

GOŚCIWIT MALINOWSKI

Uniwersytet Wrocławski

GENEZA PIĘCIOKSIĘGU MOJŻESZOWEGO

Jeśli uznać Biblię za najbardziej wpływową książkę w historii ludzkości, to Pięcioksiąg Mojżeszowy śmiało można traktować jako jej najważniejszą część. Opis stworzenia świata, przymierza Boga z narodem wybranym, Prawo zwięźle przedstawione w Dekalogu — pięć ksiąg Tory stanowi najważniejszą część Tanachu, Biblii hebrajskiej. Także dla wszystkich denominacji chrześcijańskich są to księgi objawione Starego Przymierza, *Testamentum Vetus*, w skład którego wchodzi w różnych tradycjach kanonicznych także księgi dla judaizmu apokryficzne. Z kolei Samarytanie uznają za kanoniczny wyłącznie Pięcioksiąg, uważając Proroków (*Newi'im*) i Pisma (*Ketuwim*) za apokryfy. Także islam, najmłodsza z religii odwołujących się do tradycji Abrahama, uważa Torę (*at-Tawrat*) za słowo Boże objawione Mojżeszowi i otacza równym szacunkiem, co Psalmy (*az-Zabur*) objawione Dawidowi i Ewangelię (*al-Indżil*) przekazaną Jezusowi. Jeśli jednak o okolicznościach powstania Ewangelii wiemy dziś bardzo dużo (uznaje się historyczność ich autorów i większość tradycji na ich temat, ich powstanie datuje się na lata 65–110, nie kwestionuje się, że zostały oryginalnie spisane w języku greckim), o tyle z Pięcioksięgiem Mojżeszowym sytuacja ma się zupełnie inaczej. Czy możemy przyjąć, że jego autorem był Mojżesz, czy może Pentateuch jedynie traktuje o czasach Mojżesza? Kiedy i jak spisano po raz pierwszy znany nam dziś tekst Pięcioksięgu? I w jakim języku?

1. Mojżesz autorem Pięcioksięgu?

Mojżesz jest bohaterem czterech ksiąg Pentateuchu, jedynie pierwsza z nich, Genesis, traktuje o czasach patriarchów przed jego narodzinami. Skąd zatem się wzięło założenie, że Pięcioksiąg Mojżeszowy to dzieło Mojżesza, nie zaś o Mojżesz-u? Najstarsze pisma judaistyczne i chrześcijańskie nie zajmują się w ogóle kwestią autorstwa Pięcioksięgu, poprzestając na skonstatowaniu oczywistego faktu, że zawiera on Prawo Mojżeszowe. Nawiązania do Prawa (np. Łk 2,22: κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως) znajdują się w Księdze Jozuego, w Księgach Królewskich, Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza, Daniela, a także w Ewangeliach i w Dziejach Apostolskich. Najczęściej wspomina się tam Mojżesza jako prawodawcę, który „powiedział” (Mt 22,24: εἶπεν), „zaznaczył” (Łk 20,37: ἐμήνυσεν); „rozkazał” (Mk 1,44: προσέταξεν); „kazał” (Mt 19,7: ἐνετείλατο), „pozwolił” (Mt 19,8: ἐπέτρεψεν), ale także „napisał” (Mk 12,19: ἔγραψεν)¹. U ewangelistów pojawiają się także sformułowania, które można interpretować już jednoznacznie jako odwołanie nie tyle do Prawa samego w sobie, ile do księgi to Prawo zawierającej, jak np. J 1,45: Ὁν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ — „o którym pisał w Prawie Mojżesz”, czy Mk 12,26: οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάλτου πῶς εἶπεν αὐτῷ ὁ θεὸς λέγων — „czyż nie czytaliście w księdze Mojżesza o krzaku? Gdzie Bóg mówi [...]”, co jest nawiązaniem do Księgi Wyjścia 3,2–6.

W samym Pięcioksięgu (LXX) znajdujemy miejsca, które przekazują nam *explicit*, że Mojżesz spisywał Prawo:

— Wj 24,4:

„Wtedy Mojżesz spisał wszystkie słowa Jahwe”;

καὶ ἔγραψεν Μωϋσῆς πάντα τὰ ῥήματα κυρίου,

— Wj 34,28:

„A na tablicach wypisał słowa Przymierza — Dziesięć Słów”;

καὶ ἔγραψεν τὰ ῥήματα ταῦτα ἐπὶ τῶν πλακῶν τῆς διαθήκης, τοὺς δέκα λόγους,

— Pwt 31,9:

„Mojżesz spisał to Prawo i dał je kapłanom — potomkom Lewiego”;

Καὶ ἔγραψεν Μωϋσῆς τὰ ῥήματα τοῦ νόμου τούτου εἰς βιβλίον καὶ ἔδωκεν τοῖς ἱερεῦσιν τοῖς υἱοῖς Λευι,

— Pwt 31,24-26:

„Kiedy Mojżesz ukończył wpisywanie słów tego Prawa do księgi, wydał takie polecenie Lewitom, noszącym Arkę Przymierza Jahwe: Weź księgę tego Prawa [...]”;

¹ Wszystkie cytaty pochodzą z Biblii poznańskiej.

Ἦνίκα δὲ συνετέλεσεν Μωυσῆς γράφων πάντας τοὺς λόγους τοῦ νόμου τούτου εἰς βιβλίον ἕως εἰς τέλος, καὶ ἐνετείλατο τοῖς Λευίταις τοῖς ἀφουσιῖν τὴν κιβωτὸν τῆς διαθήκης κυρίου λέγων Λαβόντες τὸ βιβλίον τοῦ νόμου τούτου [...].

Mojżesz spisał także inne teksty, nie tylko Prawo:

— Pwt 31,22:

„I napisał Mojżesz tę pieśń dnia tego i nauczył jej synów Izraela”;
καὶ ἔγραψεν Μωυσῆς τὴν ᾠδὴν ταύτην ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἐδίδασκεν αὐτὴν τοὺς υἱοὺς
Ισραηλ,

— Wj 17,14:

„Wtedy Jahwe przemówił do Mojżesza: Wpisz to na pamiętkę do księgi i utwierdź w pamięci Jozuego, gdyż wymażę zupełnie ze świata pamięć o Amalekitach”;
εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωυσῆν κατάγραφον τοῦτο εἰς μνημόσυνον ἐν βιβλίῳ καὶ δὸς εἰς τὰ
ὦτα Ἰησοῦ ὅτι ἀλοιφῆ ἔξαλείψω τὸ μνημόσυνον Ἀμαληκ ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανόν.

Nie może zatem dziwić, że z samych przepisów Prawa, które zostało spisane w Pięcioksięgu, autorstwo Mojżesza rozszerzono na cały Pięcioksiąg w takiej postaci, w jakiej został on spisany i przekazany do naszych czasów. Teza, że Mojżesz był autorem znanego nam tekstu Tory, została jednoznacznie sformułowana dopiero w Talmudzie babilońskim (200–500 r. n.e.), można jednak z powodzeniem założyć, że była to teza doskonale wpisująca się w intelektualną potrzebę ówczesnych Żydów i chrześcijan, by przypisać autorstwo doniosłego tekstu wybitnej postaci historycznej (oczywiście w ówczesnym rozumieniu historyczności). Ten sam mechanizm zadziałał w przypisaniu Psalmów królowi Dawidowi, Pieśni nad Pieśniami Salomonowi, Listu do Hebrajczyków św. Pawłowi czy rozlicznych apokryfów różnym prorokom i apostołom.

Ponieważ jednak Tora jest natchnionym słowem Bożym, powstała kwestia, jak słowo to zostało przez Mojżesza spisane. Jak dokonała się jego transmisja od Boga na tablice czy też na zwój? Żydowska tradycja od II wieku n.e. utrzymuje, że Mojżesz otrzymał na górze Synaj także ustny przekaz od Boga. Oba przechodzą z pokolenia na pokolenie: Tora w formie spisanej oraz Tora przekazywana ustnie w nauczaniu rabinów (*Tora szebe' al pe*). W takiej sytuacji treść Pięcioksięgu byłaby tylko częścią przesłania, które z jakiegoś powodu zostało zredagowane i spisane przez Mojżesza. Tego rodzaju pogląd jest jednak całkowicie odrzucany przez chrześcijan, a także przez karaimów kontynuujących tradycje saduceuszów.

Tradycja żydowska różniła się także co do kwestii sposobu przekazania Tory Mojżeszowi. Zagadnienie to poruszono w Talmudzie, gdzie czytamy:

„Abaje [zm. 339] zapytał Rabbaha [bar Nachmani, ok. 270–330]: Czy jest dozwolone robić wypisy ze zwoju dla dzieci, by się z tego uczyły? — To jest jednakowy problem dla tego, kto zakłada, że Tora została przekazana zwoj po zwoju, i dla tego, kto utrzymuje, że została przekazana w całości” (*Mas Gittin*, 60a).

