

Waldemar Chrostowski

Literatura targumiczna a Septuaginta

Collectanea Theologica 63/3, 49-68

1993

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.

ks. WALDEMAR CHROSTOWSKI, WARSZAWA

LITERATURA TARGUMICZNA A SEPTUAGINTA

Targumy, czyli aramejskie wersje Biblii Hebrajskiej, oraz Septuaginta (LXX), czyli wersja grecka, zapoczątkowały zjawisko przekładania ksiąg świętych na języki inne niż język oryginału. Jeszcze do niedawna zainteresowanie okazywane LXX było skąpe, natomiast wobec literatury targumicznej wciąż istnieje daleko posunięta nieufność. Wedle obiegowych zapatrywań i poglądów LXX to wprawdzie doniosłe i zakrojone na wielką skalę przedsięwzięcie translatorskie, ale zarazem jeden z wielu przekładów Biblii Hebrajskiej, których największą zaletę stanowi to, że mogą służyć pomocą w odtwarzaniu brzmienia tekstu oryginalnego. Z kolei targumy były traktowane jako obszerna i ciekawa, ale późna twórczość żydowska, nie dorównująca pozycją i rangą LXX i znacznie mniej przydatna do rekonstrukcji tekstu biblijnego. W konsekwencji ogromna większość specjalistycznych analiz i rozważań skupiała się przede wszystkim wokół Biblii Hebrajskiej. Jeżeli przenosiły się na LXX i teksty targumiczne to ich głównym celem nadal pozostawało ustalanie i określanie związków i odniesień względem oryginału. Tymczasem istnieje wiele poważnych okoliczności i racji, które usprawiedliwiają, a nawet wymagają rozpatrywania i porównywania literatury targumicznej i Septuaginty między sobą.

1. Przekłady aramejskie i Septuaginta jako wyraz zjawiska targumizmu

Pojawienie się przekładów aramejskich i powstanie Septuaginty nastąpiło w ostatnich stuleciach epoki przedchrześcijańskiej. Życie żydowskie przechodziło wtedy całościową transformację, wynikającą z radykalnie nowych uwarunkowań historyczno-społecznych i politycznych. Podbój przez Babilończyków Judei i Jerozolimy (587 r. przed Chr.), zburzenie świątyni, wymiszczenie i przesiedlenia elity duchowo-intelektualnej oraz masowe deportacje ludności poważnie zachwiały wszystkimi tradycyjnymi formami istnienia i organizacji przedwygnaniowego Izraela. Odpowiedzią na kryzys i jego wyzwania¹ były zapisy świętej Tradycji Izraela². Dało

¹ Odnośnie do najważniejszych elementów tego kryzysu zob. W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, ATK, Warszawa 1991, s. 23—26.

² W. Chrostowski, *Od świętej Tradycji do Pisma Świętego*, PP 1/1987, 86—102.

to początek księgom, które złożyły się na konon świętych ksiąg judaizmu i chrześcijaństwa. Zakończenie niewoli (539 r. przed Chr.) i reorganizacja życia w Judei przyniosły kontynuację opracowywania Tradycji i uczyniły z Żydów „naród Księgi”. Jednak, paradoksalnie, i wtedy nie przestali być „narodem Tradycji”. Utrwalenie na piśmie spuścizny religijno-duchowej spotęgowało i skonsolidowało świadomość, że jest ona fundamentem monoteistycznej tożsamości. Kiedy ustało prorocтво, miejsce proroków zajęli mędracy, kompetentni w dziedzinie przekazywania i komentowania ksiąg świętych stosownie do przyjętej interpretacji oraz zmieniających się uwarunkowań i potrzeb wierzących³. Zaistnienie przekładów wynikało stąd, że księgi święte, czytane i rozważane, stały się podstawą życia wiernych, dzieliły więc ich losy i podlegały okolicznościom, które kształtowały i wyznaczały ich przestrzeń życiową.

Jednym z zasadniczych aspektów nowej sytuacji w VI w. przed Chr. było zaistnienie diaspory. W rezultacie wprowadzenia do Babilonii (2 Krl 24,12—16; 25,8—26; Jr 39,8—10; 40,7; 52,12—34) i silnej ekspansji języka aramejskiego pokolenie Izraelitów, które przyszło na świat na wygnaniu musiało znać aramejski. Początkowo stworzyło to dwujęzyczność, lecz pokrewieństwo hebrajskiego i aramejskiego sprawiło, że aramejski wypierał hebrajski i stawał się jedynym językiem babilońskiej diaspory żydowskiej. Poczynając od końca VI w. przed Chr. Żydzi babilońscy mogli swobodnie się przemieszczać i wybierać miejsce zamieszkania w obrębie tolerancyjnego Imperium Perskiego. Pozostawanie na obczyźnie było bardziej wynikiem wyboru aniżeli narzuconego siłą przymusu. W tym samym okresie na południe od Palestyny rozwijała się diaspora egipska, również sięgająca początków babilońskiej inwazji na Państwo Południowe (2 Krl 25,25—26; Jr 42—44). Zamieszkiwanie Izraelitów w Egipcie też stało się sprawą wyboru. W pierwszej połowie VI w. językiem egipskiej diaspory żydowskiej był hebrajski, ale i tam sytuacja językowa ulegała szybkim przeobrażeniom, bo ekspansja aramejskiego była niewiele mniej żywiołowa niż na obszarze Mezopotamii i Syro-Palestyny⁴. Ten stan rzeczy trwał około dwa stulecia, czyli do ostatniego ćwierćwiecza IV w. przed Chr., kiedy po podbojach Aleksandra Wielkiego Egipt został zdominowany przez kulturę hellenistyczną i język grecki. Z po-

³ Był to stopniowy proces, którego kulminacja przypada na schyłek okresu perskiego (lata 539—333 przed Chr.).

⁴ Bezcennym potwierdzeniem wpływów aramejskiego na terenie Egiptu są odnalezione w 1893 r. i opublikowane w 1906, 1911 i 1953 r. papirusy z Elefantyny. Świadczą, że w okresie perskim istniała w Egipcie mówiąca po aramejsku prężna kolonia żydowska, z własną świątynią i formami kultu. Jej członkowie utrzymywali, że ich świątynia powstała zanim Kambyzes dokonał inwazji na Egipt (525 r. przed Chr.). Jest dość prawdopodobne, że zbudowano ją za rządów faraona Amazisa (lata 569—526 przed Chr.).

czątkiem okresu hellenistycznego żydowska emigracja do Egiptu znacznie się nasiliła. W dwóch ostatnich stuleciach epoki przedchrześcijańskiej istniały więc trzy równoległe ośrodki życia żydowskiego: Palestyna, Babilonia i Egipt. Przesądziło to o trojakim zapleczu językowym: w Palestynie hebrajski stopniowo ustępował aramejskiemu, w Babilonii aramejski szybko stał się mówionym językiem Żydów, zaś żydowskie wspólnoty w Egipcie przejmowały język grecki. Wpłynęło to wydatnie na sytuację językową w samej Palestynie, która z początkiem epoki chrześcijańskiej stała się krajem trójjęzycznym⁵. Biblia Hebrajska, jeśli nadal miała kształtować życie Izraelitów, stanęła wobec wyzwania, jakie niesła nowa sytuacja językowa i kulturowa wierzących.

Tradycja rabiniczna, sięgająca rabina Abba Areka (= Rab, żył w latach 175—247)⁶, założyciela akademii rabinicznej w mieście Sura⁷, umieszcza początki przekładania Tory w czasach Ezdrasza i łączy je z wydarzeniem opisanym w Ne 8,1—18⁸. W siódmym roku rządów Artakserksesa, czyli najprawdopodobniej w 458 r. przed Chr., kapłan Ezdrasz rozpoczął odnowę życia religijno-narodowego rodaków, której kulminacją stanowił obrzęd odnowienia Przymierza, połączony z obchodami jesiennego Święta Namiotów. Zgromadzenie miało miejsce nie w świątyni jerozolimskiej, lecz na południowy wschód od niej, na terenie nie poświęconym, co dowodzi świeckiego charakteru uroczystości. Ezdrasz, stojąc na widocznym miejscu, autorytatywnie obwieszczał słowo Boże. Wyekspozowanie czytania tekstu świętego dowodzi, że zdobył on rangę równą tej, jaka przysługiwała ofiarom składanym w świątyni. Pełne zrozumienie Tory przez wiernych zależało nie tylko od dołączenia niezbędnych objaśnień/interpretacji, lecz i od przekładu na aramejski, którym mówili uczestnicy zebrani na uroczystych obchodach⁹. Jest to pierwszy udokumentowany przypadek, kiedy

⁵ W. Chrostowski, *Sytuacja językowa na terenie Palestyny w epoce przedchrześcijańskiej*, PP 4/1985, 46—61.

