets*, VT 21(1971), 186—196.

skiej (Talm. Babil., Megillah 3a) przypisywane Jonathanowi ben Uzziel, uczniowi Hillela⁵. Imię Jonathan to hebrajska forma greckiego imienia Teodocjon. Mamy do czynienia z sytuacją podobną do tej, jaka istnieje w przypadku Targumu Onkelosa: Onkelos, z którym jest łączony jeden z najważniejszych targumów do Pięcioksięgu, to hebrajska forma imienia Akwila⁶. Tymczasem przekład, o którym mowa w Talmudzie, to w rzeczywistości przekład grecki, a nie aramejski, co oznacza, że Targum do Proroków stanowi dzieło nie znanych z imienia autorów.

Targum do Ezechiela jest jedynym w swoim rodzaju świadectwem tego, jak Księga była przez Żydów rozumiana i objaśniana w początkach epoki chrześcijańskiej. Przekład aramejski uzyskał obecną postać w rezultacie długiego i skomplikowanego procesu. Tak jak cały Targum do Proroków został napisany w literackim języku aramejskim. Jest pochodzenia palestyńskiego, aczkolwiek ostatecznie zredagowano go w Babilonii między III a V w.⁷ Definitywna redakcja była czymś w rodzaju *imprimatur* babilońskiej wspólnoty religijnej. Starożytność i autorytet TgEz są poparte aluzjami w Talmudzie szacowanymi na ok. IV w. Nie jest łatwo określić wiek i pochodzenie włączonych do Targumu do Proroków tradycji egzegetycznych. Istnieją niewątpliwe powiązania tradycji utrwalonych w Targumie do Izajasza z twórczym palestyńskich targumów do Pięcioksięgu⁸. Powszechnie podkreślane są też związki z tradycjami utrwalonymi w Nowym Testamencie i z zapisami odnalezionymi w Qumran. Zdaniem wielu uczonych (A. Tal, J. Greenberg, R. Le Déaut) spółgłoskowy tekst Targumu do Proroków może pochodzić sprzed 135 r. po Chr. Jest to data ogólna, bo poszczególne tradycje mogą być jeszcze starsze.

Badania nad Targumem do Ezechiela przebiegały zasadniczo w dwóch kierunkach: rozważano jego miejsce w Targumie do Proroków oraz stosunek do tekstu Biblii Hebrajskiej. W pierwszej dziedzinie na czoło wysuwa się spostrzeżenie, że TgEz, wzorem aramejskich wersji pozostałych ksiąg biblijnych, reprezentuje typ interpretacji charakterystycznej dla targumów oficjalnych, tj. przekładów zaaprobowanych w kręgach ortodoksyjnych żydowskich wspólnot religijnych. Celem urzędowego przekładu było uczynienie księgi zrozumiałą i teologicznie do przyjęcia przez Żydów mówiących

⁵ W. Chrostowski, *Rabini żydowscy — prehistoria i początki* PP 9(1987) 277—294.

⁶ D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, VTSuppl. X, Leiden 1963, 148—150.

⁷ W. Bacher, *Targum, Jewish Encycl.* XII, 61; R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, 124—125.

⁸ P. Grelot, *L'exégèse messianique d'Isaïe LXIII 1—6*, RB 70(1963), 171—180.

językiem innym aniżeli język hebrajski⁹. Co się tyczy przydatności TgEz dla studiów nad tekstem Księgi, zwracano uwagę, że obok parafrazy natrafiamy w przekładzie na tłumaczenia literalne, które można wykorzystywać w rekonstrukcji tekstu oryginalnego¹⁰. Ponieważ wersja targumiczna opiera się na recenzji tekstu zachowanego w edycjach masoreckich, godne wnikliwszego zbadania są warianty, które pokrywają się z lekcjami poświadczonymi w starożytnych przekładach Księgi, przede wszystkim w Septuagincie. Takie sporządzenie przywraca równowagę zachwianą na skutek stanowiska uczonych, którzy minimalizują wartość przekładów dla krytyki tekstu ST.

Mimo niewątpliwych podobieństw do reszty Targumu do Proroków TgEz posiada cechy, które odróżniają go od innych wersji¹¹. Jest to wynik rezerwy, jaką religijne autorytety żydowskie żywiły wobec niektórych fragmentów Księgi Ezechiela. Chodzi o zastrzeżenia zgłaszane wobec publicznej lektury Ez 1, z tematem tzw. *merkabah*, czyli „rydwanu Jahwe”, oraz Ez 16, gdzie wyłożona została nader krytyczna teologia dziejów Izraela¹². Na kanwie Ez 1 obficie rozwijały się rozmaite rozważania ezoteryczne i mistyczne, które wypadały spod doktrynalnej kontroli rabinów. Jednak pod koniec I w. po Chr. mistycyzm wokół tajemniczej *merkabah*, któremu hołdowano w otoczeniu r. Jochanana ben Zakkaja¹³, przyczynił się do ocalenia judaizmu. Odstępowano od tradycyjnych oczekiwań mesjańskich, które zbyt często były odbierane w kategoriach politycznych na rzecz ezoterycznego nurtu mistycznej *merkabah*. Umieszczanie „tronu Bożego” w niebiosach stawiało Boga Izraela poza zasięgiem mocy sił politycznych, w tym przypadku poza zasięgiem potęgi Rzymu. Nie sposób omawiać zawiłej problematyki mistycznych nurtów, jakie zyskały sobie prawo obywatelstwa w judaizmie z końca epoki międzytestamentowej. Istnieją wielorakie zależności między katastrofą, którą naród żydowski przeżył w r. 70 a różnymi wątkami ezoterycznymi, z których wiele miało zakończyć się gnostycyzmem¹⁴. Reorganizacja judaizmu, zapoczątkowana przez rabinów związanych z Javne musiała u-

⁹ W. Chrostowski, *Targumiczne reguły i techniki przekładu Pisma Świętego*, PP 2(1990) 249—262.

¹⁰ Y. Komlosh, *The Expository Traits of the Targum to Ezekiel: Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University* (1909—1979), Philadelphia 1979, 289—296.

¹¹ H. S. Levey, *The Targum to Ezekiel*, HUCA 46(1975), 134—158.

¹² W. Chrostowski, *Synagoga i liturgia czytania w czasach Jezusa Chrystusa*, PP 7—8(1988) 263—278.

¹³ N. Mendecki, *Działalność Jana Ben Zakkaja i Gamaliela II w Javne*, RBL 37(1984), 65—68.