Rabbi Jochanan bar Nafcha (zm. 279) i rabbi Bana’ah (III w.) zakładali, że Tora została przekazana jako ciąg małych zwojów, zwoj po zwoju, co może być jakąś daleką zapowiedzią teorii dokumentarnej, natomiast rabbi Szymon bar Lakisz, że od razu w całości.

Każdemu wnikliwemu czytelnikowi Pięcioksięgu rzucały się jednak w oczy sprzeczności i niekonsekwencje w tekście, które skłaniały do wątpliwości, czy Mojżesz jest autorem wszystkiego, co znajdujemy obecnie w Pięcioksięgu. Już rabbi Jehuda bar Ilaj (II w.) zakładał, że ostatnie zdania Pięcioksięgu (Pwt 34) pochodzą od Jozuego, z czym jednak nie zgadzał się rabbi Szymon bar Jochaj (koniec I w. n.e.). Wyjaśnienia tych rozbieżności tradycja rabiniczna doszukiwała się w fakcie zredagowania Tory przez Ezdrasza (ok. 440 r. p.n.e.), który w ten sposób miał wpłynąć na kształt znanego nam dziś tekstu. Ezdrasz odczytywał publicznie Księgę Prawa przed ludem (Ne 8,3), nie ma jednak żadnego jednoznacznego dowodu, by miał dokonywać prac redakcyjnych nad Pięcioksięgiem.

Wysunięta w tradycji koncepcja, że to Ezdrasz odpowiada za rozliczne *post-Mosaica* (jak Pwt 34) oraz *a-Mosaica*, czyli niekonsekwencje, powtórzenia i dublety, różnice stylistyczne w obrębie Pięcioksięgu, została podjęta przez nowożytnych badaczy, którzy jak Thomas Hobbes (1588–1679) w *Lewiatanie* (1651) krytycznie podchodzili do Pentateuchu. I tak Richard Simon (1638–1712) w swym dziele *Histoire critique du Vieux Testament* (1680) uznawał, że ostateczny kształt nadał Pięcioksięgowi Ezdrasz, który pracował na materiałach Mojżesza. Inny uczoney, Jean Astruc (1684–1766), przyjmując wnioski Simona, bronił jednak nadal tezy o Mojżeszowym autorstwie Tory i zakładał, że to właśnie Prorok był autorem całości, którą spisał, posługując się dwoma głównymi wcześniejszymi źródłami i dziesięcioma drugorzędymi.

2. Kiedy spisano Pięcioksiąg?

Owe pierwotne analizy biblijne dokonywały się jednak niejako w przestrzeni pozahistorycznej. Oczywiście nie brakuje w Pentateuchu danych chronologicznych i już w starożytności uczeni kronikarze dopasowywali względną chronologię biblijną do obiektywnej chronologii swoich czasów. Zgodnie z Torą Mojżesz miał żyć 120 lat (Pwt 34,7), co wedle *Seder Olam Rabbah*, kroniki z II wieku n.e., przypadać miało na lata 2368–2487 od stworzenia świata, odpowiadające latom

1393–1273 przed naszą erą, czyli ustaloną przez Dionizjusza Małego datą narodzin Chrystusa. Św. Hieronim za Euzebiuszem (380/381) datuje życie Mojżesza na lata 1592–1472 p.n.e., a James Usher (1681–1656), anglikański biskup Armagh, będący dziś uosobieniem nowożytnego literalnego odczytania Biblii — na lata 1571–1451 p.n.e. Mimo jednak zaopatrzenia historii starożytnego Izraela w dokładne, niekiedy nawet dzienne daty epoka nowożytna do końca XVIII wieku nie dysponowała żadnymi innymi źródłami na temat starożytności niż Biblia i literatura antyczna.

Dopiero odkrycie cywilizacji egipskiej i mezopotamskiej w XIX wieku, a w XX syryjskiej i hetyckiej umożliwiło wydobycie Pentateuchu z zaopatrzonej w daty, jednak beczasowej przestrzeni mitycznej i umieszczenie go na gęstniejącym od faktów, realnym tle historycznym. Wyjście z Egiptu nie mogło się odbyć w ahistorycznych czasach faraona, musiało zostać dopasowane do naszej wiedzy historycznej, do chronologii ustalonej na podstawie lat panowania egipskich faraonów i listy królów mezopotamskich. I tak Edwin Thiele zaproponował, by Exodus i wędrówkę przez pustynię umieścić mniej więcej w latach 1450–1400 p.n.e., co odpowiadałoby z grubsza chronologii chrześcijańskiej, większą popularność zyskała jednak hipoteza Williama F. Albrighta, datująca Wyjście i ostatnie lata życia Mojżesza na lata ok. 1250–1200 p.n.e. (w nawiązaniu m.in. do znanej steli Merneptaha z 1209/1208 r. p.n.e.).

Pogłębianie znajomości historii starożytnego Bliskiego Wschodu sprawiło, że tradycyjni poglądy zakładający, że Tora została stworzona pomiędzy 1446 a 1406 rokiem p.n.e. (jedna z możliwych dat dopasowania chronologii biblijnej do obiektywnej), a pozostałe księgi biblijne pomiędzy 1400 a 400 rokiem p.n.e., był nie do obronienia.

Stare spostrzeżenia na temat niejednorodności tekstu Pięcioksięgu Julius Wellhausen (1844–1918) postanowił skonfrontować z nowo pozyskanymi źródłami na temat historii Bliskiego Wschodu oraz modnymi koncepcjami naukowo-filozoficznymi swoich czasów: heglizmu oraz ewolucjonistycznego darwinizmu. W swych dwóch pracach: *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (1876) i *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1883, drugie wydanie pierwszego tomu *Geschichte Israels* z 1878 r.), Wellhausen przedstawił tezy ewolucji religii jahwistycznej oraz założenie tzw. teorii źródeł, dokumentarnej (*Neuere Urkundenhypothese, documentary hypothesis*). Zgodnie z jej założeniami Pięcioksiąg powstał z następujących czterech niezależnych dokumentów:

- J — tzw. Jahwista (850–800 r. p.n.e.),
 E — Elohista (do 750 r. p.n.e.²),
 D — Deuteronomista (reformy Jozajasza do 621 r. p.n.e.),
 P — źródło kapłańskie (do 458 r. p.n.e.).

Mielibyśmy zatem do czynienia ze źródłami powstałymi pomiędzy 900 a 550 rokiem p.n.e., zredagowanymi ok. 450 roku p.n.e. W tej zlaicyzowanej, odrzucającej Boże natchnienie, ewolucjonistycznej teorii Mojżeszowe autorstwo Tory zostaje kompletnie odrzucone, przetrwała natomiast sięgająca Talmudu wiara w redakcję Ezdrasza.

W miarę postępu badań nad Biblią nie dało się nie zauważyć, że teoria źródeł nie potrafiła wypracować spójnego i wiarygodnego modelu powstania tekstu Pięcioksięgu, że wnioski płynące z analizy tekstu biblijnego wykraczają poza zarysowane ramy czterech absolutnie hipotetycznych źródeł.

Próbę modyfikacji tego modelu podjęło w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku wielu uczonych, z których wspomnieć należy dwóch. Rolf Rendtorff (ur. 1926) w książce *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (1977) zwrócił uwagę na strukturę narracyjną i ożywił dawny model fragmentaryczny³ (*theory of „complexess of tradition”*), w myśl którego Tora jest produktem powolnego przyrostu fragmentarycznych tradycji w latach 850–550 p.n.e., przybierając końcową formę ok. 450 roku p.n.e. Rozwinięciem badań szkoły Rendtorffa może być praca zbiorowa *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (2006).

Z kolei John Van Seters pracą *Abraham in History and Tradition* (1975) ożywił model suplementarny⁴, wedle którego Tora została stworzona jako łańcuch autorskich rozwinięć oryginalnego dokumentu źródłowego, zwykle identyfikowanego jako J lub P, głównie w VII i VI wieku p.n.e., w okresie przedperskim, by ostateczną formę osiągnąć ok. 450 roku p.n.e. W późniejszej pracy *In Search of History* (1983) Van Seters zauważa, że Biblia ma charakter nie historyczny, lecz historiograficzny, i że znajduje paralele w historiografii mezopotamskiej (kroniki z okresu neobabilońskiego), a także w greckiej (nacisk na eponimy, aitiologie, historie o wynalazcach, historia budowana wokół genealogii, paralele D i *logoi* Herodota). W kolejnej pracy *Prologue to History* (1992) Van Seters wykazuje zbieżność J z greckimi opowieściami o gigantach, według niego tablica narodów przypo-

² Daty dopracowane przez kontynuatorów idei Wellehausena, on sam dla tych dwóch pierwszych źródeł zakładał datowanie o 100 lat wcześniejsze.