⁶ *Talmud Palestyński*, Meg. IV, 1; *Talmud Babiloński*, Meg. 3a; Ned. 37b.

⁷ N. Mendeki, *Historia żydowskiej diaspor w III w. po Chr. — centrum babilońskie*, CTh 56/1986/1, 13—23; W. Chrostowski, *Rabini żydowscy — prehistoria i początki*, PP 9/1987, 277—294; *Judaizm rabiniczny w okresie między Miszną a Talmudem Babilońskim*, PP 10/1987, 43—48.

⁸ W. Chrostowski, *Natura i geneza zjawiska targumizmu*, PP 4/1988, 82—90.

⁹ Ten aspekt został zatracony w Biblii Tynieckiej i w Biblii Poznańskiej. Obaj tłumacze (P. Nowicki i J. Drozd) przełożyli Ne 8,8 tak, jakby rozumienie ze strony uczestników liturgii zależało wyłącznie od objaśnień podawanych przez lewitów, bez potrzeby przekładu na inny język. Tekst Ne 8.8 brzmi: „Czytano z Księgi Prawa Bożego, tłumacząc i podając sens (hebr. meporaš w'esom sekel), tak, że lud rozumiał czytanie”. Imiesłów meporaš stanowi formę czasownika paraš = „oddzielać, rozstrzygać, decydować” (zob. Kpl 24,12; Lb 15,35) oraz „tłumaczyć, przekładać”. Drugie zna-

zdecydowano się na przekład. Dokonało się to w kontekście reorganizacji życia Izraelitów, którzy po powrocie z wygnania znaleźli się we własnej ziemi, ale musieli ustalić nowe ramy i opracować nowe sposoby zgłębiania i przestrzegania wymagań Tory. Słowo Boże, utrwalone i przekazywane w mowie hebrajskiej, zostało po raz pierwszy publicznie wyrażone i podane słuchaczom w innym, a mianowicie aramejskim języku. Wydarzenie to dowodzi przełamania schematu myślowego, według którego Bóg mógł się objawiać oraz mógł być wyznawany i czczony wyłącznie w kategoriach mentalności i języka hebrajskiego. Zjawisko przekładu zaistniało w Jerozolimie, w bliskim sąsiedztwie świątyni, za przyzwoleniem i przy udziale Ezdrasza, kapłana i reformatora religijnego. Łatwość, z jaką przybyły z Babilonii Ezdrasz (Ezd 7,1—10) podjął decyzję o przekładzie sugeruje, że wcześniej — przebywając z daleka od ojczyzny — zetknął się z praktyką tłumaczenia ksiąg świętych na język aramejski. Wydaje się jednak mało prawdopodobne, aby w pierwszej połowie V w. przed Chr. istniał w Babilonii zwyczaj lub praktyka systematycznego przekładania tekstu świętego. Raczej chodziło o doraźne przybliżanie zasad i wymagań Tory wierzącym, którzy coraz powszechniej nie znali hebrajskiego i mówili po aramejsku. Wystąpienie w Jerozolimie tym różniło się od wcześniejszych przedsięwzięć, że polegało na bezpośrednim tłumaczeniu na obcy język przeczytanej z Tory perykopy i miało charakter publiczny. Autorami i odbiorcami językowej transpozycji słowa Bożego byli Żydzi. W latach 20. obecnego stulecia G. F. Moore trafnie napisał: „Jakkolwiek wielki był szacunek Żydów wobec ich świętego języka, nie żywili jednak w związku z nim przesądów i przedłożyli zrozumienie ponad sentymenty”¹⁰. Nacisk na czytanie i zrozumienie Tory przez wszystkich uczestników liturgii pozwala wnosić, że zapoczątkowana w połowie V w. przed Chr. praktyka publicznego czytania przekładania i komentowania słowa Bożego okrzepła i ustabilizowała się jako integralny składnik życia Żydów palestyńskich.

Już w czasach Ezdrasza czytanie Tory stanowiło autonomiczną akcję liturgiczną, a nie namiastkę kultu świątynnego¹¹. Ponieważ przekład stanowił ważną część świątecznej liturgii, rychło zyskał pełne prawo bytu w kulcie synagogałnym. Chociaż nadal

czenie rozpoznajemy w Ezd 4,18: „Dokument, który nam przysłałiście, został mi w przekładzie odczytany (mepareš qeri qadamay)”. Tak samo trzeba rozumieć Ne 8,8 i ten sens łączy z tekstem tradycja żydowska; zob. J. Lewy, *Section 70 of the Bisutum Inscription*, HUCA 25/1954, 175—177; R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, Rome 1966, 29—32.

¹⁰ G. F. Moore, *Judaism*, Vol. I, Cambridge 1927, 302.

¹¹ Sh. Safari, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Information Judentum, Band I, Neukirchen-Vluyn 1978, 51—53.

trwa spór o to, kiedy i w jakich okolicznościach wyłoniła się instytucja synagogi¹², nie ulega wątpliwości, że jej natura i przeznaczenie mają wiele wspólnego z publicznym czytaniem Tory przez Ezdrasza podczas pamiętnego Święta Namiotów¹³. Wzorem zgromadzenia, któremu przewodniczył Ezdrasz, tłumaczenie perykopy na aramejski odbywało się ustnie i bardzo wcześnie opracowano szczegółowe rozporządzenia regulujące przebieg synagogalnej liturgii słowa Bożego¹⁴. Drugim środowiskiem kształtowania się tłumaczeń aramejskich była szkoła, czyli bet-midrash (dom studium). „Nauczano Biblii razem z jej aramejskim przekładem i nawet te sekcje, których nigdy nie czytano publicznie mogły być wykładane wspólnie z tłumaczeniem, jeśli nauczyciel tego zapragnął”¹⁵. Poprzestawanie na przekładach ustnych wystarczało dość długo. Jeszcze w czasach talmudycznych, a więc kilka stuleci po tym jak wyłonił się i okrzepł fenomen przekładu, znana była praktyka ustnego tłumaczenia w synagodze perykop czytanych po hebrajsku na język aramejski¹⁶. Z tego względu niektóre fragmenty Biblii Hebrajskiej, pomijane podczas publicznej lektury ksiąg świę-

¹² Część uczonych (np. J. Gutmann (ed.), *The Synagogue: Studies in Origins, Archaeology and Architecture*, New York 1975) umieszcza początki synagogi w czasach wygnania babilońskiego, traktując ją jako substytut przedwygnaniowych bamót, czyli „wyżyn” (M. Weinfeld, *Deuteronomy 1—11*, The Anchor Bible 5, Doubleday 1991, 78—81). Inni upatrują narodziny synagogi w czasach nieco późniejszych i opowiadają się za palestyńskim rodowodem tej instytucji; szerzej zob. E. Schürer (G. Vermes — F. Millar — M. Black ed.), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. — A.D. 135)*, Edinburgh 1979, Vol. II, 423—433; L. I. Levine, *The Second Temple Synagogue: The Formative Years*, w: L. I. Levine (ed.), *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalem 1987, 7—31; S. Safrai, *The Synagogue*, w: *The Jewish People in the First Century, Historical Geography, Political History. Social Cultural and Religious Life and Institutions*, CRINT 1/, Assen-Maastricht 1987, 908—944.

¹³ Czytanie Tory było chronologicznie pierwszym i najważniejszym składnikiem synagogalnej służby Bożej — tak m. in. W. Friedlander, *Synagogue und Kirche in ihren Anfängen*, Berlin 1908; J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature. An Introduction to Jewish Interpretation of Scripture*, Cambridge, USA, 1969, 10; R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, 32. Część znawców bilijnego judaizmu sądzi jednak, że początkowo synagoga była wyłącznie miejscem modlitwy — tak m. in. K. Hruby, *La Synagogue dans la littérature rabbinique*, w: *L'Orient syrien*, 1964, 481—484; E. D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine*, SBL Dissert. Series 22, Missoula 1975, 34—35.

