

O. Waldemar Linke CP: Logos przychodzący. Prorocy w najstarszym przekładzie na grecki

Chrześcijaństwo nie jest zwykłym użytkownikiem dorobku zawartego w materiale wyjściowym, jaki odziedziczyło. Jego własne orędzie, które zawiera się w osobie Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, okazuje się czynnikiem, który rozpiera ramy zastanej kultury, uczy zastane pojęcia trudnej sztuki wyrażania nowych treści – pisze o. Waldemar Linke CP w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Logos, który stał się ciałem”.

Przekład jest dla nas kulturową oczywistością. Chcemy wiedzieć nie tylko, co dzieje się w kulturze odległych nawet niedużych i marginalnych grup, ale też za potrzebne dla nas samych uznajemy znajomość tekstów, które wyrażają poglądy i wierzenia, których nie podzielamy. Chcemy wiedzieć, w co wierzą inni, by ich przekonania rozumieć, a wrażliwość szanować. Także teksty z przeszłości obchodzą nas, nawet gdy nie odnoszą się w żaden sposób do naszej własnej tożsamości. Nie jest to zainteresowanie czysto estetyczne (np. piękno egipskiej poezji erotycznej), ale kontakt z takimi tekstami, który często byłby znacznie ograniczony przez kompetencje językowe (a raczej ich brak), otwiera przed nami obszary, które uznajemy za ważne dla kształtowania naszego własnego człowieczeństwa. Żyjemy w kulturze wszechogarniającego dialogu kultur, nawet jeśli ich fuzja budzi pewne obawy. Dlatego tłumaczymy wiele tekstów geograficznie i historycznie od nas odległych. Czujemy się bowiem kimś więcej, niż tylko historycznym i kulturowym produktem współczesnych nam procesów.

Jest w nas aspiracja, by reprezentować sobą światy, do których przynależymy inaczej, niż przez własne doświadczenie. Przekład to nie tylko międzyjęzykowa gra na różnych instrumentach semantycznych. To pewna koncepcja antropologiczna, która rzutuje na wszystko, w co świadom siebie ludzki podmiot się angażuje. Tłumacząc teksty, poszerzamy przestrzeń nie tylko naszej wiedzy, ale też i własnej egzystencji. Czy to jedyna i uniwersalna funkcja przekładu?

Czym był przekład Tory na grekę? Czy otwarciem ich dla szerokiej publiczności greckojęzycznej przynajmniej w Aleksandrii? Józef Flawiusz, uzasadniając powstanie swego dzieła poświęconego historii jego narodu (*Dawne dzieje Izraela*) napisał, że Septuaginta, a właściwie zgoda jerozolimskiego najwyższego kapłana Eleazara na wsparcie inicjatywy Ptolemeusza II Filadelfosa, by przełożyć Torę na grecki, jest dowodem, że „panuje u nas tradycyjna zasada, by żadnej z rzeczy wartościowych nie trzymać w ukryciu” (I, Wstęp 3). Brak jednak śladów wpływu tego przekładu na greckojęzyczną mainstreamową kulturę nieżydowską w wiekach poprzedzających powstanie chrześcijaństwa. Adresatami tego przedsięwzięcia okazali się raczej wyznawcy judaizmu, którym pomogło ono zachować łączność ze wspólnotą etniczną i religijną przy znaczącym nadwątleniu więzi kulturowych, zwłaszcza możliwości komunikowania się w języku hebrajskim czy aramejskim. Jednak, co trzeba podkreślić, nie zaprzestano tego dzieła i tłumaczono dalsze teksty, które w judaizmie, a przynajmniej w niektórych jego odmianach (faryzeizm, esenizm) cieszyły się autorytetem jako pochodzące od Boga: mówiących o postaciach prorockich (księgi związane z prorokami wcześniejszymi) i zawierających mowy przypisywane prorokom (prorocy późniejszych). Może więc jest to przekład, który miał na celu ubogacenie kultury posługującej się językiem wyjściowym elementami kultury języka docelowego?

Funkcjonowanie Logosu w najstarszych greckich przekładach biblijnych może być dobrym kontekstem do szukania odpowiedzi na to pytanie.

Co było Septuagintą?