³ Hipoteza fragmentaryczna sięga prac Alexandra Geddesa (1737–1802) i Johanna Severina Vatera (1771–1826)

⁴ Tzw. *Ergänzungshypothese* Wilhelma Martina Leberechta de Wette’a (1780–1849).

mina hezjodejski katalog kobiet, a z kolei opowieść o potomkach Adama i o Noem — mezopotamskie antykwaryczne zainteresowanie potopem i czasami przedpotopowymi. Van Seters dostrzega greckie wpływy Hekatajosa z Miletu i Herodota, ale nie radzi sobie z wyjaśnieniem sposobu ich transmisji, skoro przed IV wiekiem p.n.e. nie było żadnego poświadczanego kontaktu Greków i Żydów. Propozycja uznania Fenicjan za pośredników pod koniec VI wieku nie ma śladu dowodu ani *ex silentio*, ani ze znanej nam fenickiej historiografii (Filon z Byblos). Van Seters nie objaśnia też, jak Żydzi mieliby zaadaptować klinowe teksty mezopotamskie (choć tu można jednak założyć możliwość istnienia silnego ruchu tłumaczeniowego skrybów znających zarówno aramejski alfabetyczny, jak i akadyjski klinowy, co jest potwierdzone dla epoki perskiej przez inskrypcję Dariusza w Behistunie)⁵.

Niezaprzeczną zasługą Van Setersa jest wyszczególnienie paraleli grecko-biblijnych. Wraz z rozwojem badań nad związkami archaicznej literatury greckiej z literaturami starożytnego Bliskiego Wschodu paralele te objaśnia się jako wspólne dziedzictwo dawniejszej literatury tak u Greków w wiekach VIII–V p.n.e., jak i w Pentateuchu skomponowanym w okresie od VII do V wieku, jednak na podstawie źródeł nawet z XII wieku p.n.e.⁶ Może jednak paralele te dałoby się objaśnić w inny, bardziej bezpośredni sposób?

G. Garbini (*History and Ideology in Ancient Israel*, 1988) proponuje modyfikację teorii Van Setersa, zamiast Fenicjan typując jako pośredników Filistynów. Tradycje Abrahama łączy z babilońskim Nabonidem (VI w.). Zwracając uwagę na wzmianki Arystobulosa (ok. 150 r. p.n.e.) oraz *List Arysteasa*, które nawiązują do wcześniejszych niedoskonałych wersji Pentateuchu, oraz na fakt, że w Arystobulosowym streszczeniu historii Izraela brakuje jakiegokolwiek aluzji do Genesis, Garbini zakłada, że Księga Rodzaju mogła zostać zredagowana dopiero w tym czasie, kiedy dokonywał się przekład na grecki, czyli Septuaginta, co on uważa za kolejną, nową redakcję Pentateuchu.

Spostrzeżenie to stanowi krok w stronę tzw. *minimalizmu biblijnego*, tj. założenia, że Tora została skomponowana w okresie hellenistyczno-hasmonejskim, ok. 300–140 roku p.n.e. Jego przedstawiciele, określani jako szkoła kopenhaska (*Københavnsskolen*, *The Copenhagen School*) bazują na świadectwach archeologicznych, jak Thomas L. Thompson, którego praca *The Early History of the Israelite People: From the Written and Archaeological Sources* (1993) jest pierwszą historią południowej Syrii opartą wyłącznie na materiale archeologicznym — bez da-

⁵ O roli języka i pisma aramejskiego w jej tworzeniu: zob. C.H. Bae, *Comparative Studies of King Darius's Bisitun Inscription*. Cambridge (MA) 2001.

⁶ Por. M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*. Tłum. M. Filipczuk, T. Polański. Kraków 2008, s. 150.

nych biblijnych, które uczyony traktuje jako tradycje folklorystyczne. W innej pracy, *The Bible in History: How Writers Create a Past* (1999), wyznacza jako datę powstania Biblii końcówkę okresu perskiego po 450 roku p.n.e. i okres hellenistyczny do połowy II wieku p.n.e. — powstania Machabeuszów. Inny jej przedstawiciel, Niels Peter Lemche, w pracy *The Old Testament — A Hellenistic Book?* (1993)⁷ — zwraca uwagę na niezwykle ważną rolę powygnaniowego środowiska mezopotamskiego w procesie tworzenia Biblii.

W odróżnieniu od poprzednich teorii minimalizm biblijny odrzuca wszelkie założenia *a priori*, gdy wszystkie poprzednie hipotezy są *de facto* jedynie próbą zmodyfikowania pierwotnego stanowiska, że Pięcioksiąg Mojżeszowy jest dziełem Mojżesza i że na jego ostateczny kształt miał wpływ Ezdrasz. Wellhausenowskie usunięcie Mojżesza, proroka i autora, poza nawias historii skutkuje stworzeniem „Mojżesza” jako starożytnych źródeł, korzystających z jeszcze bardziej starożytnych źródeł, formujących w postaci tradycji i transmisji to, co znamy obecnie jako Pięcioksiąg. Celem tych hipotez jest więc po zastosowaniu krytycznych metod niejako obrona stanowiska, że taki „Mojżesz” jest autorem Tory.

Do jakich jednak wniosków można by dojść, gdyby odrzucić wszelkie założenia *a priori* i przyjąć, że Pięcioksiąg Mojżeszowy jest niczym innym jak tekstem literackim o Mojżeszu, i zastosować do jego krytyki te same metody badawcze jak do każdego innego dzieła literackiego, a nie specjalne metody tzw. krytyki biblijnej? Amerykański uczyony Russell E. Gmirkin w swej książce *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus: Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch* (New York – London 2006) proponuje zastosowanie do badań nad Torą najzwyczajniejszej, znanej od dawna metody krytyki źródeł, pozwalającej ustalić *terminus ad quem* i *post quem* (*a quo* w terminologii Gmirkina) powstania dzieła.

Terminus ad quem to najdawniejszy dowód istnienia tekstu. Może nim być realnie istniejący manuskrypt, kopia oryginału lub jakiejś archetypicznej dla danego dzieła formy. W przypadku tekstów starożytnych zazwyczaj jest to jednak najstarszy cytat tekstu lub świadectwo o nim w innym datowanym utworze, gdyż dystans między powstaniem dzieła a jego najstarszym materialnym zabytkiem nierzadko przekracza 1000 lat. *Terminus post quem* z kolei ustalamy za pomocą cytatów w tekście z najpóźniej datowanych wcześniejszych utworów lub z nawiązań do wydarzeń historycznych.

Gmirkin zwraca uwagę na różnicę między klasyczną krytyką źródeł a biblijną krytyką źródeł. Ta ostatnia zwykła wyodrębnić hipotetyczne źródła w tekście biblijnym (np. J, E, D i P w teorii dokumentarnej). Tego typu krytyka została od-

⁷ N.P. Lemche, *The Old Testament — A Hellenistic Book?* „Scandinavian Journal of the Old Testament: An International Journal of Nordic Theology” 1993, t. 7, nr 2, s. 163–193.

rzucana w klasycznej krytyce źródeł, która opiera się na faktach, a nie na hipotezach. Ta hipotetyczność mogłaby przypominać nadużycia tzw. „szukania źródeł” (*Quellenforschung*) z przełomu XIX i XX wieku, obecnie zarzuconego i będącego niejednokrotnie obiektem kpiny z dokonań filologów owego złotego, bądź co bądź, okresu badań nad tekstem. Specyfika krytyki biblijnej wychodzi z założenia *a priori* starożytności tekstów biblijnych, nie ma na to jednak żadnych namacalnych dowodów.

Przyjrzyjmy się dla przykładu najstarszym fizycznym zabytkom poświadczającym istnienie Pentateuchu. Hebrajski tekst masorecki, uznawany obecnie za oryginał, do którego najczęściej odnoszą się bibliści, poświadczony jest dopiero w X wieku n.e. Najstarsze są *Codex Aleppensis* (ok. 920) i *Codex Leningradensis* (1008), starszy od nich *Codex Cairensis* (895) znany jest fragmentarycznie. Znacznie starsze są więc rękopisy z tekstem greckim Septuaginty, bo z IV wieku n.e.: *Codex Vaticanus 1209* (ok. 325–350) i *Codex Sinaiticus* (ok. 330–360), a papirusy przechowujące strzępy tekstu pochodzą wręcz sprzed daty narodzenia Chrystusa: *Papyrus Rylands 458* (II w. p.n.e.), *Papyrus Fouad 266* (I w. p.n.e.). Nie tylko Septuaginta jest wcześniej poświadczona niż tekst masorecki, lecz także ewidentne przekłady: syryjska Peszitta — kodeks z V wieku (London, British Library, Add. 14425), łacińska Wulgata fragmentarycznie w *Codex Lugdunensis* (500 r. n.e.), cały *Codex Amiatinus* (pocz. VIII w. n.e.), a jedynie samarytański Pentateuch jest późniejszy, gdyż tzw. Zwój Abiszuy przechowywany w synagodze w Nablusie — mimo tradycji wiążącej go z prawnukiem Aarona — w rzeczywistości powstał w XII wieku. Starożytności tekstu hebrajskiego, niezależnie od tradycji pośredniej zawartej np. w Talmudzie, bronią pergaminowe zwoje z Qumran. Zawierają one przeszło 200 fragmentów rozlicznych ksiąg Starego Testamentu (w tym ponad 80 fragmentów Pentateuchu). I tu jednak wśród większości tekstów hebrajskich (z których 15 spisano archaicznym alfabetem paleohebrajskim podobnym do samarytańskiego) można znaleźć dziesięć greckich tekstów (głównie Pentateuch). Jednakże zwoje z Qumran datowane są na 150 rok p.n.e.–70 rok n.e., nie sięgają zatem nawet przed epokę hasmonejską. Z podobnego okresu może pochodzić tzw. *Nash Papyrus* — zbiór czterech papirusów pozyskanych w Egipcie w 1898 roku przez W.L. Nasha, pierwotnie datowanych na II wiek n.e., a obecnie przesuwanych nawet na II/I wiek p.n.e., lata ok. 150–100). Zawierają one modlitwę *Szema' Isra'el* oraz Dziesięć przykazań (Wj 20,2–17; Pwt 5,6–21), z których tekstu usunięto słowa „z domu niewoli” (zapewne z powodu faktu, że zwój ten powstał właśnie w Egipcie). Niezależnie od tego zachowany tekst wykazuje większe związki z Septuagintą niż z tekstem masoreckim.