¹⁴ W. Chrostowski, *Synagogalna liturgia czytań w czasach Jezusa Chrystusa*, PP 7—8/188, 123—138.

¹⁵ M. Arzt, *The Teacher in Talmud and Midrash*, w: *Exploring the Talmud: Education*, H. Z. Dimitrovzky (ed.), 1976, 44.

¹⁶ Zob. Miszna, Meg. 4,4;6; por. P. S. Alexander, *The Targumim and the Rabbinic for the Delivery of the Targum*, VTSuppl 36/1985, 14—28.

tych, nie doczekały się przekładu na aramejski razem z księgą, w której skład wchodziły¹⁷. Na przełomie V i IV w. przed Chr. dobiegało końca ostateczne opracowywanie i ustalanie zbioru Proroków (N^ebiim). Pod koniec epoki przedchrześcijańskiej lektura tego zbioru towarzyszyła lekturze Tory. Pierwsze zapisy targumiczne pojawiły się prawdopodobnie w III w. przed Chr. Zjawisko przekładania wykryształizowało się i rozrosło na tyle, że pamięć należało wspomagać tekstami. Decyzja o sporządzeniu pierwszych zapisów mogła być trudna, ale przecież nie trudniejsza niż aprobata wobec zjawiska targumizmu jako takiego. Skoro zaakceptowano zasadność językowej transpozycji ksiąg świętych, zgoda na zapisy stanowiła konsekwencję poprzedniego kroku.

Opracowywanie pisemnych wersji aramejskich zbiegło się w czasie z zaistnieniem Septuaginty, której początki to pisemny przekład Tory na język grecki. Zarówno legenda utrwalona w Liście Arysteasza¹⁸ jak i krytyczne przewartościowanie innych świadectw pozwalają wnosić, że okoliczności powstania LXX nie odbiegały od tych, które przesądziły o pojawieniu się wersji aramejskich. Były to potrzeby liturgiczne i apologetyczne, narastające na podłożu nowej sytuacji językowej i kulturowej, w jakiej znaleźli się Żydzi z diaspory egipskiej, głównie aleksandryjskiej. Geneza kolonii Żydów aleksandryjskich sięga założenia Aleksandrii (331 r. przed Chr.). Liczebność diaspory rosła w szybkim tempie, tak że w połowie III w. przed Chr., za rządów Ptolomeusza II Filadelfa (lata 283—247), ukonstytuowała się ona jako tzw. *politeuma*, czyli urzędowo uznana i autonomiczna grupa, zorganizowana według własnych praw i zwyczajów. Ukonstytuowanie żydowskiej *politeuma* w obcym, hellenistycznym środowisku wymagało przekładu Tory jako prawa fundamentalnego, którym należało się kierować w życiu i w rozstrzyganiu zbiorowych problemów. Ten wzgląd przesądził o decyzji o przekładzie Pięcioksięgu na grecki. Z dała od Jerolimy powtórzyły się dylematy i wyzwania, przed którymi dwa wieki wcześniej stanął Ezdrasz i jego pokolenie. Wolno domniemywać, że aleksandryjska diaspora znała praktykę sporządzania do różnych wersji aramejskich. Na przełomie IV/III w. przed Chr. aramejski był jednak w Egipcie skutecznie wypierany przez grekę, podobnie jak hebrajski, który jeszcze wcześniej poszedł wśród tamtejszych Żydów w zapomnienie. Wyłoniła się zatem konieczność podania zawartości Tory w języku greckim, której można by-

¹⁷ Szerzej P. S. Alexander, *The Rabbinic Lists of Forbidden Targumim*, JJS 27/1976, 177—191.

¹⁸ Zob. J. Frankowski, *List Arysteasza, czyli legenda o powstaniu Septuaginty*, RBL 25/1972/1, 12—22; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968, 29—58; M. Harl — G. Dorival — E. Munnich, *La Bible Grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988, 40—68.

ło zadośćuczynić o tyle łatwiej, że znano praktykę tłumaczenia ksiąg świętych na aramejski. Bardzo możliwe, że wersja grecka miała zastąpić krążące przekłady aramejskie. Łatwość i szybkość, z jaką dokonano tłumaczenia na grecki wynikały stąd, że przekłady aramejskie przygotowały dobry grunt dla tego rodzaju aktywności. Zaistnienie LXX mieści się więc w obrębie szeroko rozumianego zjawiska targumizmu. Wprawdzie nazwa „targumy” w technicznym sensie tego słowa jest stosowana na oznaczenie przekładów aramejskich, ale starożytni odnosili ją do każdego przekładu ksiąg świętych na inny język¹⁹. Zrozumiałe i usprawiedliwione są zatem poglądy traktujące LXX jako „grecki targum judaizmu hellenistycznego” (G. Bertram).

Wersja grecka rychło zastąpiła w wielu wspólnotach żydowskich przekłady aramejskie. Lecz jej pojawienie się wyraźnie ograniczyło zakres korzystania z oryginału hebrajskiego. Od początku stało się też jasne, że orędzie biblijne może odtań być czytane i rozważane nie tylko przez Żydów, lecz i przez pogan. Mimo to, a może dlatego, Żydzi dokonali tłumaczenia na grecki, zaś LXX cieszyła się ustalonym i powszechnie akceptowanym autorytetem jako wyraz wykładni Pisma adresowanej także *ad extra*.

2. Od entuzjazmu do kłatwy: meandry rabinicznej przebudowy judaizmu

List Arysteasa w legendarny sposób, lecz wiernie, oddaje historyczny klimat w jakim powstała Septuaginta, początkowo jedynie „przekład Prawa Żydów” (Euzebiusz, *Praeparatio evangelica* 9.38). Elementy zawartych w nim legend służyły wyrażeniu i utrwaleniu powszechnych przekonań i stanowią dowód wielkiego entuzjazmu wobec LXX. Nawet jeśli nie mamy pewności, jak naprawdę Żydzi początkowo ją przyjęli, nie ulega dyskusji, że w drugiej połowie II w. przed Chr., tzn. wtedy kiedy powstał List Arysteasa, Septuagintę otaczano ogromną czcią. W Liście podkreśla się (par. 30, 31 i 176) wielki autorytet przekładu w aleksandryjskiej wspólnocie żydowskiej, która udzieliła mu oficjalnego i pełnego poparcia (par. 310—311). Sto lat później Filon Aleksandryjski (*De vita Mosis*, II, 37) sugerował natchnienie LXX twierdząc, że każdemu tłumaczowi niewidzialny głos dyktował święty tekst. Twórców LXX entuzjastycznie nazywał „nie tłumaczami, lecz piewcami i prorokami” (tamże, II, 40) dodając, że LXX zasłużyła na to, iż każdego roku na wyspie Faros w pobliżu Aleksandrii od-

¹⁹ *Miszna*, Meg 2,1; *Talmud Babiloński*, Szab 115 a. W *Talmudzie Palestyńskim* mianem „targumu” określa się greckie przekłady Biblii Hebrajskiej — Septuagintę i przekład Akwili (Qidd 59a; Meg 71c).

bywa się podniosły festiwal upamiętniający jej zaistnienie, w którym biorą udział Żydzi „i wielu innych ludzi” (II, 41—42)²⁰.