¹⁴ D. J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven 1980; I. Gruenvald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und Christentums* 14, Leiden 1980.

względnić zmiany w tradycyjnych oczekiwaniach mesjańskich, co nie mogło pozostać bez wpływu na objaśnianie Księgi Ezechiela. Nie znaczy to, że dopiero wtedy dokonano tłumaczenia na aramejski tekstu Ez 1. Mogło ono istnieć wcześniej, zaś na kolejnych etapach dziejów dostosowano przekład do zmieniających się okoliczności i wymogów. W ten sposób TgEz, zredagowany ostatecznie najpóźniej w V w. w Babilonii przechował tradycje egzegetyczne znacznie wyprzedzające okres definitywnej redakcji. Z kolei publiczna lektura Ez 16 mogła — zdaniem rabinów — godzić w szacunek wobec Miasta Świętego i przodków narodu. Tak długo, dopóki przekład aramejski istniał jedynie w postaci ustnej, można było kontrowersyjny tekst po prostu opuścić. Ale gdy zapadła decyzja o zapisie targumu, należało utrwalić na piśmie tłumaczenie całej Księgi, czyli uporać się również z „zakazanymi” fragmentami.

Istnieją bliskie analogie w duchowo-religijnej sytuacji Izraelitów po upadku pierwszej (587 r. przed Chr.) i drugiej (70 r. po Chr.) świątyni. Księga Ezechiela była odpowiedzią na problemy z początku VI w. przed Chr., natomiast Targum do Ezechiela to odpowiedź na dylematy powstałe w kontekście katastrofy pod koniec I w. po Chr.¹⁵ Żydzi żyjący na przełomie I i II w. nie mogli nie dostrzegać podobieństwa współczesnych sobie wydarzeń z epizodami i losem rodaków żyjących kilka stuleci wcześniej. Z drugiej strony w targumie widać wyraźne przeniesienie akcentu z oczekiwań mesjańskich na ezoteryczny nurt *merkabah*. Obecność mistycznego wątku „tronu Bożego” nie ogranicza się do rozdziału 1 (i 10), bo i inne teksty (Ez 3,12 nn; 8,3; 11,1.24; 40,1—4; 43,1—7; 48,35) pozostają pod jego wpływem. Ten rodzaj mistycyzmu stanowi również reakcję na pojawienie się chrześcijaństwa i nacisk chrześcijan na spełnienie się oczekiwań mesjańskich w osobie Jezusa z Nazaretu. W przekładzie istnieje tendencja do interpretacji historycznej, widoczna we wprowadzaniu imion osobowych i w otwartym nawiązaniu do ważnych wydarzeń z dziejów Izraela. Takie podejście wpływa z natury Ezechielowych prorocत्व i z doświadczeń, które zaistniały między opracowaniem oryginalnej Księgi a czasem, w którym kształtowała się jej wersja aramejska. W TgEz mamy do czynienia z gruntowną reinterpretacją wypowiedzi Ezechiela podjętą w kontekście sytuacji historyczno-religijnej analogicznej do tej, w jakiej Księga powstawała, z tą różnicą, że tym razem judaizm musiał ustosunkować się wobec chrześcijaństwa. Aramejska wersja Księgi jest rezultatem objaśniania prorockiego orędzia w nowej sytuacji i odzwierciedla fundamentalne tendencje teologiczne z okresu definitywnego wyłaniania się judaizmu rabinicznego.

¹⁵ H. S. Levey, *The Targum to Ezekiel*, 141—142.

Targumiczna reinterpretacja Ezechielowej teologii dziejów Izraela

Przeżywając na wygnaniu babilońskim druzgocącą katastrofę Izraela, zagładę Miasta Świętego, zburzenie świątyni i uprowadzenie narodu do niewoli oraz dostrzegając niebezpieczeństwo utraty tożsamości narodowo-religijnej, prorok Ezechiel dokonał surowego rozrachunku z historią. Był to, jego zdaniem, nieodzowny warunek przetrwania i pomyślnego ułożenia życia w przyszłości. Teologia dziejów Izraela została wyłożona w Ez 16, 20 i 23, zaś lektura tych tekstów nie pozostawia wątpliwości, że prorok wzywał rodaków do szczerzego rozliczenia się z przeszłością¹⁶.

Rozdział 16 składa się z trzech części: ww. 1—43 (metafora cudzołóżnicy zastosowana do Jerozolimy i Izraela), ww. 44—58 (porównanie Jerozolimy z jej „siostrami” — Sodomą i Samarią), ww. 59—63 (zapowiedź odnowienia Jerozolimy z tematem nowego Przymierza). Najbardziej dosadna jest część pierwsza, w której (po wstępie — ww. 1—2) następuje siedem jednostek tematycznych (ich rozmiary są wyznaczone powtarzającą się formułą „wyrocznia Pana Jahwe”)¹⁷: ww. 3—8 (ocalenie porzuconej dziewczynki i zachowanie jej przy życiu), ww. 9—14 (obdarzona bogactwem staje się sławną dzięki swej piękności), ww. 15—19 (czas narzeczeństwa przeżywany na cudzołóstwach), ww. 20—22 (poświęcenie własnych dzieci bożkom), ww. 23—29 (cudzołóstwa z każdym przechodniem), ww. 30—34 (dalsze przemieszczanie cudzołóżnicy), ww. 35—43 (wyrok skazujący nierządnicę na gwałtowną śmierć). Za wyborem obrazu niewiernej kobiety nie stoją względy artystyczne, lecz biblijna koncepcja osobowości zbiorowej. Mając na myśli ogół mieszkańców Jerozolimy Ezechiel posługuje się indywidualną postacią nierządnicy.

Kluczowe dla całej wypowiedzi są dwie pierwsze sekcje, obejmujące ww. 3—14. Nawiązują one do zaistnienia Izraela jako narodu i przewartościowują w nowy sposób tradycyjną koncepcję wybrania. Język, styl i treść wypowiedzi są szokujące. W przekładzie aramejskim tekst został znacznie rozbudowany. Włączono wiele elementów egzegezy popularnej i to w stopniu znacznie większym niż w pozostałych partiach targumu. Dzięki temu można dość łatwo rozpoznać zamysł targumistów, który zdeterminował sposób lektury tekstu świętego i rozumienie trudnej wypowiedzi prorockiej.

Oto polski przekład oryginału zestawiony z przekładem parafrazy aramejskiej:

¹⁶ Szeroko na ten temat zob. W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Ez 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, ATK, Warszawa 1991.

¹⁷ M. Greenberg, *Ezekiel 1—20. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible 22*, Garden City, New York 1983, 292—293.