Świadczenia archeologiczne z wykopalisk prowadzonych gruntownie w Egipcie, Judei i Mezopotamii od przeszło 200 lat dostarczają nam tysiące artefaktów związanych z historią domu Izraela przed epoką hasmonejską, przy czym jedynie dwa z nich mają jakieś odniesienia do tekstu Pentateuchu. Są to dwa srebrne amulety znalezione w Ketef Hinnom pod Jerozolimą w 1980 roku. Kilka wierszy pierwszego (KH 1): „wielki [który zachowuje] przymierze i łaska dla tego, kto kocha [Go] i zachowuje [Jego przykazania]” zestawia się z Wj 20,6; Pwt 5,10; 7,9, Dn 9,4; Ne 1,5. Na srebrnej blaszce drugiego z nich (KH 2) wypisano słowa: „Niech cię Jahwe błogosławi i strzeże. Niech Jahwe rozjaśni nad tobą swe oblicze i udzieli ci pokoju”. Mamy tu oczywiste nawiązanie do błogosławieństwa kapłańskiego (*Birkat kohanim*), znanego z Lb 6,24–26. Amulety te są datowane na ok. 600 rok (VII–VI w.) p.n.e. Sceptyczne stanowisko Johannesena Renza i Wolfganga Rolliga przesuwa-jące je na III/II wiek p.n.e. jest odrzucane. Powstaje pytanie, czy jednak paralela z Lb 6,24–26 stanowi dowód istnienia tekstu Pentateuchu w jakiejś formie, najpewniej Jozjaszowej, czy mamy do czynienia z oralną formułą błogosławieństwa? Wedle teorii Wellhausena Lb 6,24–26 należy do warstwy P, a więc powygnaniowej, która powinna być o 150 lat młodsza od amuletów. Biorąc więc pod uwagę funkcję, jaką pełnić ma amulet z zapisanymi na nim słowami, nie ma żadnych podstaw, by uważać go za odpis z istniejącego tekstu, lecz wypada uznać za zapis słów Tory ustnej, tradycyjnego błogosławieństwa, które z czasem trafi do zwoju Tory spisanej.

O wiele bardziej zastanawiające niż znalezienie srebrnych amuletów z paralelami do Tory jest brak jakichkolwiek odwołań do niej w korpusie przeszło osiemdziesięciu aramejskich listów dokumentujących losy żydowskiego garnizonu na Elefantynie w latach 494–400 p.n.e. Potwierdzają one wiarę w Ja’u (wraz z Anath, Bethem, Iszum i Herem), celebrowanie Święta Przaśników i Święta Paschy, uznanie autorytetu arcykapłana z Jerozolimy, brakuje natomiast najdrobniejszego cytatu z Biblii, choć są tam też teksty prawne, a co więcej, żaden ze 160 Żydów wspomnianych w listach nie nosi imienia znanego z Pięcioksięgu. Oczywiste jest, że gmina w Elefantynie powstała jeszcze przed czasami Ezdrasza, może nawet wraz z podbojem Egiptu przez Kambyzesa w 525 roku p.n.e., zastanawiające jest jednak, że aż do końca jej istnienia przypadającego grubo po reformach Ezdrasza nie ma w owych listach żadnych odwołań do Pentateuchu.

W takim stanie rzeczy za *terminus ad quem* powstania Pięcioksięgu służyłoby pierwsze świadectwo potwierdzające istnienie spisanej Prawa, a mianowicie *Ajgyptiaka* Hekatajosa z Abdery, powstałe w 320–300 roku p.n.e. Odpowiedni fragment zachował się u Diodora Sycylijskiego, który wspomina żydowskie księgi

Prawa, a cytowany fragment zdaje się pochodzić z Księgi Powtórzonego Prawa (DS 40,3,1–8). Gmirkin dowodzi jednak, że taka konkluzja jest błędna, ponieważ ów fragment Diodora pochodzi nie od Hekatajosa z Abdery, lecz od Teofanesa z Mytilene, piszącego w 62 roku p.n.e.

W takiej sytuacji za najstarsze świadectwo istnienia Pentateuchu pozostaje uznać ni mniej, ni więcej tylko grecki tekst Septuaginty, którego datowanie oparte na wiarygodnej, choć nie we wszystkich szczegółach, tradycji wskazuje na rok 270 p.n.e. (273–269) jako *terminus ad quem*. Nie posiadamy, co prawda, żadnego fizycznego zabytku Septuaginty równie starożytnego, jednak najstarsze papirusy oddziela od tej daty dystans nieco ponad 100 lat. A więc już niedługo po powstaniu Septuaginty tak wpływowe dzieło jak Pentateuch znajduje potwierdzenie w zabytkach, i to zarówno greckich, jak i hebrajskich, jeśli przyjmiemy wczesne datowanie *Papirusu Nasha*. Można to porównać z datowaniem najstarszych papirusów nowotestamentowych: P⁵² z tekstem Ewangelii św. Jana powstał ok. 125 roku; P⁹⁰, P¹⁰⁴ i P⁹⁸ (Ewangelia św. Jana i św. Mateusza oraz Apokalipsa) ok. 150 roku, czyli dystans jest tu jeszcze mniejszy: od 50 (a może nawet 25) do 100 lat. Wypływa to zapewne z faktu, że znamy znacznie więcej papirusów z II wieku n.e. niż z III–II wieku p.n.e., księgi Nowego Testamentu pełniły też nieco inną funkcję niż Septuaginta i służyły nie tylko Żydom, lecz wszystkim adeptom chrześcijaństwa. Nie zmienia to jednak faktu, że przy tak ważkim dziele jak Pięcioksiąg można by oczekiwać fizycznych śladów istnienia tekstów raczej w proporcjach zbliżonych do rozpowszechnienia Ewangelii czy Septuaginty niż dzieł literatury antycznej znanych z rękopisów spisanych dopiero wiele setek lat po powstaniu utworu literackiego.

Najbardziej nieoczekiwana dla zwolenników tradycyjnych teorii i hipotez o powstaniu Pięcioksięgu jest jednak nie *terminus ad quem* u Gmirkina, lecz zaproponowany przez niego *terminus post quem*. Wykazuje, że Septuaginta, czyli najstarsza uchwytna forma Pentateuchu, zawiera wyraźne literackie nawiązania do Berossosa i Manethona, dwóch lokalnych historyków piszących po grecku w epoce hellenistycznej. Berossos jest autorem dziejów Mezopotamii pt. *Babyloniaka*, napisanych na podstawie źródeł w piśmie klinowym w 278 roku p.n.e., Manethon — dziejów Egiptu pt. *Ajgyptiaka*, opartych na źródłach hieroglificznych, spisanych w 285–280 roku p.n.e.

Dowodem na to jest literacka zależność Księgi Rodzaju 1–11 od utworu *Babyloniaka* Berossosa (opis stworzenia, ciemność i wody, ogród Eden, wąż, lista przedpotopowych patriarchów, kulturowi bohaterowie, potop, Nimrod, budowa wieży Babel), natomiast Księgi Wyjścia od pisma *Ajgyptiaka* Manethona (Hyksosi oraz

nieczyści Egipcjanie). Co więcej, tablica narodów oddaje polityczne podziały Seleukidów i Ptolemeuszów po 278 roku, a przekleństwo Kanaana (Rdz 9,18–27) oddaje stan z końca I wojny syryjskiej (ok. 273–272). Postać Mojżesza została sportretowana na wzór Nektanebo II z legend egipskich z końca IV i początku III wieku. Exodus zawiera pewne fakty geograficzne z czasów po otwarciu ptolemejskiego kanału Nil — Morze Czerwone, czyli ok. 273 roku p.n.e.