Autorytet, jakim LXX cieszyła się w Egipcie, rozciągał się na teren Palestyny. List Arysteasza podkreśla zasadność dokonania przekładu i wszechstronną aprobatę, której udzieliły mu autorytety palestyńskie. Jeszcze do połowy obecnego stulecia charakter i zakres tego poparcia mogły się wydawać niewielkie, zaś informacje podane w Liście Arysteasza wyłącznie legendarne i przesadzane. Zwrot w naukowym rozeznaniu nastąpił dzięki odkryciom na Pustyni Judzkiej. W pobliżu Qumran i w innych grotach odnaleziono nie tylko resztki przekładów aramejskich, lecz i fragmenty tekstów biblijnych sporządzonych w języku greckim²¹. Essenicy musieli więc znać LXX i posługiwać się nią, chociaż nie sposób rozstrzygnąć, jaki status przysługiwał jej w tamtejszej wspólnocie²². Potwierdza to znaczenie i rangę LXX, z której u schyłku epoki przedchrześcijańskiej korzystali Żydzi mówiący po grecku w rozmaitych rejonach starożytnego świata, również Żydzi palestyńscy²³. Sporadyczne wzmianki w Misznie (Megilla 1,8) i w Talmudzie Babilońskim (Megilla 9a) oraz w innych świadectwach rabinicznych świadczą, że nastawienie pierwszych generacji rabinów wobec LXX, poprzedzających ustalenia poczynione w Jamnii, nie było wrogie²⁴. Bardzo prawdopodobne, że LXX mogła być nawet używana w liturgii żydowskiej, chociaż nie zachowało się żadne świadectwo, które by potwierdzało to przypuszczenie²⁵. Opiera

²⁰ J. G. Février sugerował, że starożytne obchody powstania LXX dały początek istniejącemu do dzisiaj żydowskiemu świętu Simchat Tora (*La Date, la composition et les sources de la «Lettre» d'Artiste à Philocrate*, Paris 1925).

²¹ W. Chrostowski, *Qumran — 40 lat później*, PP 11/1987, 195—211; PP 12/1987, 377—396; *Najstarsze zapisy Biblii aramejskiej (targumy)*, PP 3/1989, 403—405; *Biblioteka qumrańska*, Filomata 391/1989, 191—210; *Znaczenie rękopisów znad Morza Martwego dla studium Starego Testamentu*, Filomata 391/1989, 211—225.

²² Zob. P.-M. Bogaert *Les études sur la Septante. Bilan et perspectives*, RThL 16/1985, 198.

²³ Jeżeli słuszna jest hipoteza Normana Golba, profesora Instytutu Orientalnego na Uniwersytecie w Chicago, iż odnalezione w latach 1947—1956 w Qumran rękopisy nie są dziełem essenicyków, lecz częścią księgozbiorów jerozolimskich (N. Golb, *The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls*, Proceedings of the American Philosophical Society 124, Febr. 1980, Philadelphia, 1—24; zob. W. Chrostowski, *Qumran — 40 lat później*, PP 12/1987, 392—396), oznaczałoby to, że przed wybuchem pierwszego powstania żydowskiego przeciw Rzymianom (66 r. po Chr.) w Jerozolimie istniało spore zróżnicowanie religijne i kulturowe, które znalazło odzwierciedlenie w bogactwie i różnorodności znalezisk z Pustyni Judzkiej.

²⁴ Szerzej zob. M. Harl — G. Dorival — E. Munnich, *La Bible Grecque des Septante*, 120—121.

²⁵ *Tamże*, 119—120.

się ono jednak na rozeznaniu, jakie posiadamy odnośnie do przekładu Akwili (II w. po Chr.). Źródła rabiniczne informują, że posługiwano się nim w synagogach, a przecież wiadomo że zgodnie z intencjami i dyrektywami rabinów przekład Akwili miał Septuagintę wyprzeć i zastąpić.

Septuaginta stanowi grecką odmianę zjawiska targumizmu, lecz zarazem jest czymś więcej, bo posiada własną osobowość. Nie jest zwyczajnym przekładem, lecz owocem szeroko zakrojonego *aggiornamento*. Stare tradycje przedstawiono w nowych perspektywach, zaś zakres tego przedsięwzięcia był tak rozległy i głęboki, że słusznie bywa porównywane z reformą Jozjasza lub Ezdrasza²⁶. LXX jest Biblią *par excellence*, Biblią Grecką. Wartość i pozycję przekładów z hebrajskiego na grecki wzmogły w niej substancjalne dodatki, czyli tzw. księgi deuterokanoniczne/apokryfy, napisane po grecku albo zachowane w języku greckim²⁷. Proces powstawania Biblii Greckiej był długi i złożony. Przekład Tory pochodzi — na co wskazuje List Arysteasza i potwierdzają argumenty zewnętrzne²⁸ — z III w. przed Chr. Zbiór Proroków przełożyli tłumacze, którzy dobrze znali greckie słownictwo Pentateuchu. W Prologu do Księgi Syracha (ok. 130 r. przed Chr.) znajdujemy aluzję do przekładu Tory, Proroków i „innych ksiąg”²⁹ co oznacza, że proces przekładu prawie całej Biblii Hebrajskiej został zakończony z początkiem ostatniego ćwierćwiecza II w. przed Chr. Zbiór Pism i pozostałe księgi deuterokanoniczne przełożono lub napisano po grecku wkrótce potem. Specyfika LXX polega na tym, że jest to Biblia hellenistyczna, dzięki której Stary Testament uzyskał nową jedność literacką i teologiczną³⁰. Podstawą i oparciem dla niej był judaizm hellenistyczny: wspólne środowisko, wspólny czas powstania i wspólna redakcja finalna, dzięki którym różnorodne przekłady poszerzono o dodatki i nowe księgi oraz uporządkowano w zbioru usystematyzowane inaczej niż zbioru Biblii Hebrajskiej³¹.

²⁶ M. Weinfeld, *Deuteronomy 1—11*, 50—53.

²⁷ Nazwa „Septuaginta” odzwierciedla legendę o 72 tłumaczach. Zawarty w Liście Arysteasza opis narodzin LXX dotyczy tylko Tory. Dopiero w II w. po Chr. nazwę „Septuaginta” rozciągnięto na pozostałe zbioru i księgi biblijne zaś od ok. IV w. po Chr. na cały kanon Biblii Greckiej, w odróżnieniu od Biblii Hebrajskiej, obejmujący również księgi, które nie są przekładami.

²⁸ Pierwsze papirusy z tekstem LXX są datowane na II/I w. przed Chr.

²⁹ „Nie tylko ta Księga, ale nawet samo Prawo i Proroctwa, i inne księgi czytane w swoim języku wykazują niemałą różnicę” (Prolog Syr 23—26).

³⁰ P. Grelot, *Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante*, ScEcl 15/1964, 387—418; D. Barthélemy, *L'Ancien Testament à muri d'Alexandrie*, ThZ 21/1965, 358—370.

³¹ BH: Tora, N^ebiim, Ketubim; LXX: księgi historyczne, dydaktyczne i prorockie.

Pojawienie się Septuaginty wzmogło tendencję do utrwalania przekładów ksiąg świętych na piśmie. Z końcem III w. przed Chr., czyli w okresie kontynuowania prac nad LXX, stawały się coraz bardziej popularne i liczniejsze zapisy wersji aramejskich. Ale w tym miejscu drogi targumów aramejskich i LXX zaczęły się rozchodzić. LXX miała tę przewagę, że — mimo wielu tłumaczy i rozmaitej jakości przekładu — stanowiła dzieło jednorodne, za którym stała wiara, obyczaje, praktyka życia i autorytet judaizmu hellenistycznego. Piszący po grecku autorzy żydowski, wśród nich historycy (Demetriusz, Eupolemos), poeci (Pseudo-Ezechiel) i filozofowie (Filon Aleksandryjski), posługiwali się wyłącznie Septuagintą. Targumy aramejskie do końca epoki przedchrześcijańskiej nie doczekały się zebrania w całość, ani nie miały silnego zaplecza jakiegoś środowiska, które traktowałoby je jako „swoją” Biblię. Pomimo zapisywania stale istniała świadomość ich doraźnego przeznaczenia.