Ez 16, 1—14:

1. Skierowane do mnie zostało słowo Jahwe:
2. Synu człowieczy, daj poznać Jerozolimie jej obrzydliwości.
3. Powiedz: Tak powiedział Pan Jahwe do Jerozolimy:
Twój rodowód i twoje pochodzenie są z ziemi Kananejczyka. Twój ojciec to Amoryta, a twoja matka Chetytka.
4. Co się tyczy twoich narodzin w dniu, w którym zostałeś zrodzony, nie odcięto ci pępowiny, nie wykąpano cię w wodzie, aby cię obmyć, nie zostałeś natarta solą, ani owinięta w pieluszki.
5. Żadne oko nie użaliło się nad tobą, aby uczynić ci jedną z tych rzeczy, z litości względem ciebie. Lecz zostałeś wyrzucony na pole, wskutek niechęci wobec twego życia, tego samego dnia, w którym zostałeś zrodzony.
6. Wtedy przechodziłem obok ciebie i ujrzałem, jak szamotałaś się we własnej krwi.

Targum

Skierowane do mnie zostało słowo proroctwa Pana:

Synu człowieczy, upomnij mieszkańców Jerozolimy i daj im poznać ich obrzydliwości.

Powiedz: Tak powiedział Pan Bóg do mieszkańców Jerozolimy: Wasze zamieszkanie i miejsce waszych narodzin są z ziemi Kananejczyka. Tam objawiłem się Abrahamowi, waszemu ojcu, między połowami (zwierząt). Oznajmiłem mu, że zstąpicie do Egiptu, że ramieniem mocnym Ja sam was wyzwolę, a ze względu na zasługi waszych ojców Ja sam wypędzę przed wami Amorytów i wytępię Chetytów.

Aż do czasu, gdy wasi ojcowie zstąpili do Egiptu, zamieszkiwali w ziemi, która do nich nie należała, będąc poddani i uciemiężeni. Wspólnota Izraela była podobna niemowlęciu wyrzuconemu na pole, któremu nie odcięto pępowiny, ani w wodzie nie wykąpano, aby je obmyć, nie zostało też natarte solą, ani owinięte w pieluszki.

Nie użaliło się nad wami oko faraona, aby uczynić wam cokolwiek dobrego i dać wam nieco wytchnienia po uciążliwej pracy, z litości względem was. Lecz wydał przeciw wam wyrok zagłady, nakazujący wyrzucanie waszych chłopców do rzeki, aby was wyniszczyć, kiedy przebywaliście w Egipcie. Jednak przez pamięć na moje przymierze z waszymi ojcami zapowiedziałem, że was wybawię, bo widziałem, że jesteście

I rzekłem ci: Żyj w swojej krwi; i rzekłem ci: Żyj w krwi.

7. I sprawilem, że rosłaś jak polna latorośl. I wzrastałaś, i wyrosłaś, i osiągnęłaś czas kobiecej dojrzałości: twoje piersi nabrały kształtów, wyrosły ci włosy, lecz pozostawałaś obnażona i goła.
8. Wtedy (znowu) przechodziłem obok ciebie i ujrzałem cię. A oto twój wiek był czasem miłości. Więc rozciągnąłem swój płaszcz na ciebie i zakryłem twą nagotę. Złożyłem ci przysięgę i wszedłem w przymierze z tobą — mówi Pan Jahwe — i stałaś się moją.
9. Zatem wykąpałem cię w wodzie, zmyłem z ciebie twą krew i namaściłem cię oliwą.
10. I przyodziałem cię w wielobarwną szatę i włożyłem ci na nogi skórzane sandały, opasałem cię bisiorem i okryłem cię jedwabiem.
11. Upiększyłem cię klejnotami, na twe ręce nałożyłem bransolety i naszyjnik na twą szyję.
12. Włożyłem pierścień w twój nos i kolczyki w twoje uszy

uciemienieni swoją uciążliwą pracą. Powiedziałem wam: we krwi obrzezania zmiłuję się nad wami; i powiedziałem wam: we krwi Paschy wybawię was.

Sprawilem, że rozmnażaliście się jak polne nasiona, staliście się liczni, silni, i urośliście w pokolenia i rody. A ze względu na zasługi waszych ojców nadszedł czas wybawienia waszej wspólnoty, ponieważ byliście uciskani i uciemienieni.

Wtedy objawiłem się Mojżeszowi w krzewie, bo ujrzałem, że nadeszła pora waszego wybawienia i ocaliłem was. Dzięki mojemu Słowu zgładziłem wasze grzechy oraz postanowiłem w swoim Słowie, że was wybawię, tak jak przysiągłem to waszym ojcom — abyście byli ludem, który będzie Mi służył.

Przeto wybawilem was z niewoli Egipcjan i uwolniłem was od ciągłego ucisku i wywiodłem was ku wolności.

Przyodziałem was w wielobarwne szaty waszych wrogów i włożyłem wam na nogi drogie sandały. Poświęciłem spośród was kapłanów, aby służyli przede Mną w zawojach z bisiorem oraz Najwyższego Kapłana w wielobarwnych szatach.

I upiększyłem was ozdobą słów Prawa spisanego na dwóch kamiennych tablicach, powierzonych w ręce Mojżesza oraz uświęciłem was świętością mego wielkiego Imienia.

Umieściłem pośród was Arkę mego Przymierza, obłok mojej

oraz wspaniałą koronę na
twa głowę.

13. A sama przystroiłaś się w
złoto i srebro; twoim okry-
ciem był len, jedwab i wie-
lobarwna szata; jadłaś mąkę,
miód i oliwę. I stałaś się bar-
dzo, bardzo piękna i doro-
ślaś do królowania.

14. Zyskałaś sobie rozgłos
wśród narodów z powodu
swej piękności, bo była ona
doskonała dzięki bogactwu,
którym cię obdarzyłem —
wyrocznia Pana Jahwe.

chwały został nad wami roz-
ciągnięty i anioł został ode Mnie
posłany, aby iść na waszym
czele.

I umieściłem pośród was mój
przybytek, zdobny w złoto i
srebro, jego okryciem był len
i wielobarwna szata; dałem
manę, smaczną jak wyborna
mąka oraz karmiłem was mio-
dem i oliwą. Staraliście się bar-
dzo, bardzo bogaci i potężni.
Szczęściło się wam i górowaliś-
cie nad każdym królestwem.

Zyskałaś sobie rozgłos wśród
narodów, wspólnoto Izraela, z
powodu swej piękności, bo była
ona doskonała dzięki bogactwu,
którym cię obdarzyłem —
powiedział Pan Bóg.

W przekładzie są widoczne niemal wszystkie charakterystyczne dla zjawiska targumizmu tendencje interpretacyjne, jak unika-
nie antropomorfizmów, sublimowanie niektórych pojęć, ich dopre-
cyzowanie itd.¹⁸ Godne uwagi są słowa, które wprowadzają wypow-
owiedź prorocką. W tekście oryginalnym jest ona adresowana do
Jerozolimy, której wypomina się „jej obrzydliwości”. Dla targumistów
ten sposób wypowiadania się o Mieście Świętym był nie do przyję-
cia. Aluzję do miasta zastąpiono adresem do „mieszkańców Jerozo-
limy”, co było wyrazem respektu wobec stolicy i stwarzało możli-
wość odniesienia karzącej mowy proroka nie do miasta, lecz do
grupy występujących ludzi. Wersja aramejska zawiera dużo dodatków
z gatunku haggady. Haggada to jedna z podstawowych odmian
egzegezy żydowskiej¹⁹, oznaczająca taką interpretację ksiąg świę-
tych, która ma charakter narracyjny i zmierza do utwierdzenia
w pobożności oraz powiązania prawd religijnych z wymogami moral-
nymi. Jest wszechobecna w Biblii Aramejskiej, zaś intensywność
haggadycznej egzegezy wzrasta w przekładach tych perykop biblij-
nych, które nastroczały jakieś trudności. W tekście Ez 16 interpre-
tujący wkład targumistów jest dobrze widoczny. Tłumacze podpo-
rządkowali prorocstwo własnej ocenie dziejów Izraela. Symbolika,
która w oryginale odgrywa rolę pierwszoplanową, w targumie znikła

¹⁸ W. Chrostowski, *Targumiczne reguły i techniki przekładu Pisma Świętego*, 252—260.

¹⁹ W. Chrostowski, *Narodziny egzegezy biblijnej — midrasz*, PP 4(1987), 56—69.

prawie zupełnie. Każdy szczegół przekładu służy nowej wizji przeszłości narodu. Składniki alegorii zinterpretowano tak, że nie ma już miejsca na inne skojarzenia. Wersja targumiczna jest bliższa homilii aniżeli przekładowi. Zatrzymajmy się nad ważniejszymi elementami tradycji wcielonych do aramejskiego przekładu perykopy:

W. 3: łagodzi się surową ocenę proroka odnośnie do genezy i tożsamości narodu wybrania oraz dołącza się parafrazę rozwiniętą na bazie aluzji do „ziemi Kananejczyka”. Tekst oryginalny podkreśla rasowe i duchowe pokrewieństwo Izraelitów z Kananejczykami, zaś określenie „twoje pochodzenie” należy do dziedziny antropologii. Akcentowanie przez Ezechiela kategorii antropologicznych stanowi dowód dobrej znajomości rzeczywistych początków narodu izraelskiego²⁰. Wypowiedź Ezechiela targumiści poddali radykalnej obróbce, w której chodzi nie o kategorie antropologiczne, lecz o czysto geograficzne. W parafrazie czytamy: „tam objawiłem się Abrahamowi, waszemu ojcu, między połowami (zwierząt)”. Wzmianka o objawieniu się Abrahamowi jest reminiscencją Rdz 15, a określenie „między połowami (zwierząt)” przywołuje scenę z Rdz 15, 17. Konkluzją przymierza było przejście Boga, odczuwalne jako przejście ognia między połówkami przerabianych zwierząt ofiarnych. W słowach przejętych z Rdz 15, 13—16 Abraham zostaje wprowadzony w tajemnicę tego, co ma nastąpić w przyszłości. Przyjmuje się, że patriarcha znał najważniejsze etapy Historii Zbawienia. Zapowiedź obejmuje kilkaset lat dziejów Izraela przedstawionych od strony skutecznych rządów Bożych: „zejście” do Egiptu — (ucisk) i wyzwolenie — przejęcie Ziemi Obietnicy. Wiązanie epizodu z Rdz 15 z epopeją Wyjścia było w żydowskiej tradycji częstsze, zaś jego sens jest jasny: wraz z objawieniem się Boga Abrahamowi rozpoczęły się właściwe dzieje zbawienia urzeczywistnione przede wszystkim w epopei Wyjścia²¹.

W parafrazie targumicznej zwracają uwagę słowa: „ze względu na zasługi waszych ojców Ja sam wypędzę przed wami Amorytów i wytepię Cherytów”. Występuje tu aramejski termin „zakūt”, *zasługa*, dzięki której można dostąpić jakiegoś dobra. Nauka o możliwości i potrzebie pozyskiwania zasług należy do istoty doktryny judaizmu (oraz chrześcijaństwa). U jej podstaw leży myślenie przyczynowo-skutkowe: w przypadku dobrych skutków pojawia się pyta-

²⁰ Por. najnowsze próby stosowania wobec Biblii metod socjologicznych i antropologicznych oraz nową teorię na temat pochodzenia Izraela; zob. N. Gottwald, *The Tribes of Yahweh A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250—1050 B. C. E.*, Maryknoll, Orbis Books 1979; *Israel's Emergence in Canaan—BR Interviews Norman Gottwald*, Bible Review V (1989) 5, 26—34.

²¹ R. Le Déaut, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII*, 42, AnBibl 22, Rome 1963, 144.

nie, na mocy których zasług one zaistniały²². Śledząc przeszłe wydarzenia wkładano wiele wysiłku w ustalenie, kto w danym przypadku wpłynął na pomyślny bieg spraw. Najczęściej łączono wszystko z Abrahamem, w którym widziano „ojca wierzących”²³ i z pozostałymi patriarchami. Tak ustaliła się nauka o „zasługach ojców”, które zapewniały Izraelowi ochronę i przetrwanie w najgorszym czasie. Nawet gdyby kiedykolwiek zabrakło sprawiedliwego człowieka, „zasługi ojców” wystarczyły, aby spowodować Bożą interwencję i zapewnić wybawienie z niedoli (zob. TgPs 68, 7). Wierzano, że zasługi Abrahama przesądziły o skuteczności Wyjścia oraz przejściu na własność Ziemi Obiecanej i darze Prawa²⁴. Zaufanie wobec Abrahama łączono z jego wstawianictwem za występnymi mieszkańcami Sodomy (Rdz 18, 22—33). Polegano na nim w sprawach całego narodu i w indywidualnych potrzebach, a wiarę w skuteczność pomocy Abrahama rozciągano na rzeczywistość Sądu Ostatecznego²⁵. Orędownictwo Abrahama było jednym z zasadniczych składników koncepcji zbawienia Izraelitów.

W. 4 podaje historyczne ukonkretnienie obrazu opuszczenia dziewczynki. O pobycie patriarchów w Kanaanie mówi się, że „zamieszkali w ziemi, która do nich nie należała, będąc poddani i uciemżeni”. Idea uciemżenia praojców jeszcze przed niewolą egipską jest osobliwa. Targumiści nie dysponowali odpowiednim materiałem biblijnym. Odstąpili więc od szczegółowych referencji historycznych i opisali położenie przodków przy pomocy obrazu: „wspólnota Izraela była podobna niemowlęciu wyrzuconemu na pole, któremu nie odcięto pępownicy, ani w wodzie nie wykąpano, aby je obmyć, nie zostało też natarte solą, ani owinięte w pieluszki”. Wierne odbicie obrazu podanego w tekście oryginalnym zostaje podporządkowane nowej myśli przewodniej: ma pobudzać do litości i sugeruje okrucieństwo ze strony tych, którzy gnębiąc i uciskając wspólnotę Izraela nic sobie nie robili z jej opłakanego położenia.

W. 5 maluje atmosferę ucisku w Egipcie. Tekst hebrajski opi-

²² J. W. Bowker, *Intercession in the Qur'ān and the Jewish Tradition*, JSS 14(1966), 69—82, tenże, *The Targums and Rabbinic Literature*, 202.

²³ W. Chrostowski, *Abraham — ojciec wierzących*, PP 2(1985), 169 — 180. O zasługach Abrahama zob. Tg Neofiti do Rdz 12, 3; 18, 18; 26, 24.

²⁴ R. Le Déaut, *La Nuit Pascale*, 144—145.

²⁵ Nowotestamentowe reminiscencje zob. np. w przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19—31). W Rz 8, 32 mamy nawiązanie do przed-Pawłowego judeochrześcijańskiego midraszu, w którym zbawcza śmierć Chrystusa na krzyżu została przedstawiona jako miłosierna odpowiedź Boga na modlitwę Abrahama podczas składania w ofierze jego syna Izaaka — zob. N. A. Dahl, *The Atonement — An Adequate Reward for the Akedah?* (Ro 8:32); *Neotestamentica et Semitica*, Festschr. M. Black, Edinburgh 1969, 15—29; inne aspekty zob. R. Le Déaut, *Aspects de l'intercession dans le Judaïsme ancien*, JSJ 1(1970), 35—37.

suje tragiczny stan opuszczonej dziewczynki. Gdyby targumiści chcieli respektować ciąg wydarzeń znanych z Księgi Rodzaju, musieliby wspomnieć o wywyższeniu Józefa (Rdz 37—50), co przerwałoby myśl o ustawicznym ucisku przodków. Od razu więc mamy nawiązanie do wydarzeń znanych z pierwszego rozdziału Księgi Wyjścia. Zdanie „żadne oko nie użało się nad tobą” odniesiono do faraona, który miał władzę polepszyć los Izraelitów, ale tego nie uczynił. Gnębiony lud otrzymywał tylko tyle, ile było konieczne dla utrzymania rytmu pracy. Największa uciążliwość przymusowej pracy w Egipcie polegała na podporządkowaniu Izraelitów rygorom bezwzględnej wydajności. Druga część aramejskiej parafrazy wyraźnie nawiązuje do nakazu eksterminacji z Wj 1, 15—16. Ziemia egipska miała stać się grobem praojców. Egipt ukazany został jako symbol definitywnej zagłady. Tak jednoznacznej perspektywy nie ma w tekście oryginalnym i jest ona dziełem targumisty.

W w. 6—7 targum sugeruje, że bodźcem do Bożego działania była nie tyle groźba wyniszczenia Izraelitów, co ucisk spowodowany ciężkimi pracami przymusowymi. Wyrok faraona pozostał raczej w sferze projektów, bo moc Boża pozbawiła go wyniszczającej skuteczności: „sprawiłem, że rozmnażaliście się jak polne nasiona, staliście się liczni i silni, i urosliście w pokolenia i rody” (7a). Sytuacja uciśnionego narodu nie była Bogu obojętna. Targumiści dzielą pogląd, że ucisk ze strony fizycznych prześladowców wywołuje reperkusje w sferze samoświadomości religijno-narodowej. Najgłębsza obróbka interpretacyjna dotyczy końca w. 6. Dwukrotne „żyj w swojej krwi” posłużyło jako sposobność do gloryfikacji obrzezania i Paschy oraz podkreślenia ich wartości zbawczej. Zestawienie krwi ocalenia Paschy z krwią obrzezania nie jest przypadkowe. Spotykamy je również w TgWj 12, 13 i TgPnp 2, 10—12. Aramejska parafraza Ez 16,6 zna tradycję, według której zawarcie przymierza Boga z Abrahamem odbyło się w noc paschalną²⁶. Obrzezanie jest integralnie połączone z Paschą, czemu odpowiada praktyka świętowania paschalnego wydarzenia. Udział w święcie Paschy był zastrzeżony obrzezanym członkom wspólnoty izraelskiej, którzy przez krew obrzezania połączyli się wiecznym Przymierzem z Bogiem (Rdz 17, 13—14; Wj 12, 44.48). Człowiek musi mieć swój osobisty udział (obrzezanie) w dziele zbawienia (wybawienie). Nacisk na obrzezanie jest w targumach olbrzymi, ponieważ w pierwszych stuleciach epoki chrześcijańskiej była to kość niezgody między wyznawcami judaizmu a chrześcijanami. W polemice z chrześcijańskim poglądem, że obrzezanie nie jest do zbawienia konieczne, między innymi dlatego, że sprawiedliwi praojcowie do Abrahama nie znali obrzezania, rabini twierdzili, że ci, których pochwałę głosi Księ-

²⁶ R. Le Déaut, *La Nuit Pascale*, 143, 209—212.

ga Rodzaju, z Adamem włącznie, urodzili się jako obrzezani²⁷. Podkreślono również, że obrzezanie Abrahama i jego potomków to trwały powód do zasług. W przekładzie „we krwi Paschy wybawię cię” zbawczy czyn Boga z nocy paschalnej został połączony z najodleglejszymi dziejami narodu. Obchody paschalne to nie tylko pamiątka dawnego wyjścia, lecz i zapowiedź nowego, dopiero oczekiwanego i definitywnego wybawienia z więzów wszelkiego zła. W tym miejscu jesteśmy w samym sercu wiary Izraela. Spojrzenie unifikujące wcześniejsze motywy pojawia się w zakończeniu aramejskiej parafrazy w. 7: „A ze względu na zasługi waszych ojców nadszedł czas wybawienia waszej wspólnoty, ponieważ byliście uciskani i uciemiężeni”.