Gmirkin dochodzi więc do wniosku, że całość hebrajskiego Pentateuchu została skomponowana ok. 273–272 roku p.n.e. przez żydowskich uczonych w Aleksandrii, co w tradycji zostało przekazane jako przełożenie Pentateuchu na grekę. Pentateuch hebrajski był tworzony w tym samym czasie, co grecki przekład w Aleksandrii, korzystano z zasobów biblioteki i współpracowano z uczonymi z Muzejonu. Należy zatem definitywnie odrzucić teorię dokumentarną. Natomiast inne fragmenty Biblii hebrajskiej, które odwołują się do Pentateuchu, pochodzą najpewniej również z III wieku p.n.e. lub z wieków późniejszych. Dotychczas uważano, że podobieństwa Pentateuchu i Manethona są dowodem polemiki Manethona ze źródłami żydowskimi, jest jednak odwrotnie: to Exodus polemizuje z Manethonem, a może wręcz jest reakcją na Manethona (ok. 285). Ponadto wszystkie zauważalne paralele mezopotamskie w Genesis pochodzą z Berossosa (278), którego *Babyloniaka* są bliższe tekstowi biblijnemu niż tabliczkom klinowym, a w tym przypadku nie sposób wyobrazić sobie jakiegokolwiek polemiki z literaturą żydowską.

Pentateuch stworzyli więc zdaniem Gmirkina w latach 273–272 p.n.e. żydowscy uczeni z dostępem do Biblioteki Aleksandryjskiej, co w przyszłości znalazło swe odbicie w legendzie o zespole siedemdziesięciu czy siedemdziesięciu dwóch tłumaczy. Możemy się oczywiście domyślać, na bazie jakich materiałów powstawała ich praca, nie ma jednak zdaniem badacza żadnych namacalnych tekstów wcześniejszych od Septuaginty ani greckich, niepełnych i niedoskonałych, przekładów partii Tory, do czego zdaje się nawiązywać *List do Arysteasza*, a co Gmirkin uznaje za aluzję do antyżydowskich pism Egipcjan, choćby Manethona, ani rzekomego czytania w obecności Hekatajosa z Abdery po grecku Prawa Mojżeszowego, do czego odwołuje się tzw. Pseudo-Hekatajos, cytowany przez Józefa Flawiusza w *Przeciw Apionowi* (1, 187–204). Tak więc teoria, której broni Gmirkin, jest nazywana *Septuagint priority hypothesis* — hipotezą pierwszeństwa Septuaginty przed innymi wersjami Pięcioksięgu.

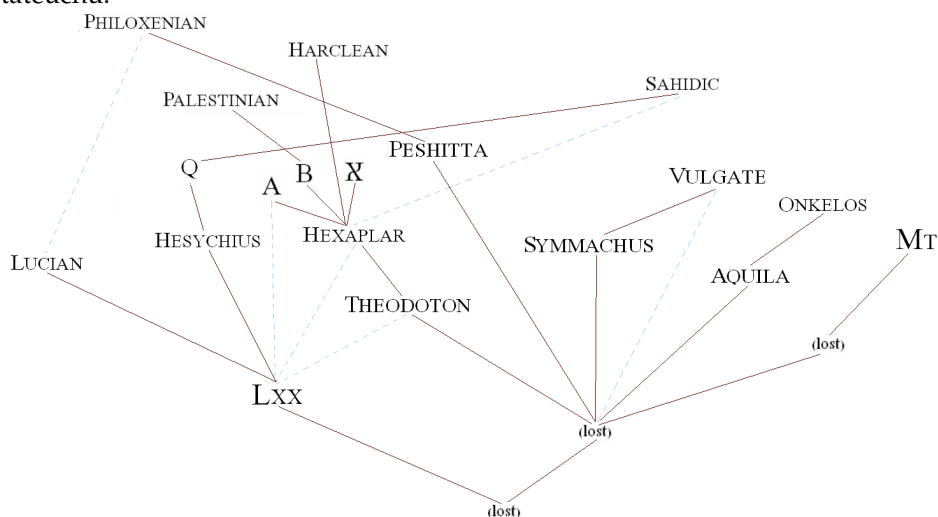
W pewien sposób do teorii tej nawiązał Benedykt XVI, mówiąc podczas swego słynnego ratyżbońskiego wykładu 12 września 2006 roku:

„Dzisiaj wiemy, że grecki przekład Starego Testamentu dokonany w Aleksandrii — »Septuaginta« — jest czymś więcej niż prosty (do oceny może w sposób wręcz mało

pozytywny) przekład tekstu hebrajskiego: jest osobnym świadectwem tekstowym oraz szczególnie ważnym etapem historii Objawienia, w którym urzeczywistniło się to spotkanie w taki sposób, który miał znaczenie rozstrzygające dla narodzin chrześcijaństwa i jego krzewienia”⁸.

Można by jego słowa uzupełnić, że właśnie Septuaginta ma kluczowe znaczenie nie tylko dla chrześcijaństwa, ale i dla judaizmu.

W konkluzji tej części moich rozważań niech wolno mi będzie odnieść się do dwóch diagramów przedstawiających genezę tekstu biblijnego. Jeden z nich przedstawia wzajemne relacje między różnego rodzaju istniejącymi wariantami Pentateuchu:



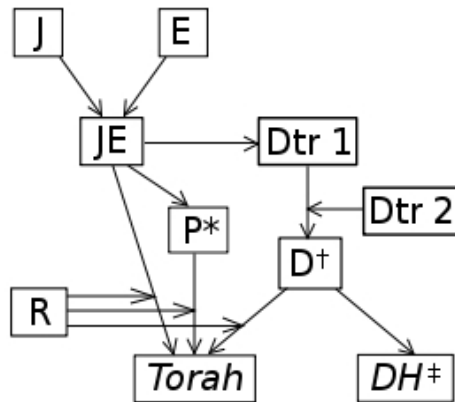
Widać na tym schemacie trzy hipotetyczne wersje określone mianem *lost* — zaginione archetypy późniejszych poświadczonych wersji. Najmłodszy z nich, archetyp III, to hebrajska podstawa obecnego tekstu masoreckiego, który — jak wyżej przypomnieliśmy — należy do najmłodszych świadków tekstu Pentateuchu. Ta zaginiona wersja przedmasorecka wywodziła się z kolei z drugiego, starszego zaginione archetypu II, wspólnego dla rozlicznych wersji Pentateuchu, odmiennego jednak od Septuaginty. Zaznaczono również pierwotny archetyp I wszystkich wersji, z którego wywodzi się grecka Septuaginta i archetyp II późniejszych wersji hebrajskich. Przyjęcie teorii Gmirkina o pierwszeństwie Septuaginty pozwoliłoby nawet jeśli nie na wyeliminowanie konieczności odwoływania się do tego archetypu (gdyż można założyć, że był on jednak spisany w języku hebrajskim, a co więcej, archetypiczną grecką Septuagintę, spisaną dla Pentateuchu w la-

⁸ Benedykt XVI, *Wykład w Ratyźbonie*. http://www.fidelitas.pl/pdf/Benedykt_16_wyklad_w_Ratyzbnie.pdf [dostęp: 16.07.2012].

tach 273–269 p.n.e., od pierwszego w całości zachowanego fizycznego zabytku Kodeksu watykańskiego z 325–350 roku n.e. oddziela dystans minimum 600 lat) — to na przyjęcie, że między owym archetypem I a greckim archetypem Septuaginty istniał niewielki, może wręcz minimalny dystans czasowy i treściowy.

3. W jakim języku spisano archetyp I?

A priori zakłada się, że w języku hebrajskim nie ma jednak na to żadnych niepodważalnych dowodów. Nie może bowiem służyć za dowód drugi schemat, przedstawiający rozwój Tory przed stworzeniem owego pierwotnego archetypu I:



W odróżnieniu bowiem od fizycznie istniejących tekstów LXX, Peszitty, Wulgaty, Onkelosa czy Symmachusa cała historia Pięcioksięgu przed Septuagintą, wszystkie wersje Tory jahwistycznej, elohistycznej, kapłańskiej, deuteronomicznej, ich wzajemne kompilacje, kontaminacje, redakcje, z mniemaną redakcją Ezdraszową włącznie — są konstruktami teoretycznymi opartymi na założeniach przyjętych *a priori*, wpisujących się *mutatis mutandis* w założenie, że Pięcioksiąg to starożytny tekst hebrajski, bo napisał go Mojżesz, czy może raczej zbiorowy „Mojżesz” żyjący w starodawnych czasach. Tymczasem pierwszym realnym zabytkiem jest grecki tekst Septuaginty.