Pierwsze stulecie epoki chrześcijańskiej przyniosło radykalne przeobrażenia. Nastąpiło to w kontekście narodzin chrześcijaństwa i rabinicznej przebudowy judaizmu. Biblia Grecka, jako Biblia judaizmu hellenistycznego, traktowana jako Biblia *in se*, stała się Biblią pierwszych chrześcijan, zarówno pochodzenia żydowskiego jak i pozostałych, wywodzących się z pogan. Ponieważ Żydzi, naród Pierwszego Przymierza, traktowali LXX jako swoją Biblię, tak samo postrzegali ją i przejęli pierwsi chrześcijanie. Odwoływano się do niej w pismach Nowego Testamentu, czyniąc to tym chętniej, że ułatwiała chrystologiczną lekturę Prawa, Proroków i Pism. Częstotliwość nowotestamentowych cytatów i aluzji opartych na LXX sugeruje, że Biblia Grecka była w Kościele apostoelskim bardzo popularna i szeroko znana. Stanowiąc „Biblię Hebrajczyków” mówiących po grecku była przyjmowana przez pierwszych wyznawców Chrystusa jako święta. Wielu Żydów — przede wszystkim w diasporze, lecz nie tylko — znało wyłącznie taką Biblię! Nie był to więc tylko przekład, jeden z wielu jakie wtedy krążyły w różnych rejonach starożytnego świata, lecz prawdziwy tekst święty. Gdy autorzy Nowego Testamentu cytowali Stary Testament odwoływali się nie do Biblii Hebrajskiej, lecz do LXX, czyli traktowali ją jako „natchnioną i pożyteczną do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości” (2Tym 3,16)⁸². W ramach wielopostaciowego judaizmu epoki międzytestamentowej nie istniał konflikt między Biblią Hebrajską a Biblią Grecką. Taki konflikt zrodził się później w wyniku rozejścia się

⁸² D. M. Smith, *The Use of the Old Testament in the New*, w: J. M. E. Fird (ed.), *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*, Durham NC 1972, 3—65; *The Pauline Literature*, w: D. A. Carson — H. G. M. Williamson (ed.), *It Is Written: Scripture Citing Scripture*, Cambridge 1988, 265—291.

Synagogi i Kościoła. Jeszcze w początkach tego procesu rozchodzenia się dróg obydwu wspólnot religijnych pisarze żydowscy piszący po grecku nadal posługiwali się LXX, czego dowodzą dzieła Józefa Flawiusza (zm. ok. 85 r. po Chr.).

Rabini, których nauczanie i działalność stanowiły w dużej mierze reakcję na pojawienie się i okrzepnięcie chrześcijaństwa, najpierw zrezygnowali z LXX, a wkrótce zakazali posługiwania się nią w środowiskach żydowskich. Powód takiej polityki jest przejrzysty: LXX nie przystawała do założeń i reguł rabinicznej interpretacji ksiąg świętych. Interpretacja ta przeszła głęboką ewolucję w drugiej połowie I w. po Chr. W tzw. okresie protorabinicznym, na krótko przed zaistnieniem chrześcijaństwa, nie widać przejawów ani śladów wahań lub rezerwy autorytetów żydowskich wobec Biblii Greckiej, jakkolwiek podejmowano próby rewizji LXX pod kątem jej zgodności z oryginałem hebrajskim. Tak powstała „hebraizująca” rewizja proto-lucjańska oraz zbiór rewizji z grupy „kaigé”. Te ostatnie zdradzają wyraźne wpływy palestyńskie. Chociaż trudno ustalić stopień i zakres udziału pierwszych generacji rabinów w ich przygotowywaniu³³, wydaje się pewne, że w grę wchodziły nie tyle względy językowe, co obiektywnie natury teologicznej. Rychło właśnie one wzięły zdecydowanie górę, na czym zaciążył klimat narastających polemik z chrześcijanami i Kościołem³⁴. Jest paradoksalne, a zarazem wymowne, że odejście wyznawców judaizmu od LXX, a następnie jej silne deprecjonowanie potwierdziły i zaostrzyły konieczność posiadania nowego greckiego przekładu ksiąg świętych. Rezygnacja z LXX spowodowała, że w ciągu II w. po Chr. w środowiskach żydowskich powstały trzy (!) równoległe przekłady Biblii Hebrajskiej na grecki: Akwili, Symmach i Teodocjana. Ich celem było wyparcie LXX przez zaspokojenie potrzeb Żydów mówiących po grecku. Dowodzi to, że intencją rabinów nie było dezawuowanie i zakazywanie przekładów greckich jako takich ani potępienie praktyki posługiwania się językiem greckim, lecz potępienie LXX jako Biblii, która stała się Biblią „minim”, jak zaczęto nazywać chrześcijan. W okresie apogeum reorientacji judaizmu, co przypadło na lata 90—135 po Chr., tym tłumaczy się absolutna nieugiętość rabinatu palestyńskiego wobec LXX. W rezultacie tego nastawienia pojawił się przekład Akwili, przyjęty entuzjastycznie przez rabinów nie dlatego, iż na to zasługiwał ale dlatego, że nareszcie dysponowali czymś-co mogło zająć pozycję i rolę jako przysługiwała Septuagincie. Przekład

³³ M. Harl — G. Dorival — E. Munnich, *La Bible Grecque des Septante*, 159—161.

³⁴ Zob. *tamże*, 122—123 oraz zwłaszcza D. Barthélemy, *Eusèbe, la LXX et les autres*, w: *La Bible et les Pères. Colloque de Strasbourg (1^{er} — 3 octobre 1969)*, Paris 1971, 51—65 (= *Etudes d'histoire du texte de l'Ancient Testament*), OBO 21, Fribourg — Göttingen 1978, 179—183.

Akwili natychmiast stał się „wersją autoryzowaną”³⁵. Pospieszna „kanonizacja” przez rabinów (r. Eliezer i r. Jehuda) tego przekładu to jeden z najbardziej rozstrzygających argumentów na rzecz wysokiej pozycji LXX w przedrabinicznym judaizmie. Żydzi potrzebowali nie tylko wersji greckiej, lecz greckiej wersji oficjalnej i normatywnej, która byłaby w stanie wypełnić pustkę wytworzoną wskutek odrzucenia LXX. Istotnie, w II w. po Chr. przekład Akwili błyskawicznie stał się przekładem żydowskiej diaspory. Wyraźnie polemiczny względem LXX (i NT)³⁶ świadczy, że odejście od LXX miało podglebie i uwarunkowania teologiczne.

Nasilający się spór między chrześcijanami a wyznawcami judaizmu nie toczył się o *veritas Hebraica*, pojmowaną jako postulat powrotu do Biblii Hebrajskiej, lecz o naturę LXX, która stała się Biblią Kościoła. Rabini, odcinając się od LXX, utożsamili ją wyłącznie z Biblią chrześcijan. Z kolei chrześcijańscy polemici i apologetyci nie dawali za wygraną, powołując się w kontrowersjach międzyreligijnych właśnie na LXX. Ich atutem była świadomość, że jest to przekład dokonany przez Żydów i dla Żydów, niegdyś przez nich przyjęty i szanowany na równi z Biblią Hebrajską. Jakkolwiek pojawienie się przekładu Akwili i pełna aprobata jakiej udzielili mu rabini oznaczały wyrzeczenie się LXX przez judaizm rabiniczny, do całkowitej eliminacji LXX z życia Żydów upłynęło jeszcze kilka dziesięcioleci. Przekład Akwili, nieporadny stylistycznie i językowo, przyjmował się zwłaszcza w diasporze z największym trudem. W sukurs miały mu przyjść nowe tłumaczenia Biblii Hebrajskiej, opracowywane z tych samych, polemicznych względem chrześcijaństwa, pobudek. Jednak stanowisko rabinów nie pozostało bez wpływu na zapatrywania chrześcijan. Jest możliwe, że Symmach, autor jednej z pierwszych greckich wersji konkurujących z LXX, był judeochrześcijaninem. Jego tłumaczenie mogło być przejawem zarówno niezadowolenia z jakości wersji Akwili i Teodocjona jak i dowodem, że rezerwa wobec LXX rozszerzyła się i przeniosła na grunt chrześcijański, zwłaszcza wśród chrześcijan pochodzenia żydowskiego. Atmosfera polemik żydowsko-chrześcijańskich sprawiła, że coraz częściej sprawdzano LXX pod kątem wierności wobec oryginału hebrajskiego. Wkrótce osłabła świadomość, że nie jest literalny przekład (jak np. przekład Akwili³⁷), lecz interpretacja słowa Bożego podana w greckiej szacie językowej. W połowie II w. po Chr. Justyn Męczennik, w po-

³⁵ M. Harl — G. Dorival — E. Munnich, *La Bible Grecque des Septante*, 143—147.

³⁶ Przykładowo: greckie *christós* znika w przekładzie Akwili, zastąpione przez *ēleimmenos*; w Iz 7,14 *neánis* pojawia się zamiast *parthēnos*, itd.