Józef Flawiusz, relacjonując dzieje powstania greckiego przekładu pism Judejczyków, każe bibliotekarzowi aleksandryjskiego Muzejonu, Demetriuszowi z Faleronu, zwrócić się do Ptolemeusza II: „również u Judejczyków są dzieła traktujące o ich prawach, godne uwagi i nadające się do księgozbioru królewskiego” (*Dawne dzieje Izraela* XII,2,[1],14), a przedstawiciel aleksandryjskich Żydów, Arysteasz, mówi do króla, że by zadośćuczynić jego życzeniu, Żydzi podejmują inicjatywę „przekładu prawodawstwa Judejczyków” (*Dawne dzieje Izraela* XII,2,[2],20). Jest to inicjatywa, która z jednej strony ma służyć wspólnocie Żydowskiej, ponieważ Arysteasz wywodzi z niej postulat unormowania stosunków prawnych tej grupy jako ludzi wolnych. Z drugiej jednak żydowski historyk widzi w tym przedsięwzięciu nadzieję, że powstanie dzięki niemu forma judaizmu, która będzie do pogodzenia z innymi, bardziej popularnymi religiami ówczesnego świata. Świadczy o tym gra słów, jaka pojawia się w tekście: Bóg słusznie nazywany jest „przez nas” Zeusem (*Zēna*; ζῆνα), ponieważ „tchnie On życie (*zēn*; ζῆν) we wszelkie istoty” (XII,2,[2],22). Jest to (oryginalny, pochodzący od Józefa Flawiusza?) wkład do tego, co w tej materii mówi anonimowe pismo znane jako *List Pseudo-Arysteasza*, w którym mówi się: „tego stróża wszystkiego i stwórcę czczą, co wszyscy, my także, królu, zowiąc go inaczej Zeusem (*zēna kai dia*; ζῆνα καὶ δια). Tak zaś stosownie pierwsi [ludzie] zaznaczyli, że przez którego ożywiane jest (*zōopoiountai*; ζωοποιουῦνται) wszystko i się staje, temu przypada wszystko prowadzić i wszystkim rządzić” (nr 16, przekład M. Wojciechowski). Józef Flawiusz

skorzystał więc z argumentu językowego, który udoskonalił od strony formalnej, ale przypisanie JHWH imienia Zeusa to inicjatywa, która wyszła od autora *Listu Pseudo-Arysteasa*, który przypisuje Bogu Judejczyków dwa imiona najważniejszej postaci mainstreamowego grecko-rzymskiego panteonu. James H. Charlesworth daje przekład Zeus and Jove, tenże [red.], *The Old Testament Pseudepigrapha*, Peabody: Hendrickson 2009, t. 2, s. 13).

Septuaginta rozumiana jako przekład Pięcioksięgu otworzyła przez wprowadzenie do tekstu biblijnego greckich kategorii filozoficznych, drogę do mówienia o Logosie w przekładach greckich innych pism świętych judaizmu

Jest to bardzo śmiały zabieg, który może wręcz szokować swą odwagą, ale jest on osadzony w tradycji Septuaginty, która autoprezentację Boga w Wj 3,13-16 tak przedstawia, by „połączyć biblijną teologię i ontologię grecką” (A. Le Boulluec, P.

Sandevoire, *L'Exode* [La Bible d'Alexandrie 2], Paris: Éditions du Cerf 1989, s. 92). Pojawia się bowiem w greckiej wersji Wj 3,14 określenie Boga „będący” (*ho ōn*) jako orzecznik orzeczenia imiennego w zdaniu „Ja jestem Będący”. Jest to konstrukcja zupełnie inna od występującej w tekście hebrajskim, a tworzona przez dwa zdania proste ograniczone do samych orzeczeń we względnym zdaniu złożonym („Jestem, który jestem”). W *Targumie Neofiti* ów orzecznik jest rozwinięty w sposób, który podkreśla stwórczą moc mowy Bożej. Warto podkreślić, że chodzi właśnie o akt mowy, nie zaś „słowo”. Imieniem Boga w tradycji targumicznej jest „Pan Bóg ojców waszych”. W podobnym kierunku, o