Nie ma żadnych podstaw, by zakładać, że hebrajska Tora istniała przed stworzeniem tekstu Septuaginty jako pełny, gotowy do tłumaczenia tekst. Równie dobry model powstania Pięcioksięgu moglibyśmy otrzymać, zastępując w powyższym diagramie wyraz *Torah* wyrazem „Septuaginta”. Otrzymalibyśmy w ten sposób graficzne przedstawienie stadiów rozwojowych nie rzekomej hebrajskiej Tory

z czasów Ezdrasza, lecz schemat pochodzenia różnych oderwanych, niescalonych uprzednio hebrajskich materiałów historyczno-prawnych, które posłużyły jako źródło przy pierwszym tworzeniu realnej Tory w epoce Ptolemeuszów.

Nie znajdujemy na starożytnym Bliskim Wschodzie żadnego porównywalnego procesu tworzenia dzieła literackiego, który dostarczyłby nam analogii pomocnej przy tworzeniu modelu powstania Pięcioksięgu. Możemy natomiast spróbować zastanowić się, czy nie dałoby się zastosować w tych badaniach innych analogii, a mianowicie lepiej uchwytnej w źródłach procesu powstawania historiografii rzymskiej, tworzonej na materiale greckim. Najstarszy historyk rzymski, Kwintus Fabiusz Piktora (ok. 254–200 p.n.e.), napisał po grecku dzieło o charakterze annalistycznym, obejmujące okres od założenia miasta do 217 roku p.n.e. Korzystał zarówno z tradycji łacińskiej, kroniki najwyższego kapłana (*Annales maximi*), z archiwów rodowych (Fabiuszów) i publicznych, z inskrypcji, z rzymskiej tradycji oralnej, jak i ze źródeł w języku greckim: Hellanikosa z Mityleny, Hieronima z Kardii czy Timajosa z Tauromenion. *Annales* Fabiusza Piktora znamy z fragmentów u historyków greckich: Polibiusza, Dionizjusza z Halikarnasu czy Appiana, oraz u pisarzy łacińskich: Cyserona i Liwiusza. Ci ostatni mogli korzystać z łacińskiego przekładu, którego istnienie poświadcza Marek Terencjusz Waron⁹.

Jeśli zastosujemy ten sam model do Pięcioksięgu, możemy śmiało założyć, że jego autor tworzył (ewentualnie autorzy tworzyli), zbierając i scalając rodzime hebrajskie materiały historyczne (Prawo, kroniki, tradycję ustną itd.), konfrontując je z materiałami znanymi z greckiej historiografii (Hekatajos z Abdery, Manethon, Berossus) w języku... greckim, nie zaś hebrajskim, podobnie jak Rzymianie zaczęli pisać właśnie po grecku. Dla kogóż bowiem Fabiusz Piktora miałby pisać po łacinie? Czy dla współobywateli, jak postąpił Liwiusz, by podnieść morale Rzymian, realizując program Augusta odnowy obyczajów? Otóż przyjmuje się, że Fabiusz Piktora dostrzegł konieczność napisania historii Rzymu po grecku pod wpływem swego pobytu w Delfach w 216 roku, świeżo po klęsce pod Kannami. Widział bowiem konieczność polemiki z antyrzymską propagandą Filipa V Macedońskiego, a w jeszcze większym stopniu Hannibala, wykorzystującego pióro Sosylosa z Lakonii czy Silenosa z Kaleakte. Hipotetycznym czytelnikiem Fabiusza Piktora nie był więc w pierwszej kolejności Rzymianin, lecz czytający po grecku przedstawiciel międzynarodowej społeczności hellenistycznej, której przychyłość czy neu-

⁹ I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*. Poznań 2007, s. 33–35. Kolejne dzieła historyczne po grecku napisali: Lucjusz Cyncjusz Alimentus (2. poł. III w. p.n.e.), Gajusz Acyliusz (1. poł. II w. p.n.e.), Aulus Postumiusz Albinus (poł. II w. p.n.e.), a pierwszym autorem piszącym po łacinie był Marek Porcjusz Katon Starszy (234–149 r. p.n.e.).

tralność mogła okazać się dla Rzymu pomocna w wojnach końca III i początku II wieku p.n.e.

Jakiego natomiast hipotetycznego czytelnika miał na myśli autor (czy też autor zbiorowy) Pięcioksięgu, tworzący, redagujący, spisujący w latach 273-272 w jednym dziele rodzime tradycje i korzystający z greckiej historiografii? Jego celem nie było chyba wyłącznie spisanie Prawa, które stanowi znaczną, ale tylko część treści Pentateuchu. Zresztą Prawo zapewne było spisane po hebrajsku już co najmniej od czasów Ezdrasza, od czasu powrotu z Babilonu i odbudowy świątyni, aczkolwiek tradycja Tory ustnej wskazuje, że nie był to proces szybki ani nieskomplikowany. Poza tym jaki sens miałyby uzupełnianie Prawa różnymi narracjami mitologicznymi, ajiologicznymi i historycznymi dla samych Żydów, wyznawców Jahwe, których zadaniem było przecież jedynie przestrzeganie tego Prawa. Dlatego też w znanej nam formie Pięcioksiąg nie służy skodyfikowaniu Prawa, w niewielkim też stopniu ma na celu jego objaśnianie. Jeśli jednak założymy, że podobnie jak w przypadku Fabiusza Piktora hipotetycznym czytelnikiem Tory jest przedstawiciel greckojęzycznej społeczności międzynarodowej, to Pięcioksiąg okazuje się dziełem uzasadniającym starożytność narodu Izraela, broniącym go przed nieprzychylną propagandą innych tubylczych, z punktu widzenia Greków, narodów. Pięcioksiąg prezentuje Prawo, uzasadnia Prawo, broni sensu Prawa, które mogło być podważane za swą nieracjonalność czy wręcz szkodliwość. Np. Agatarchides z Knidos (poł. II w. p.n.e.) podkpiwał sobie ze zwyczaju przestrzegania szabatu, co sprawiło, że Ptolemeusz I Soter bez walki zajął właśnie w ten dzień Jerozolimę (86 F 20). Zdarzenie to datuje się na 319 lub 312 rok p.n.e.¹⁰ i jest to najwcześniejsza pewna data dostrzeżenia przez Greków odrębności etniczno-konfesyjnej Żydów wśród innych ludów Palestyny i zdobycia wiedzy o Prawie Mojżeszowym. Minie jeszcze prawie pięćdziesiąt lat, nim sami Żydzi opowiedzą Grekom o sobie to, co chcą im opowiedzieć, w formie Pięcioksięgu spisanego po grecku, czyli Septuaginty. Czy można więc ograniczać rolę Septuaginty do swoistego greckojęzycznego pierwowzoru późniejszych targumów i widzieć w niej li tylko przekład hebrajskiej wersji pożądaną przez egipskich wyznawców Jahwe, którzy w ciągu dwóch pokoleń życia pod panowaniem Ptolemeuszów mieliby się całkiem zhellenizować, tracąc możliwość rozumienia natchnionego tekstu w ojczystym języku semickim? Czy może raczej uznamy Septuagintę za skierowaną do Greków apologię i propagandę zarazem rodzimej wiary, ubraną w formę dzieła historycznego, napisaną wedle greckich oczekiwań co do tego typu dzieła?

Jest oczywiście wielka różnica między historiografią rzymską a żydowską z III wieku p.n.e. Rzymska jest zindywidualizowana, pozbawiona celów religijnych,

¹⁰ Agatarchides z Knidos, *Dzieje*. Tłum., wstęp i kom. G. Malinowski. Wrocław 2007, s. 340.

nastawiona natomiast na oddziaływanie polityczne (Rzymianie czy to broniąc swego istnienia przed Hannibalem, czy to podbijając świat, chcą się pokazać Grekom jako jedni z nich, jako niebarbarzyńcy, jako podzielający hellenistyczne wartości, a dodatkowo jako lud bardziej moralny i silniejszy od innych). Żydzi nie mają wówczas żadnych porównywalnych z Rzymianami ekspansjonistycznych celów politycznych, nie mają też indywidualności wybijających się ponad wspólnotę, są małą, ale rosnącą w siłę ekonomiczną grupą, o silnej tożsamości religijnej i co za tym idzie, silnej świadomości swej całkowitej etnicznej odrębności od wszystkich innych ludów. Aby jednak odnieść sukces w świecie hellenistycznym, muszą wyjść poza pozycje izolacjonistyczne i nie tracąc Prawa ani przymierza z Bogiem, wykazać Grekom, że zasługują na szacunek i realizują w rzeczywistości cele, które mogłyby być Grekom bliskie. Dlatego pojawia się potrzeba stworzenia spójnego tekstu, który mógłby być promocją wspólnoty na arenie międzynarodowej. Ale ta promocja nie może się sprzeniewierzyć Prawu, stąd owych siedemdziesięciu (72) tłumaczy, czy może raczej redaktorów tekstu greckiego ma zadbać, by w procesie transmisji nie doszło do naruszenia Prawa, choć może kolegium owo korzysta także z okazji, by skodyfikować w pewnej mierze tradycje lokalne, regionalne, rodowe i przygotować wspólną politykę historyczną dostosowaną do umacniania pozycji Żydów na zewnątrz, w świecie podzielonym między Ptolemeuszów i Seleukidów, wewnątrz zaś do umocnienia pozycji Prawa i Przymierza w obrębie własnej społeczności, która mogła być narażona na utratę odrębności etnicznej poprzez hellenizację języka i obyczajów. Stąd kolektywność prac nad Torą-Spetuagintą. Kolektywność, która nie wyklucza, że równolegle, niemal w jednym czasie powstawały dwie wersje tekstu: grecka i hebrajska. Jest rzeczą oczywistą, że materiały, z których tworzone Septuagintę, były hebrajskie, że całe passusy tłumaczono dosłownie. Oczywiście jest też jednak w świetle wywodów Gmirkina, że korzystano także z Manethona czy Berossosa, choćby w celach polemicznych, jako punktu odniesienia dla własnej narracji, a możliwe, że czytano i innych greckich autorów, że tworzone pewne partie od razu, po raz pierwszy po grecku, bez żadnego hebrajskiego pierwowzoru.