³⁷ Literalność przekładu Akwili była pochodną nowej, rabinicznej tradycji interpretacyjnej, która zrywała z tradycjami egzegetycznymi utrwalonymi w LXX.

lemikach z Żydami, nawiązuje do LXX mówiąc o niej „wasza wersja grecka”, a nawet „wasza egzegeza”. Wyraża się w tym świadomość, że LXX to nie literalny przekład, lecz żydowska egzegeza tekstu ksiąg świętych utrwalona w języku greckim. W niecałe sto lat później Orygenes (zm. 254 r.) opracował synopsę, zwaną „Hexapla”, przeznaczoną do dyskusji z Żydami opartą na tekście hebrajskim. Innym przejawem podobnego nastawienia były recenzje LXX (np. hezychiańska i lucjańska), zawierające elementy rabinicznej, czyli opozycyjnej wobec chrześcijaństwa, egzegezy Biblii Hebrajskiej.

Rabiniczna przebudowa judaizmu, która tak dotkliwie osłabiła pozycję LXX wśród Żydów, nie ominęła targumów. Wersje aramejskie nigdy nie uzyskały rangi równej LXX. Zarówno przekłady ustne jak i zapisy pozostały sprawą „wewnątrzżydowską”. Choć chrześcijanie pochodzenia żydowskiego z pewnością je znali i z nich korzystali, liczba judeochrześcijan stale malała, zaś grecki wypierał hebrajski i aramejski wszędzie tam, gdzie były to jeszcze języki mówione. Tymczasem wyznawcy judaizmu, mieszkający w Palestynie i w Babilonii, posługiwali się szeroko wersjami aramejskimi. To dlatego stały się one przedmiotem wnikliwej i wszechstronnej cenzury rabinów, którzy poddali je przeróbkom i modyfikacjom stosownie do kryteriów, wedle których przeprowadzali przebudowę judaizmu. Ponieważ corpus aramejskiej literatury targumicznej jest dziełem rabinów, stała się ona integralną częścią normatywnych źródeł judaizmu rabinicznego³⁸. LXX nie podzieliła losu targumów, bo wpływ rabinów na możliwość jej ocenzurowania był znikomy. Jedyne, czego rabinom, mogli dokonać, to rezygnacja z Biblii Greckiej i zakaz posługiwania się nią przez podległych im wyznawców judaizmu, co rzeczywiście nastąpiło. Septuaginta została wyklęta jako dzieło, z którego zabroniono Żydom korzystać³⁹. W datowanym na III w. po Chr. traktacie *Sefer Torah* 1,8 czytamy: „siedemdziesięciu Starszych zapisało Torę dla króla Ptolomeusza po grecku, zaś ten dzień był tak nieszczęsny dla Izraela jak dzień, w którym sporządzono złotego cielca, ponieważ Tory nie można zadowalająco przełożyć”. Kilka wieków później (poł. VIII w.) ocena LXX — przez uszczuplenie liczby tłumaczy — stała się jeszcze bardziej surowa: „Pięciu Starszych zapisało Torę dla króla Ptolomeusza po grecku zaś ów dzień był tak nie-

³⁸ Przystępne omówienie problemu i wyczerpującą bibliografię zob. P. S. Alexander, *Jewish Aramaic Translation of Hebrew Scripture*, w: *Mikra — Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, M. J. Mulder (ed.), CRINT 2/1, Assen — Maastricht 1988, 217—253.

³⁹ E. Tov, *The Rabbinic Tradition Concerning the «Alterations» Inserted in to the Greek Pentateuch and their Relation to the Original Text of the LXX*, JSJ 15/1984, 65—89; *The Septuagint*, w: *Mikra*, 163.

szczęśny dla Izraela, jak dzień, w którym sporządzono złotego cielca" (*Massechet Soferim* I,7). Mniej więcej z tego samego okresu pochodzi traktat *Megillat Ta'anit*. Mówi się w nim (par. 13), że gdy za króla Ptolomeusza ukończono przekład Tory na język grecki, wtedy za karę ciemności spowiły ziemię przez dni 30 (lub 3). Septuaginta, która przez kilka pokoleń była dla Żydów przedmiotem dumy i ich Biblią, stała się kamieniem obrazy, wspominanym z nieukrywaną niechęcią i zażenowaniem.

3. Biblia Grecka i aramejskie wersje Starego Testamentu jako nośniki postępu teologicznego

Szeroko pojęta aktywność targumiczna stanowiła przejaw działalności midraszyckiej⁴⁰. Targumy zakładały zjawisko midraszu, czyli objaśniania i wydobywania sensu Pisma. Opartiem dla nich była społeczność wierzących, głównie zebrana na wspólnej liturgii. Po powrocie z wygnania babilońskiego, gdy Izrael stał się „narodem Księgi”, czytanie i rozumienie słowa Bożego nabywało nowych niuansów znaczeniowych. Refleksja wokół ksiąg świętych z jednej strony wyrastała z Tradycji i karmiła się jej zawartością, z drugiej stawała się nierozdzielną częścią tejże Tradycji. W ostatnich stuleciach epoki przedchrześcijańskiej „katechizacja” przebiegała na dwóch poziomach: 1. objaśnianie, czyli egzegeza (midrasz), z komentarzem do narracyjnych (haggada) i legislacyjnych (halacha) części ksiąg świętych oraz 2. przekład (targum). W obydwu przypadkach (tradycje i zapisy midraszyckie oraz doraźne przekłady i ich zapisy) tekst Pisma był podawany razem z interpretacją. Zjawisko targumizmu oznacza, że do wymogu objaśniania Biblii doszła konieczność przekładu, czyli tradycyjna działalność midraszycka zyskała nowy wymiar. W midraszu wyraziła się wierność słowu Bożemu, mądrość i doświadczenia wspólnoty oraz sprawność komentatorów i tłumaczy. Ci ostatni musieli mieć na względzie swoich słuchaczy i odbiorców. Czytając księgi święte nie próbowali ustalać sensu literalnego, historycznego, bo się nim nie posługiwano. Ustny przekład aramejski był podatny na parafrazy i słuchacze dobrze to rozumieli. Przekłady, zarówno ustne jak i zapisy, wyrażały aktualne tendencje egzegetyczne i stawały się nośnikami egzegezy przeznaczonej dla szerokich kręgów wierzących. Względem na to usprawiedliwia nazywanie targumów mianem „Volks-Bibel”. Nazwę tę można zasadnie odnieść także do Septuaginty jako Biblii na użytek wiernych mówiących po grecku. W niej także nie chodziło o przekaz poszczególnych słów, lecz o przekaz orędzia, które powinno scalać i budować wiernych.

⁴⁰ W. Chrostowski, *Narodziłiny egzegezy biblijnej — midrasz*, PP 4/1987, 56—69; *Natura i geneza zjawiska targumizmu*, PP 4/1988, 82—96.

Wyrażając słowo Boże w języku innym niż hebrajski spotęgowano jego dynamizm i siłę oddziaływania. Każdy przekład ma tło i wydźwięk socjologiczny: zakłada dyskusje odbyte nad trudnymi tekstami i ukierunkowuje dalsze poszukiwania. Literatura targumiczna i LXX podzielają te same cele i tendencje. Tłumacz, zarówno meturgeman w synagodze jak i ktoś zapisujący przekład, stawali się przekazicielami i nauczycielami Prawa, tak jak było objaśniane w Tradycji. Każdy przekład poprzedzała adaptacja i aktualizacja, czyli nieustannie ponawiana reinterpretacja Biblii Hebrajskiej. Sens literalny zachowywał swoje walory, ale tłumacze mieli obowiązek wychodzenia poza tekst, traktując go jako żywy i wydobywając jego znaczenie na dzisiaj. Funkcjonowanie targumizmu miało dwa cele: 1. umożliwienie zrozumienia tekstu świętego; 2. podanie go w formie możliwej do przyjęcia z teologicznego punktu widzenia. Przekład przybliżał tekst w duchu, w jakim go pojmowano. Wersje aramejskie i LXX utrwaliły określone rozumienie Biblii Hebrajskiej, mocno osadzone w uznanej i szanowanej interpretacji. Włączona do nich egzegeza została wyrażona w języku aramejskim lub greckim, zaś w przekładzie znalazło się miejsce tak dla Tradycji jak i dla inicjatywy tłumacza. Osiągano to na wiele sposobów, w czym większe pole do popisu mieli tłumacze na aramejski. Ich przekłady zawierały — czasami bardzo rozbudowane — parafrazy, do których włączano rozmaite elementy krążących interpretacji.

Pokrewieństwa LXX i literatury targumicznej przejawiają się w wielu dziedzinach, z których każda posiada doniosłe implikacje historyczne i teologiczne. Najważniejsze to: wspólne zaplecze religijne, czyli narodziny w powygnaniowej wspólnotie żydowskiej i pełna aprobatą z jej strony; wspólny kontekst kulturowy, czyli odzwierciedlenie zmiany sytuacji językowej wśród Żydów; wspólny czas powstania, czyli schyłek epoki przedchrześcijańskiej; wspólne usankcjonowanie zjawiska przekładu jako pełnowartościowego nośnika świętych treści; wreszcie wspólne przeznaczenie, czyli zaistnienie w celu sprostania modlitewnym i liturgicznym potrzebom wiernych, którzy nie byli w stanie modlić się — jak ich przodkowie — po hebrajsku.

Do tych ważnych podobieństw dochodzi jeszcze jedno, w pewnym sensie najistotniejsze: zarówno LXX jak i targumy utrwalały określoną wykładnię tekstu świętego. Dopóki przekładów dokonywano ustnie, orędzie ksiąg świętych było podawane we wciąż nowej formie. Z pojawieniem się zapisów tekst tłumaczenia utrwalał sposób rozumienia i objaśniania przyjęty w środowisku, w którym ono powstało. Septuaginta utrwaliła interpretację przyjętą na przełomie III i II w. przed Chr. wśród Żydów Aleksandryjskich. Ranga i znaczenie tej interpretacji stają się widoczne gdy sobie uświadomimy, że była to ostatnia aktualizacja orędzia Starego Tes-

tamentu przed Dniem Pięćdziesiątnicy (Dz 2,1—41), usankcjonowana w Nowym Testamencie (*praeparatio evangelica*). W świecie hellenistycznym LXX była prawdziwą Biblią, a więc traktowano ją nie jako przekład, lecz jako „powtórne stworzenie Biblii” („the second creation of the Bible” — V. Tcherikover), czyli w pewnym sensie jako „nową Biblię”. Pozostaje przedmiotem dyskusji i badań, czy i na ile Biblia judaizmu hellenistycznego wyrażała zapatrywania judaizmu palestyńskiego. Gwałtowność, z jaką pod koniec I w. po Chr rabinzi zaczęli się od niej odcinać świadczy, że ich podejście i poglądy nie przystawały do egzegezy i teologii LXX. Ale judaizm przeszedł wtedy głęboką transformację i istnieje wyraźne napięcie między jego międzytestamentową a rabiniczną odmianą. Wraz z przebudową dokonaną przez rabinów została zachwiana ciągłość tożsamości i natury judaizmu, bo potępiając LXX rabinzi odrzucili utrwalone w niej i akceptowane przez kilka pokoleń swoich przodków tradycje egzegetyczne. Nieco wcześniej zostały one przyswojone i spożytkowane przez chrześcijan, którzy odwoływali się do nich jako do integralnej części żydowskiej Tradycji. Rezultatem nastawienia rabinów było wyeksponowanie „ortodoksji”. Po dwóch wojnach żydowskich (lata 66—73 i 132—135) judaizm wykryształizował się jako zunifikowany monolit kontrastujący z wielopostaciowym bogactwem poprzednich okresów. Rabinzi posunęli się dalej niż do zwyczajnego opowiedzenia się za jakimś jednym nurtem. Wybrali jeden sposób myślenia kosztem pozostałych, równie czigodnych nurtów Tradycji. To dlatego wiele z jej zawartości przetrwało dzięki chrześcijaństwu, które przejąwszy LXX ocaliło znaczną część bogactwa międzytestamentowej teologii żydowskiej.

Pytania o naturę LXX i jej stosunek względem judaizmu palestyńskiego prowadzą do problematyki natury i złożoności międzytestamentowej religii Żydów oraz rozmiarów jej wielopostaciowości na krótko przed narodzinami i okrzepnięciem chrześcijaństwa. Jest mało prawdopodobne, aby między żydowską diasporą egipską a społecznością Żydów palestyńskich istniały silne kontrowersje i rozbieżności, zwłaszcza doktrynalne. Gdyby tak było, na pewno zachowałyby się ślady rozdźwięków, widoczne w odcinaniu się autorytetów palestyńskich od „rozłamowych” tendencji w diasporze albo w separatystycznych inicjatywach diasporę prowadzących do kwestionowania zasadności ścisłych kontaktów z Jeruzolimą. Nic takiego nie stwierdzamy. Należy się domyślać, że istniała rywalizacja między wspólnotą palestyńską a innymi wspólnotami, lecz istnieje ona zawsze w dużych wspólnotach religijnych. Świadectwo wiary wobec świata greckiego musiało być inne aniżeli dawane w formie hebrajskiej. Pomimo to tradycję interpretacyjną, jaka znalazła wyraz w LXX, uznawano za tak samo normatywną dla wiary jak równoległe zapatrywania i objaśnienia po-

dawane w trakcie sporządzania przekładów aramejskich i lektury hebrajskiego oryginału ksiąg świętych. Wynika stąd, że judaizm rabiniczny odciął się od pełnowartościowych składników bogactwa żydowskiego życia z epoki przedchrześcijańskiej. Skoro LXX i targumy cieszyły się aprobatą i autorytetem wśród wierzących, to przecież takie podejście musiało mieć solidne oparcie. Zerwanie rabinów z LXX stanowiło wynik sprzeciwu, którego uwarunkowania i przebieg zasługują na większą uwagę.

Biblia Grecka stanowi nieocenione świadectwo rozumienia i objaśniania tekstu świętego na krótko przed pojawieniem się chrześcijaństwa. Jest dokumentem mającej własną specyfikę teologii żydowsko-aleksandryjskiej⁴¹. Początki pisemnych przekładów aramejskich sięgają co najmniej czasu opracowywania LXX. Również one współtworzyły ostatnią aktualizację orędzia Starego Testamentu przed Dniem Pięćdziesiąticy. Ale ponieważ zostały rygorystycznie ocenzone przez rabinów łatwo w nich rozpoznać zupełnie nowe podejście forsowane w objaśnianiu tekstu świętego⁴². Jednym z przejawów kompleksowej „rabinizacji” życia Żydów było rozciągnięcie władzy rabinów i ich drobiazgową kontrola zawartości i przebiegu liturgii synagogałnej. Rabini czynili wszystko by targum odróżniał się wyraźnie od lektury oryginału, zabraniając aby jedna i ta sama osoba czytała tekst hebrajski i tłumaczyła go na aramejski⁴³. Sporadyczne aluzje w Talmudzie wskazują, że rabini zakazywali wiernym posługiwanie się pisemnymi przekładami aramejskimi sporządzonymi przed podjętą przez nich przebudową judaizmu⁴⁴. Ale mimo cenzury rabinów literatura targumiczna zdołała zachować sporo tradycji, których rodowód i natura są porównywalne z egzegezą odzwierciedloną w LXX. Bardzo pouczające jest zatem porównywanie istniejących targumów z LXX pod kątem sprawdzania, czy chodzi o te same lub podobne wątki teologiczne i egzegetyczne. Nie jest to zadanie łatwe, bo rozpoznanie najstarszych tradycji, których geneza wyprzedza działalność rabinów, wymaga rozległej wiedzy i ogromnej wnikliwości. Jednak studia nad literaturą targumiczną i LXX na-

⁴¹ Na swoistość teologii LXX składają się takie elementy jak: tora-centryzm, unikanie antropomorfizmów i antropopatyzmów, szacunek dla przodków Izraela, wtrącanie przyjętych halachot, dostosowywanie do lokalnych praw i zwyczajów, uniwersalizm i prozelityzm, angelologia, jednostkowa eschatologia i wiara w zmartwychwstanie oraz mesjanizm; przykłady zob. W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów*, 206—213.

⁴² Przykład jak daleko posuwały się zabiegi tego typu stanowi rabiniczna reinterpretacja Ez 16; zob. W. Chrostowski, *Ewolucja sensu tekstu świętego na przykładzie targumicznej wersji Ez 16*, CTh 61/1991/1, 63—80.

⁴³ W. Chrostowski, *Najstarsze zapisy Biblii aramejskiej (targumy)*, 395—398.