W. 8: zdanie „Wtedy (znowu) przechodziłem obok ciebie i urzrałem cię” zostało w wersji aramejskiej rozwinięte w nawiązaniu do czasu, który okazał się najbardziej stosowny do rozpoczęcia interwencji zbawczej. Tak wprowadza się aluzję do epizodu opisanego w Wj 3. Zwrot „ocaliłem was” stanowi kompleksowe ujęcie całej epopei Wyjścia, przedstawionej jako znak Bożej miłości wobec Izraela²⁸. Na wnikliwą uwagę zasługuje druga część wiersza, gdzie wprowadzono koncepcję *Słowa*, aram. *Memra*. Jest to jeden z czułych punktów studiów nad targumizmem ze względu na związki z nowotestamentową ideą *Logosu*²⁹. Mamy do czynienia z czymś więcej niż z tendencją do unikania antropomorfizmów. *Memra* YHWH (*Słowo* YHWH) występuje w kontekście relacji o Bogu, który ustawicznie działa w Historii Zbawienia na korzyść swojego ludu. „Zwyczaj słuchania tej formuły, po wielokroć powtarzanej w komentarzach wygłaszanych w synagodze, stanowił punkt wyjścia dla przepowiadania doktryny *Słowa* w kregach, które były rygorystycznie monoteistyczne”³⁰. Wiele do myślenia daje zestawienie dwóch perspektyw: „dzięki mojemu Słowu zgładziłem wasze grzechy” oraz „postanowiłem w swoim Słowie, że was wybawię”. Wybawienie z niewoli egipskiej, które we współczesnej „teologii wyzwolenia” bywa przedstawiane jako wyzwolenie wyłącznie na płaszczyźnie społecznej, w najstarszej tradycji żydowskiej (a następnie chrześcijańskiej) było rozumiane znacznie głębiej, jako równoczesne wyzwolenie od grzechu. Judaizm widział w grzechu potężną siłę, zdolną

²⁷ J. W. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, 196–197.

²⁸ Chrześcijańskie wykorzystanie tego wątku zob.: R. Le Déaut, *Paque juive et Nouveau Testament, Studies on the Jewish Background of the New Testament*, Assen 1969, 22–32; R. Bloch, *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique*, CahS 8(1954), 211–285.

²⁹ D. Munoz León, *Dios-Palabra. Empleo del apelativo „Memra de YY” en los targumim del Pentateuco y su relación con el Logos de Juan*, Rome 1968; M. McNamara, *Logos in the Fourth Gospel and Memra of the Palestinian Targum (Exodus 12,42)*, ExT 79(1968), 115–117.

³⁰ R. Le Déaut, *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)*, Subsidia Biblica 5, Rome 1982, 43.

przejąć władzę nad człowiekiem i rządzić wszystkimi jego poczynaniami³¹. Przebywając w Egipcie Izraelici podlegali dwojakemu zniewoleniu. „Zgładzenie grzechów” to wybawienie z niewoli gorszej aniżeli nierówności i ucisk społeczny. Te elementy tradycji żydowskiej zostaną podjęte i rozbudowane w teologii Apostoła Pawła (Rz 6, 4—6; 7, 7—24; 8, 1—2; 11, 32) i stanowią jeden z najbardziej węzłowych składników postępu teologicznego, który stwierdzamy w tradycjach targumicznych. „Wyzwolenie paschalne odgrywa w wierze żydowskiej rolę analogiczną do Zmartwychwstania Chrystusa w religii chrześcijańskiej”³². Izraelici uwolnieni od wewnętrznego zepsucia i od uciążliwej ręki prześladowców staną się ludem zdolnym do „służby” Bogu. Wyprowadzenie z niewoli jest postrzegane jako aspekt „pozyskania” przez Boga. Odtąd Izrael stanowi szczególną „własność” Boga³³.

W. 9 w parafrazie targumicznej przynosi pointę myśli zawartych w wierszu poprzednim. Boże „postanowienie” zostało wprowadzone w czyn. Istotne znaczenie mają słowa „wywiodłem was ku wolności”, wyrażające obydwa aspekty Bożego działania rozpoznane w w. 8³⁴. Wersja targumiczna to właściwie refleksja nad naturą eposu Wyjścia, a nie prosty przekład Ezechielowej wyroczni. Podkreśla się wieczystą aktualność Wyjścia, wyrażoną w Misnie w ten sposób: „We wszystkich czasach każdy powinien odnosić je do siebie, tak jakby to on sam wychodził z Egiptu” (Pesachim X, 5).

W. 10 wyszczególniając elementy bogatego ubioru oblubienicy rozpoczyna w tekście hebrajskim opis jej upiększania (ww.11—12). Wszystkie ozdoby są darem. Nie chodzi o to, aby szukać realnych odpowiedników detali kunsztownej symboliki, ale by odczuć obfitość niezасłużonego obdarowywania. Inaczej ma się rzecz w aramejskiej wersji ww. 10—12. Odnoszą się one wprost do „wspólnoty Izraela”. O „wielobarwnych szatach” mówi się, że zostały zabrane „wrogom” i jest to dyskretna aluzja do Wj 12, 35—36; „Synowie Izraela uczynili według tego, co im Mojżesz nakazał. Wypożyczyli od Egipcjan przedmioty srebrne i złote oraz szaty”. Od nawiązania do opuszczenia Egiptu targum przechodzi do ustanowienia i organizacji kapłaństwa. W starożytnym trzyletnim cyklu czytań podczas liturgii synagogalnej perykopa Ez 16, 10—19.60 stanowiła czytanie z Proroków (*haftarah*) towarzyszące 64 *sederowi*, na który składał się tekst Wj 26, 31—37 z opisem wystroju Namiotu Spotkania³⁵.

³¹ B. J. Malina, *Some Observations on the Origin of Sin in Judaism and St. Paul*, CBQ 31(1969), 18—34; S. Lyonnet — L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*, AnBibl 48, Rome 1970, 27.

³² R. Le Déaut, *Culte et pratiques religieuses*, w: R. Le Déaut — A. Jaubert — K. Hruby, *Le Judaïsme*, Paris 1975, 59.

³³ S. Lyonnet — L. Sabourin, *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*, 110—112.

³⁴ Por. motyw wolności w Liście do Galatów i Liście do Rzymian.

Tłumacząc Ez 16,10nn targumiści pozostali pod przemożnym wpływem tekstu z Księgi Wyjścia.

W. 11: haggadę na temat kapłanów przerywa nawiązanie do daru Prawa i do objawienia się Boga na Synaju (Wj 24, 12 i 32, 15—16). Drugi tekst z Księgi Wyjścia pochodzi z opowieści o kulcie złotego cielca, ale targum nie wspomina o występkach skracając aluzję do wydarzeń historycznych tak, że eksponuje się zbawcze działanie Boga uproszone wstawienniczą modlitwą Mojżesza (Wj 33, 12—34, 35). Zdanie „Upiększyłem was ozdobą słów Prawa” sugeruje przewagę Izraelitów nad narodami, które Prawa nie znały. Dostrzegamy reminiscencję tego nurtu tradycji żydowskiej, w którym wychwalano Izraela za to, iż przyjął Prawo ofiarowane przez Boga, podczas gdy inne narody lekceważąc nim wzgardziły³⁶. Nadanie „słów Prawa” było równoznaczne z uświęceniem ludu. Bez Prawa nie widziano możliwości „życia” i zbawienia.

W. 12 w wersji targumicznej jest swobodną parafrazą oryginału, opracowaną w oparciu o Wj 40, 34—38 i Lb 9, 15—23.

W. 13 wylicza te elementy ubioru, w które dziewczyna przystroiła się sama. Aluzja do „mąki, miodu i oliwy” pozwala wnosić, że chodzi o naturalne zalety Ziemi Obiecanej. Targumiści tak bardzo zajęli się wyliczaniem dobrodziejstw Boga, że z rozmachem kontynuują dotychczasowy sposób patrzenia. Przedmiotem zainteresowania nie przestaje być epopeja Wyjścia. Wprawdzie wzmiankowane są też „miód i oliwa”, ale nie jako walory Kanaanu, lecz we wzmiance o pożywieniu podczas drogi przez pustynię. Tradycja żydowska widziała w mannie nie tylko pokarm utrudzonych wędrowców, lecz figurę Słowa (Mdr 16,26)³⁷. Izraelici „pożywali mannę i pili wodę ze skały, aby Tora zapadła głęboko w ich ciała”³⁸. W tekście oryginalnym mamy aluzję do schyłku epoki Sędziów, gdy Izraelici podjęli starania o ustanowienie własnego królestwa. Parafraza targumiczna nawiązuje do końcowych etapów marszu przez pustynię i pokonywania przeszkód stawianych przez lokalnych władców Transjordanii. Czterdziestoletnia wędrówka nie tylko nie wyczerpała Izraelitów, ale wyszli oni z niej silniejsi, liczniejsi i otoczeni powodzeniem. Nic dziwnego, że „górowali nad każdym królestwem”. Targumiści mają na myśli pokonanie Madianitów (Lb 31, 8) oraz zwycięstwa nad Sychonem, królem Amorytów (Lb 21, 25; Pwt 2, 24—37) i Ogiem, królem Baszanu (Pwt 3, 1—7).

³⁶ A. Büchler, *The Reading of the Law and Prophets in a Triennial Cycle*, JQR 6(1983), 39—42.

³⁷ J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien dans le temps du Jesus Christ*, Paris 1934, I, 103, 252; J. H. Schoeps, *Haggadisches zur Auserwählung Israels*, Aus frühchristlicher Zeit, Tübingen 1950, 184—200.

³⁸ B. J. Malina, *The Palestinian Manna Tradition*, Leiden 1968.

³⁹ R. Le Déaut, *Myriam, soeur de Moïse, et Marie, mère du Messie*, Bb 45(1984), 212 — por. teologię J 6 oraz 1 Kor 10, 3—4.

W 14. zalety „wspólnoty Izraela” zostały opisane przy pomocy określeń zaczerpniętych z oryginalnej wypowiedzi. Targumiści nawiązują do wspaniałości Izraela za rządów Dawida i Salomona (X w. przed Chr.). Fizyczne piękno było w odczuciu Izraelitów poważnym atutem uzdalniającym do królowania (1 Sm 16, 12.18; 17, 42; 2Sm 14.25; Ps 45, 3; Iz 33, 17). Wywyższenie narodu i pełne zewnętrzne splendoru rządu obu władców, ich przysłowiowa zasobność i rozgłos, stanowiły szczęśliwe przeciwstawienie dla upokorzenia i poniżenia z czasów pobytu w Egipcie. O ile dla Ezechiela był to punkt kulminacyjny niezasłużonego obdarowywania dziewczyny, o tyle w wersji aramejskiej chodzi o szczyt wywyższenia Izraela, pokazywanego od strony pełnej sukcesów dominacji nad narodami ościennymi. Perspektywa darmowych łask Boga ustąpiła miejsca wyeksponowaniu wszechstronnej narodowej pomyślności.

Targum jako świadectwo starożytnej egzegezy żydowskiej

Aramejska wersja Ez 16, 1—14 różni się od hebrajskiego pierwowzoru, co wynika z faktu, że targumista dał wyraz nowemu spojrzeniu na dzieje Izraela. Nie chodzi o osobisty punkt widzenia, lecz o podejście przyjęte w jego wspólnocie wierzących. Nad całością góruje zamysł apologetyczno-polemiczny, który uwidocznił się w zastosowanej technice narracji. W tekście oryginalnym mamy do czynienia z symboliką, mową obrazową, otwartą na poszerzenia i skojarzenia, które mogą zrodzić się w umyśle odbiorcy. Możliwość poszukiwania historycznych odpowiedników dla poszczególnych elementów mowy symbolicznej zakłada i prowokuje docieranie do prawdy o dziejach narodu. Targumiczna parafraza stroni od symboliki. Jeżeli ją pozostawia, czyni tak w celu podporządkowania jej przemyślanym intencjom interpretacyjnym. Narzucona zostaje hermeneutyczna unifikacja, zaś egzegeza jest dokładnie zorientowana teologicznie i nie dopuszcza subiektywnych objaśnień i uściśleń.

Oryginalna wypowiedź proroka posługuje się obrazem z nadzieją, że każdy szczegół zostanie połączony z konkretnymi epizodami z dziejów narodu i po to, aby jak najpełniej opisać trwałe cechy natury Izraela. Odbiorca prowadzi jakby dialog z prorokiem, musi ustosunkować się wobec podsuwanej mu moralnej kwalifikacji przodków. W wypowiedzi chodzi o niewiastę wiarołomną, ustawicznie perwersyjną i niepoprawną, gardzącą darami i troską Boskiego Partnera, słowem zaprzędaną złu. Ta generalna ocena usuwa w cień pojedyncze detale postępowania. Przekład aramejski jest pozbawiony tej perspektywy. Co więcej, ucieka od tak ostrego sposobu patrzenia. Oryginalna wypowiedź prowokuje ustawiczną refleksję nad tym, co z dawnej postawy narodu jest nadal aktualne. Parafraza targumiczna wkłada proroctwo w ramy przeszłych wy-

darzeń. Jest selektywna, bo wyraźnie preferuje jedne fakty, a milczy na temat innych. Hebrajski tekst nawiązuje z jednej strony do najodleglejszych początków narodu, z drugiej do zaistnienia monarchii izraelskiej. Ezechieli odmalował trwale znamiona występnej postawy rodaków. Przekład aramejski wyznacza ściślejsze ramy retrospekcji — odpowiednio na czasy Abrahama oraz tryumfalnego Wyjścia i Wejścia do Ziemi Obiecanej, omijając aluzję do faktycznego pochodzenia narodu.