Dowodów na to można szukać w badaniach gramatycznych, stylistycznych i leksykalnych nad greckim i hebrajskim tekstem Pięcioksięgu. W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na jeden drobny, choć moim zdaniem znaczący argument. A mianowicie, język grecki jest językiem obfitującym w partykuły, z których najczęściej spotykana jest δέ, na język polski tłumaczona zwykle jako «zaś», «a», jednak każdorazowe jej oddawanie w polszczyźnie dawałoby efekty groteskowe, gdyż *de facto* Grecy posługiwali się w wypowiedzi oralnej partykułą δέ podobnie

jak my posługujemy się w piśmie kropką czy przecinkiem. Przy czym w odróżnieniu od tych znaków interpunkcyjnych partykuła δέ nie oznaczała końca wypowiedzianego zdania lub frazy, lecz początek nowej myśli. Hebrajski natomiast nie znał i w jeszcze większym stopniu niż polszczyzna nie stosował niczego, co byłoby odpowiednikiem greckiego δέ. Bo oczywiście nie chodzi tu o partykułę *we* — «i», którą w grece oddaje się w zupełnie inny sposób: jako καί lub τε.

W związku z tym w greckich tekstach partykuła δέ występuje z wielką częstotliwością, porównywalną ze stosowaniem w naszych tekstach przecinków, kropek czy nowych akapitów. U Herodota na 189 489 wyrazów trafia się 8 037 δέ, co daje proporcję 23:1, czyli wśród 23 wyrazów pojawia się średnio jedno δέ.

Przyjrzyjmy się innym wybranym greckim autorom, przy czym z uwagi na podobieństwo formalne do Septuaginty sięgnąłem głównie po piszących prozą historyków:

Autor (dzieło)	Wiek	Liczba słów	Liczba δέ w tekście	Proporcja
Herodot	V w.	189 489	8 037	23:1
Tukidydes	V w.	153 620	4 483	34:1
Xenophon, <i>Hellenica</i>	IV w.	67 939	2 997	22:1
Xenophon, <i>Anabasis</i>	IV w.	58 307	2 392	24:1
Xenophon, <i>Cyropaedia</i>	IV w.	80 710	3 011	26:1
Plato, <i>Respublica</i>	IV w.	89 359	2 511	35:1
Plato, <i>Leges</i>	IV w.	106 298	3 052	34:1
Demosthenes, <i>De corona</i>	IV w.	22 893	459	50:1
Polybius	II w.	327 805	11 151	29:1
Diodorus, ks. I-XX	I w. p.n.e.	419 934	17 611	24:1
Strabo	I w. p.n.e./ I w. n.e.	299 833	14 278	21:1
Plutarchus, <i>Alexander</i>	I-II w.	20 808	743	28:1
Arrianus, <i>Anabasis</i>	II w.	80 714	2547	31:1
Pausanias	II w.	224 602	11 499	19:1
Herodianus	III w.	48 889	1362	38:1
Eusebius, <i>HE</i>	IV w.	102 980	2009	51:1
Socrates Scholasticus	V w.	104 077	2496	41:1
Procopius	VI w.	231 931	5610	41:1
Anna Comnena	XII w.	151 330	3712	40:1

Autor (dzieło)	Wiek	Liczba słów	Liczba δέ w tekście	Proporcja
Laonicus Chalcocondyles	XV w.	106 746	2576	41:1

Z zestawienia tego widać, że istnieje oczywiście pewne zróżnicowanie między autorami. Najczęściej δέ używa Pauzaniusz: na dziewiętnaście wyrazów jeden stanowi u niego ta partykuła, najrzadziej Demostenes (50:1) i Euzebiusz z Cezarei (51:1), pozostali zaś mieszczą się w przedziale od 21:1 do 41:1. Przyjrzyjmy się natomiast występowaniu δέ w Septuagincie:

Księga Septuaginty	Liczba słów w księdze	Liczba δέ w tekście	Proporcja
Job	13 664	740	18:1
Proverbia	11 265	563	20:1
Machabaeorum ii	12 762	464	27:1
Genesis	34 304	855	40:1
Machabaeorum iii	5 484	128	42:1
Sapientia Salomonis	6 985	142	49:1
Bel et Draco (translatio Graeca)	960	19	50:1
Susanna (translatio Graeca)	853	16	53:1
Susanna (Theodotionis versio)	1 230	23	53:1
Bel et Draco (Theodotionis versio)	939	16	59:1
Esther	6 237	104	60:1
Epistula Jeremiae	1 370	23	60:1
Exodus	26 553	402	66:1
Machabaeorum iv	8 489	123	69:1
Ruth	2 200	22	100:1
Tobias (Cod. Vaticanus + Cod. Alexandrinus)	5 856	54	108:1
Abdias	505	3	168:1
Esdras i (liber apocryphus)	9 624	55	174:1
Isaias	28 804	157	183:1
Baruch	2 803	15	187:1
Machabaeorum i	19 535	99	197:1
Osee	4 205	21	200:1
Leviticus	20 336	128	207:1

Księga Septuaginty	Liczba słów w księdze	Liczba δέ w tekście	Proporcja
Daniel (translatio Graeca)	11 398	53	215:1
Judith	9 736	45	216:1
Habacuc	1 162	5	232:1
Deuteronomium	24 297	98	248:1
Josue (Cod. Vaticanus + Cod. Alexandrinus)	15 847	61	260:1
Jonas	1 136	4	284:1
Psalmi	35 353	123	287:1
Odae	4 234	12	352:1
Numeri	26 811	75	357:1
Ecclesiasticus sive Siracides	18 760	51	368:1
Malachias	1 490	3	497:1
Aggaeus	1 005	2	502:1
Psalmi Salomonis	4 969	9	552:1
Joel	1 693	3	564:1
Michaeas	2 515	4	628:1
Zacharias	5 243	8	655:1
Amos	3 409	5	681:1
Ezechiel	31 395	37	848:1
Judices (Cod. Alexandrinus)	16 883	19	888:1
Daniel (Theodotionis versio)	11 096	12	25:1
Tobias (Cod. Sinaiticus)	7 636	8	954:1
Regnorum ii (Samuelis ii in textu Masoretico)	18 914	19	995:1
Jeremias	30 810	28	1100:1
Threni seu Lamentationes	2 422	2	1211:1
Judices (Cod. Vaticanus)	16 519	13	1271:1
Sophonias	1 289	1	1289:1
Regnorum iii (Regum i in textu Masoretico)	22 061	17	1 297:1
Paralipomenon i sive sive Chronicon i	17 451	13	1342:1
Regnorum i (Samuelis i in textu Masoretico)	21 243	12	1 770:1

Księga Septuaginty	Liczba słów w księdze	Liczba δέ w tekście	Proporcja
Regnorum iv (Regum ii in textu Masoretico)	19 990	10 (1)	1 817:1
Esdras ii (Ezra et Nehemias in textu Masoretico)	14 219	4	3 555:1
Paralipomenon ii sive Chronicon ii	22 679	3	7 560:1
Josue (Cod. Alexandrinus)	1 195	0	
Ecclesiastes	4 573	0	
Canticum	2 037	0	
Nahum	1 006	0	