⁴⁴ *Tamże*, 405—411.

brały przyspieszenia i rozmachu po 1956 r., to jest po sensacyjnym odkryciu Targumu Neofitów. Należący do rodziny palestyńskich targumów Pięcioksięgu⁴⁵, zawiera odpis pełnego aramejskiego przekładu Tory, którego pierwowzór sporządzono u schyłku czasów ST. Zawarte w nim tradycje pochodzą z epoki przedchrześcijańskiej⁴⁶. Badania Targumu Neofitów zachęciły do studiów nad pozostałymi targumami palestyńskimi oraz Targumem Onkelosa, w których rozpoznano liczne zbieżności egzegezy tekstu świętego z odpowiednimi partiami LXX⁴⁷. Wagi tego typu badań porównawczych nie sposób przecenić, bo wiele tradycji wspólnych dla LXX i literatury targumicznej zostało przyjętych i wykorzystanych przez autorów Nowego Testamentu.

W połowie lat 60. R. Barthélemy podkreślał⁴⁸, że LXX jako bezcenne świadectwo ewolucji tradycji żydowskiej wskazuje, iż „pod murami Aleksandrii” Stary Testament przybrał formę ostateczną, w jakiej wszedł w czasy Nowego Testamentu. Z teologicznego punktu widzenia była to forma chciana przez Boga, skoro LXX stała się Biblią autorów nowotestamentowych i Ojców Kościoła. Utrwaliła ona i usankcjonowała postęp doktrynalny, przyjęty przez Kościół lecz odrzucony przez rabinów. Nośnikiem tego postępu były również przekłady aramejskie. Jeśli, mimo retuszu i przeróbek rabinów, znajdujemy w nich tradycje zgodne z egzegezą wyrażoną w Biblii Greckiej, to otrzymujemy solidne potwierdzenie, że i w nich dochodził do głosu postęp doktrynalny akceptowany przez Żydów w epoce międzytestamentowej. Utrwalające go tradycje egzegetyczne są argumentem na rzecz ścisłych związków między Pismem a Tradycją, zaś ich prawomocność została przyjęta jeszcze przed ostatecznym ustaleniem kanonu ksiąg świętych. Pozycja LXX w międzytestamentowym świecie żydowskim stawia ją na miejscu uprzywilejowanym jako dzieło samoistne, a nie tylko w relacji do oryginału⁴⁹. Wzgląd na rolę i naturę LXX nakazuje

⁴⁵ W. Chrostowski, *Palestyńskie targumy Pięcioksięgu*, CTh 61 (1991) 2, 33—46.

⁴⁶ A. Diez Macho, *The Recently Discovered Palestinian Targum*, VTSupp VII/1960, 222—265; J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, 16—20; S. Mędała, *Najstarsze targumy palestyńskie oraz ich znaczenie dla badań starożytnego judaizmu*, PrzOr 91/1974, 253—255; W. Chrostowski, *Palestyńskie targumy Pięcioksięgu*, 44—46.

⁴⁷ Zob. np. Rdz 4,8; 29,17; 30,17; 31,3; 38,15; Lb 13,28; 24,18; 31,50; Pwt 33,27 w Targumie Pseudo-Jonathana i w LXX; pisał o tym już P. Churgin, *The Targum and the Septuagint*, AJSL 50/1933—34, 62—65.

⁴⁸ R. Barthélemy, *L'Ancient Testament à muri d'Alexandrie*, ThZ 21/1965, 358—370.

⁴⁹ Bibliografię na temat stanu badań nad LXX podają: R. Kraft, *Proceedings of IOSCS II*, Missoula MT 1972; S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968; J. M. Wevers, *Septuagint*, w: IDB, 4, 273—278; E. Tov, *The Septuagint*, w: *Mikra*, CRINT 2/2, 161—187;

głębsze i bardziej intensywne studia nad literaturą targumiczną⁵⁰, której funkcje i zawartość były podobne, ale losy okazały się odmienne.

4. Kilka postulatów praktycznych

Wzgląd na naturę i rangę literatury targumicznej oraz Septuaginty stanowi wystarczające uzasadnienie dla sformułowania kilku postulatów, ważnych na polu naszej rodzimej biblistyki. Nie można dłużej tolerować istniejącego stanu rzeczy, który odbiega od tendencji i standartów w biblistyce światowej.

— Targumy i LXX zapoczątkowały zjawisko tłumaczenia ksiąg świętych. Opierając się na nich można skutecznie prześledzić uwarunkowania i mechanizmy przekładu, co powinno stać się punktem odniesienia dla wszystkich przedsięwzięć translatorskich w zakresie Biblii. Nie należy traktować — zwłaszcza LXX — jedynie jako świadka tekstu biblijnego. Trzeba mieć świadomość, że została w niej utrwalona powszechnie niegdyś akceptowana egzegeza, czyli sposób rozumienia i objaśniania Biblii Hebrajskiej;

Przedstawianie targumów i Biblii Greckiej wyłącznie jako przekłady jest wciąż nagminne. Tymczasem rozumiejąc i doceniając rolę przekładów należy kłaść większy nacisk na ukazywanie okoliczności ich zaistnienia oraz rzeczywistych funkcji i celów. Powinno się to odbywać szczególnie w ramach specjalistycznych studiów biblijnych i teologicznych, lecz postulat ten nie może pozostać bez echa w edukacji seminaryjnej, a nawet w kształceniu katechetów;

— W naszych uczelniach teologicznych mocno zaniedbana jest znajomość języka aramejskiego, co prawie uniemożliwia wnikliwe studia nad literaturą targumiczną. Korzystanie z niej, na ogół rzadkie i wybiórcze, opiera się głównie na dostępnych nowożytnych przekładach zachowanych targumów. Wbrew pozorom niewiele lepiej wygląda sytuacja w odniesieniu do LXX. Wprawdzie znajomość greki stoi na lepszym poziomie, ale cała energia specjalistów jest ukierunkowana na studiowanie Nowego Testamentu. Nie istnieje praktyka czytania, komentowania i objaśniania LXX w oryginale;

M. Harl — G. Dorival — E. L. Munnich, *La Bible Grecque des Septante*, Paris 1988; M. K. H. Peters, *Septuagint*, The Anchor Bible Dictionary, Doubleday 1992, Vol. 5, 1093—1104.

⁵⁰ Bibliografię na temat stanu badań nad literaturą targumiczną podają: B. Grossfeld, *A Bibliography of Targum Literature*, New York 1972—1978; W. E. Aufrecht, *Newsletter for Targumic and Cognate Studies*, 1974—; P. S. Alexander, *Targum, Targumim*, w: The Anchor Bible Dictionary, Vol 6, 330—331.

— Dowartościowanie języka aramejskiego i greki pozwoliłoby na bardziej wszechstronną i głębszą znajomość Biblii Hebrajskiej oraz poznanie jej początkowej *Wirkungsgeschichte*. Nie powinno się ograniczać wiedzy o starożytnej egzegezie BH jedynie do dzieł Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich, ani do literatury rabinicznej. Również targumy i LXX stanowią przebogata kopalnię informacji dla dziejów egzegezy Pisma Świętego;

— Dzisiaj chyba nie trzeba już przekonywać nowotestamentalistów o konieczności poznawania judaizmu okresu międzytestamentowego. Na nieszczęście, studia w tym zakresie sprowadzają się często do opisywania realiów historycznych, religijnych, społecznych i politycznych, co jest ważne, ale nie wyczerpuje całości problematyki. Targumy i LXX umożliwiają kompleksowe ukazanie jedności teologicznej Biblii, ukazując subtelne związki między genezą i zawartością ksiąg NT a wczesnym rozumieniem starotestamentowych ksiąg świętych;

— Sporo dzieł Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich ma charakter apologetyczny i polemiczny, określony przez ówczesne kontrowersje z wyznawcami judaizmu. Mnóstwo wątków myślowych oraz przyjęty w nich sposób argumentacji stają się zrozumiałe tylko przy uwzględnieniu tych elementów egzegezy tekstu świętego, jakie utrwalono w LXX i w targumach. Trudno żądać od patrologów, aby drobiazgowo studiowali LXX i uczyli się aramejskiego. Lecz powinni znaleźć właściwą pomoc dla siebie w monografiach i studiach, których należy oczekiwać od biblistów.

ks. WALDEMAR CHROSTOWSKI