Rzutowanie zbawczego wydarzenia Wyjścia na całość dziejów Izraela nie było obce Ezechielowi. Istnieje jednak różnica między jego ujęciem a spojrzeniem targumicznym. Prorok wysuwał na pierwszy plan łaskawy czyn Boga, możliwy do powtórzenia w każdym czasie pod warunkiem, że naród przysposobi się na tę łaskawość. W targumie epopeja Wyjścia pozostaje wprowadzie osi dziejów Izraela, ale nacisk ze zbawczego czynu Boga został przeniesiony na spektakularne sukcesy poszczególnych epizodów Wyjścia. Zwartą epopeję rozczłonkowano na pojedyncze elementy drobniejszych zwyczajów. Tłumacze nie zgłębiają moralnej postawy przodków. Tam, gdzie tekst prorocstwa żąda ustosunkowania się wobec ciemnych stron dziejów, targumiści proponują parafrazę, która nie tylko łagodzi, lecz istotnie zmienia przenikliwy osąd prorocki. Względ na powodzenie składające się na definitywne wybawienie z ucisku określił sposób widzenia tego, co poprzedziło pobyt Izraela w Egipcie. Czasy sprzed niewoli egipskiej doczekały się nowego naświetlenia. Było to możliwe dzięki uwzględnieniu najszerszego kontekstu pozostałych ksiąg świętych. W przekładzie aramejskim trudność polegająca na wzajemnym ustawieniu obu paktów została rozwiązana: przymierze z Abrahamem i przymierze na Synaju integralnie łączą się ze sobą. Interpretacja targumiczna idzie po linii tzw. Kodeksu Kapłańskiego, któremu zawdzięczamy najbardziej kompletną i harmonijną syntezę obydwu tradycji wyboru Izraela. Podkreśla się też, że podstawowe instytucje judaizmu (np. szabat, obrzezanie) sięgają początkami czasów Abrahama i jego bezpośrednich następców.

Targumiczną wersję Ez 16 można określić jako midrasz. Wnikliwą analizę tego zjawiska przeprowadziła przedwcześnie zmarła Renata Bloch, akcentując tożsamość długiego procesu reinterpretacji i adaptacji starożytnego tworzywa, dostrzegalną w Starym Testamencie i kontynuowaną w targumach³⁹. W cyklu jej publikacji na te tematy znalazł się również artykuł poświęcony Ez 16⁴⁰. Dostrzegając fundamentalną ciągłość tradycji żydowskiej trzeba jednak zauważyć, że w targumach podaje się Słowo Boże w wydaniu

³⁹ R. Bloch, *Ecriture et Tradition dans le Judaïsme. Aperçus sur l'origine du midrash*, CahS 8(1954), 9—34; *Note méthodologique pour l'étude de la littérature rabbinique*; RSR 46(1955), 194—227.

⁴⁰ R. Bloch, *Ezéchiél XVI: Exemple parfait du procédé midrashique dans la Bible*, CahS 9(1955), 193—223.

„przetrawionym”. Rodzaj egzegezy zależy od możliwości recepcyjnych odbiorców i klucza hermeneutycznego obranego przez tłumaczy. W przekładzie odnajdujemy liczne ślady postępu teologicznego, widoczne we wkomponowaniu rozmaitych tradycji egzegetycznych w misterną obróbkę tekstu oryginalnego. Kilka motywów zasługuje na wnikliwą uwagę, np. motyw zasług, zaś zasług wybitnych osobistości religijnych w szczególności, idea długotrwałego ucisku fizycznego jako zagrożenia dla duchowego rozwoju jednostki czy narodu, a także motyw kompleksowego wyzwolenia człowieka.

Refleksja nad aramejską wersją Ez 16 potwierdza, że Sitz im Leben targumów to tradycja ustna i synagoga. Chodzi o liturgiczną wersję Biblii, bo tłumacz był zarazem kaznodzieją. Cel przekładu to nie tyle wierna transpozycja językowa tekstu świętego, co podanie go w postaci możliwej do przyjęcia z teologicznego punktu widzenia. Interpretacja, jakkolwiek odzwierciedlała indywidualne uwarunkowania i możliwości tłumaczy, była głęboko osadzona w tradycji. Biblia Aramejska zakłada recytację i przekaz Słowa Bożego wraz z jego ustaloną egzegezą. Rozpoznanie różnic między teologią dziejów wyłożoną przez proroka Ezechiela a wersją podaną w targumie nasuwa potrzebę zwrócenia większej uwagi na relikty egzegezy starożytnego judaizmu. Targumy pozwalają odkryć nastawienie wobec tekstu świętego oraz ustalić akceptowane w starożytności zasady i kierunki jego interpretacji. Znajomość tradycji żydowskich rozpoznanych w rezultacie badań literatury targumicznej pozwala wnikać w mało znaną fazę dziejów egzegezy pism Starego Testamentu oraz lepiej zrozumieć orędzie Nowego Testamentu, przede wszystkim od strony hermeneutyki, która w czasie i pod względem techniki jest najbardziej zbliżona do przyjętej w pismach nowotestamentowych.

THE EVOLUTION OF THE MEANING OF THE BIBLICAL TEXT: THE ARAMAIC VERSION OF Ez 16

The Targum to the Book of Ezekiel is the valuable evidence on how the Book was understood and explained by the Jews at the beginning of the Christian era. In spite of similarities to the other Aramaic versions of the prophetic books, TgEz has features which distinguish it from them. This is a result of reserve which the Jewish religious authorities felt toward some of the fragments of the Book of Ezekiel. This also concerns chapter 16, which contains a critical theology of the history of Israel. There are close similarities in the spiritual-religious situation of the Jews after the fall of the First Temple (587 B. C.) and the fall of the Second one (70 A. D.). In TgEz we have to do with a radical reinterpretation of the biblical text in the context of a historical situation similar to the one in which the prophet lived and preached.

The article deals with a comparison of Ez 16, 1—14 with its targumic version. The interpretative tendencies of the targumists are well evident. The translators subjected the prophecy to their own evaluation of the history of Israel. Ruling over the whole is an apologetic-polemic intention, which can be seen even in the narrative technique. The targumic paraphrase avoids

symbolism and imposes hermeneutic unification. The original text demands constant reflection on what is still current from the former attitude of the nation. The targumic paraphrase puts the prophecy in the context of past events. It is selective and prefers some facts, but is silent about others. The targumic version of Ez 16 can be described as midrash. While highlighting the fundamental continuity of the Jewish tradition, the Targums present the Word of God in a „digested” form. The kind of exegesis depends on the receptive possibilities of the audience and the hermeneutic key chosen by the translator. In the translation we discover numerous traces of theological progress, as can be seen in the interweaving of various exegetic traditions into a subtle treatment of the original text.