ile można to stwierdzić w oparciu o zachowane fragmenty, poszedł też aleksandryjski dramatopisarz żydowskiego pochodzenia, Ezechiel zwany Tragikiem (*Exagōē* fr. IX). Jest to wyraźnie różne podejście niż w Septuagincie, która koncentruje się istnieniu Boga, a nie na Jego działaniu (np. stwórczym). Tak więc Septuaginta rozwija myśl tekstu biblijnego w kierunku interpretacji odwołującej się do myśli greckiej. Poświadcza to odczytanie greckiej wersji Wj 3,14 przez Filona z Aleksandrii, który w *Quod Deterius Potiori Insidiare Soleat* 44,160, widzi zdanie „Ja jestem będący” jako podstawę rozważań o metafizycznym statusie cnót Bożych. W *De Somniis* I,40,231 interpretacja Wj 3,14 oparta jest natomiast na powiązaniu istnienia ludzkiego z istnieniem Boga. W *De Mutatione Nominum* 2,11 zaś interpretuje je przez zdanie: „moją naturą jest bycie, nie zaś bycie opisywanym przez imię”. W *De Abrahamo* 10,51 nawiązuje natomiast do Wj 3,15, gdzie tekst hebrajski zaczyna wypowiedź Boga do Mojżesza, w której podaje On swe imię, od tetragramu JHWH, a Septuaginta tłumaczy ten kluczowy termin przez „Pan” (*kyrios*). Filon rozwija w swej interpretacji myśl o nieopisywalności istnienia Boga i zbędności imienia Bożego. Odczytał on i w pełni wyeksploatował metafizyczny kierunek, jaki Wj 3,14 nadał przekład grecki. Jednak Pięcioksiąg w greckiej wersji nie dostarcza nam materiału do rozważań o Logosie. Filon w analizie Rdz 1 znajduje materiał do mówienia o Logosie Bożym, jako czynnika istotnym w dziele stwórczym (np. *De Opificio Mundi* 5,20 czy 6,24). Możemy więc powiedzieć, że Septuaginta rozumiana wąsko (jako przekład Pięcioksięgu) otworzyła przez wprowadzenie do tekstu biblijnego greckich kategorii filozoficznych, drogę do mówienia o Logosie w przekładach greckich innych pism świętych judaizmu, które należą do Septuaginty rozumianej szerzej.

Prorocy przemawiają po grecku

Greckie wersje proroków powstawały w różnych czasach i w różnych kontekstach, co odróżnia je od jednolitego warsztatowo i ideologicznie greckiego Pięcioksięgu. Przyjmuje się, że przekłady ksiąg prorockich, powstały później niż Pięcioksiąg i niekoniecznie w Aleksandrii. Księga Izajasza to raczej dorobek pracy środowiska palestyńskiego, ale Zwój Dwunastu Proroków zdradza jednak ślady wpływu środowiska egipskiej metropolii (Jennifer M. Dines, „The Minor Prophets”. W: James K. Aitken [red.], *Companion to the Septuagint*, London: Bloomsbury T&T Clark 2015, s. 438-455, zwł. s. 441). Teren, na który wchodzimy, jest więc niestabilny. Kroki trzeba na nim stawiać ostrożnie i nie spieszyć się z wyciąganiem wniosków, zwłaszcza jeśli wykraczają one poza sam tekst.

Charakterystyczną dla znacznej grupy tekstów ze zbioru zwanego w judaizmie Zwojem Dwunastu jest formuła wstępna rozpoczynająca księgę przypisywaną danemu prorokowi. Cały zwój zaczyna się zarówno w Tekście Masoreckim (hebrajskim), jak i w kodeksach greckich od Ozeasza, choć dalsze elementy zbioru są ułożone w różnej kolejności w obydwu wersjach językowych. Ta formuła początkowa brzmi: „Słowo Pana (czyli po hebr. *dəbar JHWH*, a po gr. *logos kyriou*) zostało sprawione (czyli ktoś sprawił, że się stało) (gr. *egenēthen*) dla Ozeasza”. W Księdze Micheasza incipit brzmi podobnie: „I stało się (gr. *egeneto*) słowo Pana dla Micheasza”. Stronę bierną (jak w Oz 1,1) znajdziemy jeszcze w Jl 1,1, Sof 1,1, a stronę zwrotną (jak w Mi 1,1) w Jon 1,1, Ag 1,1. Ten ostatni tekst ma ciekawą cechę specyficzną. Prorok nie jest w nim bowiem tym, do którego przychodzi czy zwraca się słowo, gdyż tę rolę pełni Zorobabel syn Szealtiel, ale dzieje się to dzięki działaniu (dosł. „za pomocą ręki”) proroka Aggeusza. Zwrot ten pojawia się także w zbiorze Proroków wcześniejszych w 1 Krl 12,22, gdzie tekst hebrajski ma nieco inny układ, niż formuła, o której mowa,

a grecki daje standardową wersję „słowo Pana stało się dla Szemajasza, człowieka Bożego”. Ta formuła wstępna pokazuje słowo jako podmiot (przynajmniej gramatyczny) działający, czynny. Nie jest to ujęcie bezalternatywne, ponieważ w Am 1,1 mówi się o słowach Amosa zawierających relację z jego wizji, a w Ba 1,1 o słowach księgi, którą spisał Baruch.