Wnioski są jednoznaczne. Partykuła δέ jest stosowana w Septuagincie bardzo rzadko. Autorzy przekładający pisma hebrajskie na grekę nie czują potrzeby jej stosowania, bo przecież w hebrajskich oryginałach takiej partykuły nie ma. Od tej obserwacji jest jednak kilka znaczących odstępstw. Osiem ksiąg biblijnych mieści się w przedziale typowym dla greckich utworów: od 19:1 do 51:1. Są to: Księga Hioba (18:1, a więc nawet częściej niż u Pauzanasza), Księga Przysłów (20:1), Druga Księga Machabejska (27:1), Księga Rodzaju (40:1), Trzecia Księga Machabejska (42:1), Mądrość Salomona (49:1), Bel i smok (50:1), dwie wersje Zuzanny (53:1, nieznacznie powyżej Demostenesa). O pięciu z nich wiemy, że pierwotnie były od razu napisane po grecku: Mądrość Salomona, obie Księgi Machabejskie i dwie wersje Zuzanny. Pozostałe uważa się za tłumaczenia z hebrajskiego. Czy pozostałe trzy także mogły oryginalnie powstać w języku greckim? Zdaje się temu przeczyć fakt, że są one znane także z Biblii masoreckiej, jednak w przypadku Księgi Hioba dominuje przekonanie, że została ona przełożona na hebrajski z oryginału aramejskiego, arabskiego, a nawet edomickiego, możliwe jest więc, że tekst grecki również jest wolnym przekładem jakiegoś niehebrajskiego pierwowzoru. Czy również w przypadku pozostałych dwóch ksiąg można dopuścić możliwość, że greka była pierwsza przed hebrajskim, lub przynajmniej jak w przypadku Hioba — równoległa z hebrajskim? Nie wdając się w rozważania nad Księgą Przysłów, wypada skonstatować, że pod względem częstotliwości występowania partykuły δέ Księga Rodzaju wyróżnia się na tle Pięcioksięgu. Jako jedyna znajduje się w typowym dla greckich tekstów przedziale. Druga księga Pięcioksięgu, Exodus, nieznacznie wykracza poza ten przedział (66:1) wraz z drugą wersją Bela i smoka (59:1), Księgą Estery (60:1), Listem Jeremiasza (60:1) i Czwartą Księgą Machabej-

ską (69:1). Wszystkie te księgi wypadają, co prawda, nieco poniżej typowego dla greckich autorów poziomu, ale i tak wyróżniają się na tle innych ksiąg biblijnych, gdzie partykuła δέ jest absolutną rzadkością lub po prostu nie ma jej wcale. Czy możemy z tego wysnuć wniosek, że Genesis i Exodus w odróżnieniu od pozostałych ksiąg nie zostały przetłumaczone, lecz napisane od razu po grecku? Istnieje na to kilka przesłanek. Po pierwsze, Druga, Trzecia, a także Czwarta Księga Machabejska, które — jak się powszechnie przyjmuje — również zostały od razu spisane po grecku, również wykazują proporcje mieszczące się w przedziale charakterystycznym dla dzieł greckich lub nieznacznie poza nim. Po drugie, wewnętrzna analiza rozmieszczenia partykuły δέ w Księdze Rodzaju wskazuje, że nie stosowano jej przypadkowo, lecz z miejsc jej występowania można wysnuć typowe dla greckiego stylu pisania prawidłowości. Partykuła ta na przykład o wiele rzadziej występuje w pierwszej części księgi (rozdz. 1–11), gdzie można dostrzec tłumaczenia oralnej tradycji semickiej, a może także odniesienia (cytaty? kryptocytaty?) z niegreckiego przecież historyka, jakim był Berossos. Pojawia się natomiast nieustannie w dalszej części księgi, pełniąc typową dla greki funkcję organizowania narracji czy też dialogu.

Może jednak owo częste występowanie δέ w niektórych księgach Starego Testamentu można by zinterpretować jak wskazówkę, że tekst nie tyle został oryginalnie napisany po grecku, ile przełożony przez wprawnego tłumacza, dobrze czującego język, podczas gdy pozostałe teksty przekładać mieli mniej biegli tłumacze? Brak wycucia potrzeby zastosowania partykuły δέ w greckim tekście byłby tu porównywalny z brakiem wycucia potrzeby używania rodzajników w przekładach z polskiego na angielski, niemiecki czy francuski, dokonywanych przez niezbyt wprawnych tłumaczy. Przyjrzyjmy się Nowemu Testamentowi, o którym wiemy, że spod greckiej, dość nieporadnej niekiedy stylistycznie powłoki przebija semicki substrat.

Księga Nowego Testamentu	Liczba słów w księdze	Liczba δέ w tekście	Proporcja
Evangelium secundum Matthaeum	19 521	482 (13)	39:1
Evangelium secundum Marcum	12 076	161 (2)	74:1
Evangelium secundum Lucam	20 728	535 (5)	38:1
Evangelium secundum Joannem	16 576	212 (1)	77:1
Acta apostolorum	19 551	556	35:1
Apocalypsis Joannis	10 224	7	1460:1

Ewangelia Mateusza i Łukasza oraz Dzieje Apostolskie doskonale wpasowują się z częstotliwością występowania $\delta\acute{\epsilon}$ w grecki wzorzec, Marek i Jan nieco gorzej (poniżej przedziału Księgi Wyjścia), zadziwiająco niegrecka pod kątem używania $\delta\acute{\epsilon}$ okazuje się Apokalipsa, porównywalna z rozlicznymi pismami historycznymi i prorockimi Starego Testamentu.

Przyjrzyjmy się teraz z kolei innym piszącym po grecku Żydom:

Autor — dzieło	Liczba słów w księdze	Liczba $\delta\acute{\epsilon}$ w tekście	Proporcja
Józef Flawiusz — AJ	322 394	7 290 (2 638)	32:1
Józef Flawiusz — Vita	16,293	360 (187)	29:1
Józef Flawiusz — CA	23,540	496 (97)	40:1
Józef Flawiusz — BJ	129 064	3 456 (1 325)	27:1

Filon będzie miał podobną średnią dla wszystkich swych dzieł, mniej więcej 40:1. A więc znów typowa średnia dla tekstów greckich *native speakers*, do których zresztą Filon w naturalny sposób się zaliczał. Jaki może płynąć z tych zestawień wniosek? Zauważamy przecież, że przy analizie występowania partykuły $\delta\acute{\epsilon}$ Księga Rodzaju ma więcej wspólnego z Filonem, Józefem Flawiuszem, Ewangelią niż z Księgą Kapłańską, Liczb lub Powtórzonego Prawa. Albo zatem Genesis, a w pewnej mierze i Exodus tłumaczyli inni, lepsi tłumacze, nieustępujący kunsztem tym, którzy przełożyli z aramejskiego na grekę *Wojnę żydowską* Józefa Flawiusza, albo też Księga Rodzaju i Wyjścia nie zostały jak pozostałe księgi wchodzące dziś w skład Tanachu przełożone z hebrajskiego na grekę, lecz na bazie materiałów hebrajskich skomponowane od razu po grecku, podobnie jak Józef Flawiusz skomponował po grecku swoje *Starożytności żydowskie*.

W związku z tym wydaje się, że na podstawie owego niejednakowego występowania partykuły $\delta\acute{\epsilon}$ w poszczególnych księgach teza Gmirkina i innych tzw. minimalistów biblijnych o hellenistycznej genezie Pentateuchu zyskuje dodatkowe potwierdzenie. Możemy założyć, że Księga Rodzaju i Wyjścia zostały napisane z większą dbałością o upodobnienie się do stylu greckiego, którego narrację odmierza partykuła $\delta\acute{\epsilon}$, pozostałe zaś księgi koncentrowały się raczej na wyłożeniu po grecku zasad Prawa. Nie sposób dziś jednoznacznie rozstrzygnąć, czy Genesis i Exodus zostały z hebrajskojęzycznych materiałów ułożone od razu po grecku i potem przełożone wtórnie na hebrajski (*per analogiam* do *Annales* Fabiusza Piktora), czy też zostały zredagowane po hebrajsku, a następnie wyjątkowo starannie przełożone (*per analogiam* do pracy Józefa Flawiusza nad *Wojną żydowską*). Możemy być pewni tylko tego, że Księga Rodzaju i Księga Wyjścia — niezależnie od

starożytności materiałów, które posłużyły do ich skomponowania — są tworamii hellenistycznej historiografii ludu aspirującego podobnie jak Rzymianie Fabiusza Piktora, Egipcjanie Manethona czy Babilończycy Berossosa do zajęcia znaczącego miejsca w greckojęzycznej międzynarodowej wspólnocie ówczesnego świata.

The Genesis of the Pentateuch of Moses

A b s t r a c t

This paper concerns research on the genesis of the Pentateuch of Moses. The documentary theory (the traditional point of view on this question) is more often challenged by scholars. The starting point for my paper is the biblical minimalism theory and classical source criticism, especially Russell E. Gmirkin's book - *Berossus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic Histories and the Date of the Pentateuch* (New York — London 2006). I use for my research also statistical methods. The frequency of the particle δέ in classical Greek texts and books of Septuagint seems to be evidence of the Septuagint priority in the case of Genesis and Exodus. In my opinion these two books of the Septuagint are not the translation of Hebrew texts, but both were originally written in Greek on the basis of various Hebrew sources and materials. I compare the Jewish historiography with the Roman one, finding some analogy between the first Roman historian Fabius Pictor and the composing of Pentateuch.