W przekładach greckich ten sposób mówienia o Słowie Boga zdaje się rozszerzać zakres swego występowania, bowiem hebrajski incipit Jr, który brzmiał „Słowa Jeremiasza, syna Chilkiasza, spośród kapłanów w Anatot, w Ziemi Beniamina” przetłumaczono „Mowa Boga, która stała się dla Jeremiasza, syna Chilkiasza”.

Słowo Boga w Septuagincie nabiera cech podmiotowych i osobowych. Ma więc inny charakter niż Logos greckich filozofów

Ukazywanie Słowa Bożego jako podmiotu jest zbliżone do sposobu, w jaki wprowadza się w narracjach biblijnych nową postać: Wyrażenie

„stał się człowiek” pojawia się w Rdz 2,7, gdzie mówi się o Adamie, że stał się istotą żywą. Podobnie też wprowadza się bohaterów opowiadania w Sdz 13,2; 19,1 i 1 Sam 1,1, a w Nowym Testamencie Jana Chrzciciela (J 1,6). Kolejnym krokiem upodmiotowienia Słowa jest tekst, który powstał w języku greckim i to stosunkowo późno, bo w czasach bliskich przełomu er (Mateusz Krawczyk, *Hipoteza zależności hipertekstualnej Listu do Rzymian od Księgi Mądrości* [Biblica et Theologica TNFS6], Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2020, s. 202-215). W Mdr 18,14-15 znajdujemy bowiem obraz Słowa Bożego

porównanego do wojownika, który atakuje swych wrogów siejąc spustoszenie. Słowo Boga więc w Septuagincie rozumianej szeroko, nabiera cech podmiotowych i osobowych. Ma więc inny charakter niż Logos greckich filozofów. Korzenie tej odmienności tkwią w tym, co nazwalismy już wcześniej biblijną teologią, która w pracy żydowskich tłumaczy splata się z inspiracjami filozoficznymi pochodzącymi od autorów piszących i myślących po grecku. Przekaz Bożej mądrości zawartej w dziejach nabiera cech osobowych, bo sposób objawienia się Boga jest osobowy. Choć przeczytać można, że „kategoria posłańca jedynie w sposób pośredni wiąże się z teologią Logosu, którą znajdujemy w Septuagincie (Damian Mrugalski, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2006, s. 117), to należy pamiętać, iż konstatacja ta wynika z założenia, że w przełożonych na grekę pismach świętych Judejczyków znajdziemy to i tylko to, co u greckich i hellenistycznych myślicieli. Tymczasem w samej Biblii Greckiej posłane przez Boga Słowo to Logos *par excellence*.

Logos chrześcijański Biblii Greckiej

Gdy czytamy w J 1,14, iż Słowo (*Logos*) stało się ciałem i pośród nas założyło swą siedzibę, to mamy do czynienia z tekstem, który zakorzeniony jest w tej tradycji przekładów i syntez międzykulturowych, którą nazywamy Septuagintą. Należy jednak podkreślić, że tak jak judaizm zhellenizowany, chrześcijaństwo nie jest zwykłym użytkownikiem dorobku zawartego w materiale wyjściowym, jaki odziedziczyło. Jego własne orędzie, które zawiera się w osobie Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego, okazuje się czynnikiem, który rozpiera ramy zastanej kultury, uczy zastane pojęcia trudnej sztuki wyrażania nowych treści. Hellenizowanie myśli biblijnej nie jest

kompromisem orędzia biblijnego z kulturą głównego nurtu, ale istotną (zwłaszcza z chrześcijańskiej perspektywy) fazą jego rozumienia i wewnętrznego rozwoju. Chrześcijański Logos, którego Bultmann próbował wywieść od Mandejczyków czy z innych form gnozy, ma swe korzenie w zbawczym i objawiającym działaniu Boga, a swój ostateczny kształt osiąga w Jezusie Chrystusie.

O. Waldemar Linke CP



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego