

Ks. Janusz KRÓLIKOWSKI\*

## POCZĄTKI CHRZEŚCIJAŃSKIEGO TEKSTU PISMA ŚWIĘTEGO

Droga prowadząca do powstania i utrwalenia się chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego zasługuje na podjęcie prób jej rekonstrukcji, co potwierdzają prowadzone obecnie liczne badania tego zagadnienia<sup>1</sup>. Przyzwyczajaliśmy się do korzystania z gotowego, ujednoliconego i w jakiejś formie zatwierdzonego tekstu Biblii, choć jesteśmy zarazem świadomi istnienia jej różnych wersji oraz różnorodnych możliwości korzystania z nich w życiu Kościoła, począwszy od liturgii do teologii i badań literackich, ale jaki proces historyczny, teologiczny i duchowy do tego doprowadził, nie jest rzeczą powszechnie znaną. Poznanie tej drogi zasługuje tymczasem na niewątpliwą uwagę przede wszystkim w kontekście patrystycznym, ponieważ na pewno jedną z największych zasług Ojców Kościoła pozostaje utrwalenie tekstu i kanonu Pisma Świętego<sup>2</sup>, ale ważna jest także ich metoda podejścia do niego z punktu widzenia literacko-teologicznego, która niewątpliwie wpłynęła na sam kanon i na jego pierwotną teologię, a także na liczne interpretacje kwestii szczegółowych<sup>3</sup>. Ważnych i ciekawych zagadnień można w tym kontekście wskazać bardzo dużo. W tym miejscu zamierzamy jedynie zwrócić przede wszystkim uwagę na początkowy etap utrwalania się chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego, na główne problemy, które ten proces napotkał i na ostateczny wyraz jego specyfiki. Okaże się ponadto, że rozwiązanie jednego zagadnienia prowadzi do pojawienia się kolejnego, może nawet trudniejszego.

---

\* Ks. dr hab. Janusz Królikowski, prof. UPJPII – kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl.

<sup>1</sup> Por. monumentalne opracowanie: *The New Cambridge History of the Bible*, vol. 1: *From the Beginnings to 600*, ed. J.C. Paget – J. Schaper, Cambridge 2012; vol. 2: *From 600 to 1450*, ed. R. Marsden – E.A. Matter, Cambridge 2012; vol. 3: *From 1450 to 1750*, ed. E. Cameron, Cambridge 2016; vol. 4: *From 1750 to the Present*, ed. J. Riches, Cambridge 2015.

<sup>2</sup> Por. J. Królikowski, *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*, Kraków 2016, 158-159.

<sup>3</sup> Por. M. Simonetti, *La Sacra Scrittura nella Chiesa delle origini (I-II secolo). Significato e interpretazioni*, w: *La Bibbia nei Padri della Chiesa. L'Antico Testamento*, a cura di M. Naldini, Bologna 1999, 35-50.

**1. Pierwotny problem skrypturystyczny.** Wyjdźmy od zjawiska poniekąd oczywistego. Na początku II w. w odniesieniu do tekstu Pisma Świętego zarysował się proces religijno-duchowy, który szybko doprowadził do wyłonienia się dwóch różnych „zbiorów” ksiąg świętych: zbioru hebrajskiego i zbioru greckiego. Do zbioru hebrajskiego odwoływali się przede wszystkim – choć nie wyłącznie – Żydzi, widząc w nim swoje własne dziedzictwo duchowe i oparcie dla swojej tożsamości religijnej i narodowej. Obok tego podstawowego zbioru istniał także drugi zbiór – grecki, poszerzony i przystosowany do nowych warunków religijnych i kulturowych, którym była Septuaginta, zyskująca stopniowo na znaczeniu w środowisku chrześcijańskim, stanowiąca dla niego punkt odniesienia oraz określającą zasady nawiązywania i kształtowania relacji religijnych z Żydami. Ten zarysowujący się podział podlegał poniekąd koniecznym przemianom, które były także naznaczone napięciami, przynajmniej w tych środowiskach chrześcijańskich, które szukały głębszego rozumienia wyłaniającej się na tym tle problematyki. Chrześcijanie potrzebowali przede wszystkim racji pozwalających im na włączenie do zbioru ksiąg biblijnych greckiej części dziedzictwa zapisanego przez Żydów. Jakie znaczenie w tym przypadku posiada część ściśle żydowska? Przyjąć ją czy odrzucić? W jaki sposób część żydowska jest powiązana z pismami judeo-greckimi, które stały się już grecko-chrześcijańskimi? Odpowiedzi na te trudne pytania intensywnie poszukiwano właściwie do poł. III w., powracając do nich wielokrotnie także w późniejszych okresach.

Drugie zagadnienie, które stawalo przed myślicielami chrześcijańskimi, dotyczyło wyraźnego określenia znaczenia, jakie posiada tekst Septuaginty dla doktryny chrześcijańskiej, a zwłaszcza dla rozwiązywania stojących przed nią nowych wyzwań oraz dla sprecyzowania jej głównych treści. Pierwsi pisarze chrześcijańscy, którzy utrwalali, wyjaśniali i pogłębiali doktrynę zakorzenioną w orędziu Jezusa z Nazaretu, w szerokim zakresie korzystali już z pojęć i formuł pozostających pod wyraźnym wpływem tradycji helleńskiej oraz obficie czerpali z literatury tamtego czasu, która stawała się dla nich owocnym „miejszem” spotkania z tradycją biblijną<sup>4</sup>. Uzasadnienie takiego postępowania nastąpiło bardzo szybko, bo za jego punkt kulminacyjny można uznać koniec II wieku. Był to moment, w którym nastąpiło owocne, a pod wieloma względami determinujące spotkanie między nauczycielami reprezentującymi żydowską społeczność religijną i czołowymi intelektualistami, którzy opatrnościowo pojawili się we wspólnotach chrześcijańskich, stopniowo stając się jej filarami. Debata między nimi trwała jeszcze do poł. III w., chociaż z biegiem czasu traciła na znaczeniu, z powodu zwrócenia się Kościoła w większym stopniu do środowisk pogańskich niż do środowisk żydowskich. Było to podyktowane rosnącą wrogością Żydów w stosunku do chrześcijan. Warto od razu zwrócić uwagę, że pierwotny i pierwszorzędny problem toczony debaty dotyczył przede wszystkim tekstu (lub wersji) Pisma. Konkretny zbiór ksiąg,

<sup>4</sup> Por. tenże, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 2000.

które tworzą ten tekst, czyli ich korpus (z biegiem czasu nazwany technicznie „kanonem”), był jeszcze zagadnieniem drugorzędym. Problem kanonu pojawił się dopiero na drugim etapie starożytnej debaty biblijnej; wydaje się, że dzisiaj w decydującej mierze absorbuje on wielu biblistów i historyków teologii, podczas gdy kwestia tekstu Biblii zeszała na drugi plan<sup>5</sup>.

Przedstawiciele środowiska żydowskiego, mając przed oczami wyraźnie wyróżniające się znaczeniem zagadnienie rozwoju i rozpowszechnienia się pism greckich wśród chrześcijan, jak również zagadnienie legend, służących ich dowartościowaniu, zwłaszcza legendy o siedemdziesięciu tłumaczach (Septuaginta), o której mówi *List Arysteasza*<sup>6</sup>, utrwalający znaczenie Pisma greckiego, a nawet wyraźnie potwierdzający jego nadprzyrodzony charakter, skłaniali się do działań, mających na celu dokonanie rygorystycznej rewizji Pism świętych, której celem było dowiedzenie niekwestionowanego pierwszeństwa tekstu hebrajskiego. Niektóre z pism należących do tradycji żydowskiej pojawiły się nawet w zupełnie nowych wersjach, które miały pomóc żydom udzielić odpowiedzi na pojawiające się wyzwania w konfrontacji z chrześcijanami. Nie było to jednak proste, ponieważ wspólnoty należące do zhellenizowanej diaspory, a także niektóre wspólnoty w Palestynie już od dłuższego czasu potrzebowały i używały utrwalonego, przynajmniej w pewnym zakresie, tekstu greckiego ksiąg świętych, dlatego należało równocześnie podejść do nich w sposób stosunkowo przychylny, aby nie doprowadzić do rozbicia w łonie judaizmu. Także legenda dotycząca siedemdziesięciu tłumaczy, którą autorzy chrześcijańscy traktowali dość kreatywnie, dokonując coraz dalej sięgającego rozwinięcia jej przesłania, domagała się zajęcia wobec niej stanowiska, zachowując zarazem jej znaczenie, które utrwaliło się w środowisku żydowskim<sup>7</sup>.

**2. Św. Justyn Męczennik.** Wśród autorów chrześcijańskich, dzięki którym możemy poznać początki chrześcijańskiego tekstu Pisma Świętego, całkowicie wyjątkowe miejsce zajmuje św. Justyn Męczennik, myśliciel chrześcijański działający ok. poł. II w. w Rzymie, który poniósł śmierć męczeńską między 163 a 167 rokiem<sup>8</sup>. To niewątpliwie „najważniejszy z apologetów”<sup>9</sup>, od którego po prostu trzeba zawsze zaczynać, gdy podejmuje się analizę wielu zwyczajów chrześcijańskich i zagadnień doktrynalnych, które integralnie należą do tradycji Kościoła. Pochodził z dzisiejszego Nablusu, starożytnej

<sup>5</sup> Por. *The Biblical Canons*, ed. J.-M. Auwers – H.J. de Jonge, Louvain 2003.

<sup>6</sup> Por. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, STV 40 (2002) nr 1, 121-167.

<sup>7</sup> Por. P. Carbonaro, *Les lectures anciens de la „Lettre d’Aristée”*, EThL 85 (2009) 449-466.

<sup>8</sup> Por. H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000, 11-30. Na temat problematyki biblijnej w pismach Justyna, a zwłaszcza kwestii Septuaginty por. M. Hengel, *Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte Schriftsammlung bei Justin und den Vätern vor Origen*, w: *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, ed. J.D.G. Dunn, Tübingen 1992, 41-67; tenże, *The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of its Canon*, Edinburgh 2002, 26-38.

<sup>9</sup> P. Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, Paris 1970, 45.

kolonii rzymskiej Flavia Neapolis, w centrum Samarii. Miasto, zniszczone przez oddziały Wespazjana lub Tytusa między 67 a 70 r., zostało odbudowane i na nowo zasiedlone przez kolonów greckich lub rzymskich. Justyn spędził tam dzieciństwo i młodość, żyjąc obok przesiedlonych populacji, ale także z Żydami, interesując się ich poglądami i obyczajami; prawdopodobnie poznał również Samarytan<sup>10</sup>. Bardzo wczesnie uczęszczał do szkół w Antiochii, Efezie, a także w Rzymie, do którego przybył na stałe ok. 148 r., zakładając tam swoją szkołę chrześcijańską. Jego nawrócenie na chrześcijaństwo dokonało się ok. piętnaście lat wcześniej, stanowiąc zwieńczenie długiego poszukiwania „prawdy”, jak sam zdefiniował swoją wędrówkę intelektualną i duchową<sup>11</sup>.

Za życia Justyna dokonano głębokiej rewizji tekstu greckiego ksiąg świętych, którą ok. 130 r. przeprowadził Akwila. Opierając się na zasadzie dosłowności tłumaczenia, ta rewizja miała na celu wyeliminowanie różnic zachodzących między Septuagintą i tekstem hebrajskim. W pewnym sensie, niemal siłą rzeczy, musiała ta wersja przeciwstawić się Pismom chrześcijańskim. Justyn posiadał więc bezpośrednią wiedzę na temat zasad dotyczących interpretacji Tory sformułowanych przez wielkiego rabina Akibę. Były to takie same zasady, jak te, którymi kierował się Akwila opracowując swoją wersję tekstu biblijnego – tekstu, za pośrednictwem którego zwalczał chrześcijan. Świadczenia tego faktu znajdujemy w Talmudzie i u św. Hieronima<sup>12</sup>. Uzupełnienia tej wiedzy dostarczała prawdopodobnie wersja aramejska Pięcioksięgu, bardzo bliska wersji Akwili. Autorem tego tłumaczenia miał być żydowski uczyony Onkelos, uczeń rabina Gamaliela II.

W tym samym czasie Justyn musiał zmierzyć się z reperkusjami działań spowodowanych przez ruchy rewolucyjne wzbudzone przez agitatora Bar Kochbę (132-135). On sam tak mówi na ich temat:

„I tak w niedawno zakończonej wojnie żydowskiej przywódca powstania żydowskiego Barchochebas rozkazał samych tylko chrześcijan poddać okrutnym mękom, jeśli nie zaprą się Jezusa Chrystusa i nie będą bluźnić przeciw Niemu”<sup>13</sup>.

Euzebiusz z Cezarei i inni pisarze chrześcijańscy wielokrotnie opowiadają o podobnych wydarzeniach. Można w tym miejscu przypomnieć także list Bar-Kochby, odnaleziony w poł. XX w. w grocie Murabba’at w pobliżu Morza Martwego, w którym wspomina o niegodziwym i okrutnym traktowaniu „Galilejczyków”<sup>14</sup>. Bez względu na to, do kogo odnosi się to miano, w oczach

<sup>10</sup> Por. D. Rokéah, *Justin Martyr and the Jews*, Leiden 2002, 29-42.

<sup>11</sup> Por. Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judeo* 2, PG 6, 476-477, tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 161-162.

<sup>12</sup> Por. D. Barthélemy, *Les devanciers d’Aquila*, Leiden 1963, 3.

<sup>13</sup> Justinus, *Apologia 1 pro Christianis* 31, PG 6, 377, tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, *1 i 2 apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 63.

<sup>14</sup> Na temat tego kontekstu por. J. Ciecieląg, *Powstanie Bar-Kochby 132-135 po Ch.*, Zabrze 2008.

Justyna ruch buntowniczy był skierowany przeciw samym podstawom chrześcijaństwa, przede wszystkim przeciw uznaniu Jezusa Chrystusa za Mesjasza. Wydaje się, że Bar-Kochba został uznany za Mesjasza Izraela także przez rabina Akibę i innych<sup>15</sup>. Po upadku buntu, podczas gdy cesarz Hadrian przekształcał terytorium Jerozolimy w kolonię rzymską nazwaną Aelia Capitolina, Justyn zmierzył się z trudnościami, przed którymi stawała wiara chrześcijańska. Opierając się na Piśmie Świętym, podjął się wielkiego zadania dowiedzenia prawdziwości religii, którą przyjął i do której obrony, właśnie jako filozof, czuł się wewnętrznie zobowiązany.

Najstarszym z wielkich dzieł Justyna jest *Apologia pierwsza*, która posiada także szczególne znaczenie dla poznania pierwotnej tradycji chrześcijańskiej. Została ona napisana i ogłoszona w Rzymie około 150 r. Jej przedmiotem jest obrona chrześcijan skierowana do cesarza Antonina Piusa. Znajdujemy w niej następującą, szczególnie ważną wypowiedź:

„Pośród Żydów żyli ludzie zwani prorokami Boga, przez których Duch proroczy przepowiadał to, co miało się stać zanim się wydarzyło. Te właśnie proroctwa, tak jak zostały w proroczym natchnieniu wypowiedziane i przez samych proroków po hebrajsku spisane, królowie różnych epok zbierali i starannie przechowywali. Gdy potem Ptolemeusz, władca egipski, założył bibliotekę i pragnął zgromadzić pisma wszystkich ludzi, dowiedziawszy się o istnieniu tychże proroctw, zwrócił się do ówczesnego króla żydowskiego, Heroda z prośbą, by mu te księgi proroctw przysłał. Król zaś Herod, jak zostało powiedziane, przesłał je spisane po hebrajsku. Ponieważ jednak Egipcjanie nie potrafili tych pism odczytać, więc Ptolemeusz poprosił jeszcze raz Heroda, by ten przysłał mu ludzi, którzy przetłumaczyliby te księgi na język grecki. Tak też się stało. Pozostają więc te księgi u Egipcjan aż do dnia dzisiejszego, a także przechowują je Żydzi, którzy co prawda je czytają, lecz nie rozumieją ich prawdziwej treści. Nas zaś Żydzi uznają za swych wrogów i nieprzyjaciół, i podobnie jak Wy, gdzie tylko mogą prześladować i dręczyć, o czym zresztą łatwo możecie się przekonać. [...] W owych księgach prorockich znajdujemy właśnie zapowiedź tego, co się stało, to znaczy, że nasz Jezus Chrystus narodzi się z Dziewicy, stanie się mężczyzną, będzie leczył wszelkie choroby i dolegliwości, a także wskrzeszał zmarłych, zostanie znienawidzony, odrzucony i ukrzyżowany, umrze, zmartwychwstanie i wstąpi do nieba oraz zostanie nazwany i będzie rzeczywiście Synem Bożym, potem pošle swoich posłańców do całego rodzaju ludzkiego, aby głosili te rzeczy i że głównie poganie uwierzą w Niego”<sup>16</sup>.

Justyn jest filozofem, a nie historykiem, dlatego łatwo wyjaśnić, dlaczego myli się w kwestiach chronologicznych, mieszając Heroda z jednym z arcykapłanów jerozolimskich z poł. III w. prz. Chr. Terytorium żydowskie, ponadto,

<sup>15</sup> Por. C.A. Evans, *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies*, Leiden 1995, 183-221.

<sup>16</sup> Justinus, *Apologia I pro Christianis* 31, PG 6, 376-377, tłum. Misiarczyk, s. 62-63.



znajdowało się wówczas pod panowaniem Ptolomeuszów (Lagidów) Egipskich, a tym samym nie mogło mieć króla<sup>17</sup>. Justyn sądzi ponadto, że także księgi prorockie zostały przetłumaczone na język grecki przez siedemdziesięciu uczonych posłanych z takim zadaniem do Aleksandrii, co również nie odpowiada faktom historycznym. W każdym razie Justyn jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który wspomina o tłumaczeniu Pisma Świętego jako odpowiedzi na wolę Ptolemeusza, nawiązując w pewnej mierze do *Listu Arysteasa*, chociaż wprost o nim nie wspomina. Wersja Siedemdziesięciu obejmuje jednak według niego o wiele więcej niż Prawo Mojżesza. Być może gdzieś usłyszał taką wersję, która przetrwała aż do połączenia Pism greckich w jedną całość.

Ta wersja powraca także w pismach Justyna w innych miejscach, np. w *Dialogu z Żydem Tryfonem*, późniejszym niż apologie. Jest to fikcyjny dialog, wzorujący się na Platonie, trwający dwa dni, który Justyn prowadzi z uczonym Żydem imieniem Tryfon<sup>18</sup>. Czytamy w nim:

„Jeśli więc wykażę, że to prorocstwo Izajasza odnosi się do owego naszego Chrystusa a nie do Ezechiasza, jak wy sądzicie czy w ten sposób nie nakłonię was, abyście już nie wierzyli waszym nauczycielom, którzy mają czelność twierdzić, że tłumaczenie jakiego dokonało owych siedemdziesięciu starców u Ptolemeusza, króla egipskiego, w niektórych miejscach nie jest wierne?”<sup>19</sup>.

Interesujący jest tutaj przede wszystkim kluczowy punkt dwóch przytoczonych tekstów Justyna. Stwierdzają one mianowicie, że wszystko, co dotyczy początku, życia, czynów, a w końcu ostatecznego losu Jezusa z Nazaretu, czyli Mesjasza/Chrystusa, zostało zapisane w natchnionych księgach uznanych w całości za księgi prorockie. Dla Justyna po raz pierwszy to przesłanie zostało ukazane bezpośrednio za pośrednictwem Septuaginty, która w jego oczach jest tekstem bardziej autentycznym niż księgi żydowskie. Na tym więc tekście opiera on swoją argumentację:

„Jeśli im [Żydom] wreszcie cytujemy Pisma [...] wskazujące bardzo wyraźnie na to, iż Chrystus cierpiący jest godzien czci i jest Bogiem, musieliby wprawdzie przyznać, że one odnoszą się do Chrystusa, ale mieliby potem czelność twierdzić, że ten Jezus nie jest Chrystusem”<sup>20</sup>.

Według Justyna Septuaginta zawiera najbardziej autentyczny tekst Pism chrześcijańskich, podczas gdy Żydzi dają pierwszeństwo swojej wersji, prawdopodobnie wersji Akwili lub jakiejś innej. Justyn demaskuje ich uprzedzenia, które towarzyszą stanowisku zajmowanemu przez nich odnośnie do wersji żydowskiej:

<sup>17</sup> Por. J. Bright, *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994, 430-431.

<sup>18</sup> Por. Ch.H. Cosgrove, *Justin Martyr and the Emerging Christian Canon. Observations on the Purpose and Destination of the Dialog with Tryphon*, VigCh 36 (1982) 211-219.

<sup>19</sup> Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judeo* 68, PG 6, 636, tłum. Misiarczyk, s. 238.

<sup>20</sup> Tamże.

„Nie wierzę jednak także waszym nauczycielom, którzy nie uznają za dobre tłumaczenie dokonane z inicjatywy Ptolemeusza, króla Egiptu przez Siedemdziesięciu starszych i usiłują oni sami dokonać nowego tłumaczenia”<sup>21</sup>.

Kluczowe miejsce w całej debacie zajmuje słynne proroctwo z Księgi Izajasza dotyczące Emmanuela (7, 14). W tekście hebrajskim mamy słowo *‘almah* („młoda dziewczyna”), a w Septuagincie *παρθένος* („dziewica”). Justyn zarzuca Żydom, że posłużyli się Akwilą, swoim uprzywilejowanym przedstawicielem, aby skorygować, a nawet zafałszować tekst, zamierzając skompromitować głoszenie dotyczące dziewiczego narodzenia Mesjasza. Według nich hebrajskie *‘almah* odpowiada greckiemu *νεᾶνις* („dziewczyna”), a nie *παρθένος*. Następujący fragment *Dialogu z Żydem Tryfonem* mówi jednoznacznie na ten temat:

„Odpowiedział Tryfon: – W Piśmie nie ma «Oto dziewica pocznie i porodzi syna», ale «Oto młoda dziewczyna pocznie i porodzi syna» i tak dalej jak powiedziałaś. Całe zaś proroctwo odnosi się do Ezechiasza. [...] Zresztą w mitach greckich odpowiada się, że Perseusz narodził się z Danae, która była dziewczyną, gdy zstąpił na nią w postaci deszczu tak zwany przez nich Zeus”<sup>22</sup>.

Dokonywane sprostowania nie przeszkadzają Justynowi w cytowaniu Pisma Świętego w oparciu o własne preferencje, uwzględniające przede wszystkim apologetyczny charakter jego wypowiedzi. Przykładowo, często daje pierwszeństwo tekstom, które mówią o odrzuceniu Izraela i wybraniu pogan. Uniwersalizm jest jednym z kryteriów prowadzonego przez Justyna dialogu z Żydami, którzy zbawienie łączyli tylko z ich wybraniem, podczas gdy według niego błędnie pojmowali swoją rolę. Gdy jednak obrona podstaw chrześcijaństwa nie każe mu zajmować przeciwnego stanowiska, także on idzie za wersją żydowską Pisma, bardzo prawdopodobnie za dosłownym tekstem Akwili, ponieważ nie znał on hebrajskiego<sup>23</sup>. Stwierdza wprost, że ten tekst „nie przeciwstawia się jego argumentacji”<sup>24</sup>. Należy podkreślić, że Justyn w swoich pismach nie tylko nie cytuje Księgi Mądrości, Syracydesa, Tobiasza i Judyty, ale także Księgi Barucha i greckich dodatków do Księgi Daniela, wywołując tym samym wrażenie, że ogranicza się do ksiąg należących do zbioru żydowskiego. Można by nawet założyć, że przyjmował on stanowisko żydowskie, aby na jego gruncie wzmocnić swoją argumentację w odniesieniu do Żydów. Pojawiają się jednak także pytania: Czy te księgi były już faktycznie przyjęte w ówczesnym Kościele? Czy wybór dokonany przez Justyna był podyktowany określonymi racjami? Trudno jest na nie odpowiedzieć. Jest w każdym razie pewne, że Justyn zamierzał pokazać wyjątkowość tekstu Pisma Świętego, które czytał lub którego słuchał w zgromadzeniach

<sup>21</sup> Tamże 71, PG 6, 641-643, tłum. Misiarczyk, s. 241.

<sup>22</sup> Tamże 67, PG 6, 629, tłum. Misiarczyk, s. 235.

<sup>23</sup> Por. Rokéah, *Justin Martyr and the Jews*, s. 20-21.

<sup>24</sup> Por. Justinus, *Dialogus cum Tryphone Judeo* 131, PG 6, 780, tłum. Misiarczyk, s. 307.

chrześcijańskich. Debata – jak zostało już zaznaczone – miała za przedmiot tekst Pisma Świętego, nie uwzględniając jeszcze sprawy ksiąg i ich zestawu. Następująca wypowiedź wyraźnie to potwierdza:

„Nie chodzi przecież o słowa, które Dawid wyśpiewał, Izajasz obwieścił, Zachariasz ogłosił a Mojżesz zapisał. Uznajesz je Tryfonie? W waszych znajdujących się księgach, a raczej nie w waszych, tylko naszych, my bowiem im wierzymy, wy natomiast choć je czytacie, to jednak nie zrozumiecie ich ducha”<sup>25</sup>.

*Dialog z Żydem Tryfonem*, pomijając jego wymiar polemiczny, odzwierciedla obiektywną świadomość Justyna odnośnie do problemu stawianego przez różnice zachodzące między wersją chrześcijańską Pisma Świętego a wersją żydowską. Jest bardzo prawdopodobne, że Justyn dostrzegał potrzebę jakiejś rewizji tekstu wykorzystywanego w Kościele. Zaskakujący jest fakt, że obecne w jego pismach cytaty z dwunastu proroków mniejszych zdają się pochodzić z rodziny tekstualnej poświadczonej przez egzemplarz znaleziony w grotach Nahal Hever w pobliżu Morza Martwego<sup>26</sup>. Zwój pochodzi z końca I w., a tekst grecki, który zwiera nie odpowiada tekstowi starego tłumaczenia greckiego, odzwierciedlając podejmowanie działań zmierzających do jego rewizji na podstawie modelu żydowskiego bliskiego przyszłemu tekstowi masoreckiemu<sup>27</sup>. Justyn nie pochodził z Aleksandrii i nie był filologiem, podobnie jak nie był historykiem. Był przede wszystkim filozofem i apologetą, dlatego szczególne znaczenie miała dla niego legenda o siedemdziesięciu tłumaczach. W swoich pismach odwoływał się do całości ksiąg świętych, a nie tylko do Pięcioksięgu. Jego zamiarem było pokazanie nie jakości „krytycznej” Pisma Świętego wykorzystywanego w Kościele, ale jego autorytetu. Justyn był prawdopodobnie jednym z głównych sprawców ostatecznego rozdzielnia między Septuagintą, uznaną za własność chrześcijańską, a wersją Akwili, uznaną za wersję zarezerwowaną Żydom.

Justyn w swoich wywodach idzie jeszcze dalej, wprowadzając rozróżnienie między prawdziwym i fałszywym czytelnikiem (interpretatorem) Pisma Świętego, czyli między prawdziwym i fałszywym depozytariuszem prawdy. W ten sposób niejako uprzedza pojawienie się pod adresem chrześcijan zastrzeżeń, jakoby dokonali oni zagarnięcia spisanej części dziedzictwa żydowskiego, a zarazem oddała od siebie zarzut, jakoby szedł na jakiś kompromis z tą tradycją. Takie oskarżenie postawione Marcjonowi, współczesnemu Justynowi, doprowadziło go do całkowitego odrzucenia Pism żydowskich<sup>28</sup>. Mniej

<sup>25</sup> Tamże 29, PG 6, 537, tłum. Misiarczyk, s. 190.

<sup>26</sup> Por. *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr)*, Discoveries in the Judaean desert 8, The Seiyâl collection 1, ed. E. Tov – R.A. Kraft – P.J. Parsons, Oxford 2003.

<sup>27</sup> Por. A. Paul, *La Bible avant Bible. La grande révélation des manuscrits de la mer Morte*, Paris 2005, 119-120.

<sup>28</sup> Por. A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924<sup>2</sup>. Niedawne tłumaczenie francuskie: *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire*



więcej w tej samej epoce inni autorzy zmierzali do zajęcia wyraźnie przeciwnego stanowiska. Idąc za św. Pawłem (por. Rz 5, 14), praktykowano przede wszystkim taki sposób podejścia do „starych” Pism, który zostanie potem nazwany „typologicznym”. Polegał on na wskazywaniu w *typoi* („typach”, „figurach”) symbolicznych prefiguracji lub przynajmniej prowizorycznych zapowiedzi tego, co będzie stanowić zasadniczą treść orędzia chrześcijańskiego. W innym nurcie teologicznym, również nawiązując do św. Pawła (Ga 4, 24), proponowano sięgnięcie do alegorii. Nie były to jednak wystarczające sposoby podejścia do Pism żydowskich i do pojawiających się trudności, dlatego też posuwano się nawet do rekomendowania, aby Żydom, skoro odrzucili Jezusa Syna Bożego, odebrać wszystko, nawet przodków. Na przełomie I i II w. temat „kradzieży przodków” był obecny w takich pismach apokryficznych, jak *Wniebowstąpienie Izajasza*<sup>29</sup> czy *Piąta Księga Ezdrasza*<sup>30</sup>.

Justyn zajmuje pozycję pośrednią między tymi stanowiskami, ale jego logika apologety chrześcijańskiego każe mu dokonać dalszego rozwinięcia i uzasadnienia prowadzonych wywodów. W świecie, w którym rozwija się jego myśl, systemy filozoficzne wywodzące się z tradycji greckiej pierwsze miejsce przyznawały filozofom (niekiedy władcom, chociaż w nich również upatrywały filozofów). Sytuując się w tym nurcie myślenia, Justyn nie waha się stwierdzić, że nie tylko Mojżesz, ale i prorocy są starsi od wszystkich poetów, myślicieli i filozofów, których wydała Grecja. Na jego całkowicie chrześcijańskim horyzoncie ta teza przypomina argumenty „ze starożytności” (z uprzedniości) zaproponowane i wykorzystane już wcześniej przez historiografów żydowskich z Aleksandrii, np. Artapanosa (między III i II w. prz. Chr.), ale w największym stopniu przez Józefa Flawiusza († po 94). Justyn w *Apologii pierwszej* pisze wprost, że Platon wiele zawdzięczał Mojżeszowi<sup>31</sup>. Ponieważ to wszystko, co dotyczy Chrystusa zostało w jakiś sposób zapisane w księgach Mojżesza i proroków, dlatego Platon i inni myśliciele greccy w gruncie rzeczy zaczerpnęli już ze źródła chrześcijańskiego. Argument ze starożytności przybrał w końcu u Justyna najbardziej radykalną postać, gdy wskazał, że Jezus z Nazaretu, człowiek, który żył w Palestynie, nie jest nikim innym niż

---

*de la fondation de l'Église catholique*, Paris 2003. Publikacja francuska zawiera dodatkowo zbiór artykułów, których autorami są: B. Laurent, G. Monnot, É. Poulat i M. Tardieu.

<sup>29</sup> Por. *Ascensio Isaiæ* (fragmentum graecum), ed. A.-M. Denis, w: *Pseudoepigrapha Veteris Testamenti graece*, vol. 3, Leiden 1970, 108-113, tłum. R. Zarzeczny: *Wniebowstąpienie Izajasza*, fragment grecki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, 164-168.

<sup>30</sup> Por. *Liber Esdrae V*, ed. J.P. Migne, w: *Dictionnaire des apocryphes, ou, Collection de tous les livres apocryphes relatifs à l'Ancien et au Nouveau Testament*, vol. 23/1, Paris 1856, 579-588, tłum. M. Starowieyski: *Piąta Księga Ezdrasza*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, s. 173-180.

<sup>31</sup> Por. Justinus, *Apologia 1 pro Christianis* 59-60, PG 6, 416-420, tłum. Misiarczyk, s. 81-82. Na temat rozwoju idei „świętych pogan” w tradycji chrześcijańskiej zob. J. Daniélou, *Święci «poganie» Starego Testamentu. Pisma wybrane*, tłum. S. Fedorowicz, Kraków 2013.

wcieleniem wiecznego Logosu<sup>32</sup>. Każdy, bez względu na epokę, w której żył, starał się żyć zgodnie z Jezusem, a więc wprawdzie nieświadomie, ale właściwie był już chrześcijaninem. Justyn stwierdza to bardzo jednoznacznie:

„Zostaliśmy pouczeni, jak wspomnieliśmy, że Chrystus jest pierworodnym Synem Boga i jednocześnie Logosem, w którym ma udział cały rodzaj ludzki. Ci więc, którzy wiedli życie zgodne z Logosem, są chrześcijanami nawet gdyby byli nazywani ateistami, jak na przykład Sokrates, Heraklit i im podobni, a także wśród barbarzyńców Abraham, Ananiasz, Azariasz, Miszael, Eliasz i wielu innych”<sup>33</sup>.

Dla Justyna chrześcijaństwo nie stanowi więc jakiejś szczególnej nowości; w pewnym sensie jest ono religią pierwotną. Całkowicie odmienne było stanowisko Marcjona, który wprowadził radykalny rozdział między Bogiem żydów i Bogiem chrześcijan, czyniąc równocześnie chrześcijaństwo religią całkowicie nową. W ujęciu Justyna chrześcijaństwo jest tak starożytne, jak starożytny jest Logos, a więc – innymi słowy – jest odwieczne. Prawdziwa filozofia utożsamia się z objawieniem Logosu Mojżeszowi i prorokom, a zawiera się w Piśmie Świętym. Chrześcijaństwo nie jest więc ani jedną z wielu filozofii, ani nawet najlepszą z filozofii, ale jest w ścisłym znaczeniu „jedyną” filozofią. Przyjęcie Pism zarówno pochodzenia żydowskiego, jak i pochodzenia greckiego, nie sprawiało Justynowi większego problemu, ponieważ należały one integralnie do tej filozofii. Wieczny Logos poprzedza wszystko, bez względu na to, jakie byłoby pierwsze ogniwo jakiegokolwiek rodowodu, a zatem także rodowód narodu wybranego nie stanowi jakiegoś wyjątku. Natura więzi zachodzącej między Logosem i Jezusem – będąca więzią utożsamiającą – sprawia, że chrześcijaństwo wykracza poza ciąg Pism, który od Adama prowadzi do Izraela. Za pośrednictwem takiego ujęcia filozof Justyn stał się pierwszym obrońcą, a zarazem pierwszym teoretykiem Pism chrześcijańskich, kładąc mocny nacisk na ich uniwersalizm. W Rzymie, pierwszej ze stolic Zachodu, przy jego udziale cała filozofia stała się już filozofią chrześcijańską, a wraz z nią także wszelkie Pisma, zarówno greckie, jak i zachodnie, stały się chrześcijańskie, nabierając tym samym nowej rangi. Dokonało się w ten sposób wielkie otwarcie chrześcijaństwa na tradycję filozoficzną, która będzie potem decydować o jego relacji do świata pogańskiego<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Harnack trafnie zauważył, że identyfikacja Jezusa z Nazaretu z wiecznym Słowem jest jednym z największych osiągnięć św. Justyna i myśli starochrześcijańskiej, na którym mógł być potem budowany cały gmach doktryny chrześcijańskiej. Por. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899-1900 an der Universität Berlin*, Leipzig 1901, 142-143.

<sup>33</sup> Justinus, *Apologia I pro Christianis* 46, PG 6, 397, tłum. Misiarczyk, s. 73.

<sup>34</sup> Por. J. Ratzinger, *Chrześcijańskie zwycięstwo rozumu nad światem religii. Przyszłość chrześcijaństwa w perspektywie Ojców Kościoła* [tłum. J. Królikowski], „Religioni et Litteris” 2001, nr 1, 91-104.

**3. Św. Ireneusz z Lyonu.** Trzydzieści lat po św. Justynie na scenę chrześcijańską wchodzi św. Ireneusz z Lyonu, „twórca teologii chrześcijańskiej”<sup>35</sup>, a wraz z nim zyskuje nowe oparcie tekst Septuaginty, w jego czasach będący już wyłącznie i poniekąd nieodwracalnie tekstem chrześcijańskim. Przybywszy do Galii z Azji Mniejszej, Ireneusz osiadł w Lyonie. Pobyt w Rzymie jako pierwszorzędnej stolicy biskupiej, gdzie pełnił zleconą mu misję, pozwolił mu szerzej spojrzeć na rozmaite problemy, które stawały przed ówczesnym Kościołem. Ok. 178 r. zastąpił Potyna, który zmarł śmiercią męczeńską, jako biskup Lyonu, gdzie pozostał do śmierci ok. 200 r. Jego język i jego kultura były greckie, i w jego oczach tylko wersja Septuaginty reprezentowała Pismo chrześcijańskie, którego stał się obrońcą i promotorem na Zachodzie, a także jego wyjątkowym interpretatorem. Jego zasługą jest także proklamowanie *oikoumene* chrześcijańskiej, której twórczynią jest *ekkllesia*. W traktacie *Adversus haereses*, podzielonym na pięć ksiąg, być może w nawiązaniu do pięciu ksiąg Mojżesza, Ireneusz dokonał precyzyjnej rekonstrukcji ram historycznych legendarnego tłumaczenia, którego dokonano w Aleksandrii, aby potem dodać:

„Gdy [siedemdziesięciu tłumaczy] znajdowało się razem u Ptolemeusza i zestawiali ze sobą poszczególne tłumaczenia, Bóg został uwielbiony i Pisma (γραφαί) zostały uznane za boskie, ponieważ wszyscy od początku do końca te same fragmenty oddali za pomocą takich samych słów i takich samych wyrażeń, tak że również obecni wówczas poganie uznali, że Pisma zostały przetłumaczone pod natchnieniem Bożym”<sup>36</sup>.

Ireneusz jest pierwszym autorem chrześcijańskim, który przedstawia tłumaczenie dokonane w Aleksandrii jako wydarzenie cudowne. Ta wersja zostanie potem przyjęta przez licznych autorów chrześcijańskich, z wyjątkiem św. Hieronima, który uważał Septuagintę za takie samo tłumaczenie, jak każde inne<sup>37</sup>. Podejmuje więc legendę, której pierwszym świadkiem był Filon z Aleksandrii, a więc wersję, według której siedemdziesięciu tłumaczy dokonało równocześnie takiego samego tłumaczenia, chociaż pracowali oddzielnie. Justyn pominął ten fakt (mógł go również nie znać), ponieważ nie był konieczny dla jego argumentacji. Inaczej było w przypadku Ireneusza jako teologa. Podporządkował go stawianym sobie celom. Starał się on wykazać, że geneza, autorytet i treść tekstu Septuaginty mają „boski” charakter na mocy „natchnionego” charakteru tłumaczenia. Przed nim tę samą ideę jasno wyraził już Filon. Siedemdziesięciu tłumaczy wytworzyło Pisma „natchnione”, jakby byli ich autorami. Według

<sup>35</sup> A. Żurek, *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Tarnów 1998, 64.

<sup>36</sup> Irenaeus, *Adversus haereses* III 21, 2, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: *Livre III*, SCH 211, Paris 1974, 404, tłum. własne.

<sup>37</sup> Por. Hieronymus, *Prologus in Pentateucho*, ed. R. Weber, w: *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart 1994, 3-4; tenże, *Epistula 57*, *ŻMT* 55 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 57-68.

tradycji podobny przypadek miał już wcześniej miejsce. Ireneusz dokonał więc jego przypomnienia dla wzmocnienia swojej tezy:

„Gdy Pisma zostały złośliwie zniszczone pod Nabuchodonozorem i po tym gdy potomkowie żydowscy wrócili do swojego kraju po siedemdziesięciu latach, czyż to nie później, w czasach Artakserksesa, króla Persów, sam Bóg nie natchnął Ezdrasza, kapłana z pokolenia Lewiego, aby uporządkował słowa proroków z minionych czasów i przywrócił ludowi prawodawstwo dane przez Mojżesza”<sup>38</sup>.

Rozbrzmiewa w tej wypowiedzi legenda opisana w *Czwartej Księdze Ezdrasza*, wcześniejszej o sto lat od legendy Ireneusza. Odtworzone z pamięci przez Ezdrasza lub przetłumaczone z tekstu hebrajskiego przez siedemdziesięciu starców Pisma są rezultatem czynności „natchnionej”, której Bóg jest autentycznym źródłem. Wychodząc z tego założenia biskup Lyonu jest w stanie odrzucić stosowność i potrzebę innych rewizji lub wersji greckich Pism, z których Żydzi korzystali w tamtym czasie. Stwierdza więc tak:

„Ponieważ więc z tak wielką prawdą i łaską Bożą zostały przetłumaczone Pisma, przez które Bóg wcześniej przygotował i uformował naszą wiarę w swego Syna [...] okazują się zdecydowanie bezwstydni i bezczelni ci, którzy chcą robić inne tłumaczenia, gdy w oparciu o te właśnie Pisma my ich odrzucamy i skłaniamy do wiary w przyjście Syna Bożego”<sup>39</sup>.

Ireneusz zdaje się sięgać do argumentu filozofa i apologety Justyna, aby zdemaskować redukcyjną, a tym samym nieadekwatną wersję proocstwa dotyczącego Emmanuela: „Oto młoda dziewczyna (νεανίς) pocnie i porodzi syna”. Precyzuje więc: „Tak tłumaczą Teodocjon z Efezu i Akwila z Pontu, obydwaj prozelici żydowscy”<sup>40</sup>. Wyprowadza z tego bardzo zasadniczy wniosek:

„Chodzi więc o proocstwo uczynione przed wysiedleniem do Babilonii. [...] Zostało ono przełożone na grecki przez samych Żydów na długo przed przyjściem naszego Pana, dlatego też nie budzi żadnego podejrzenia, że tłumaczenie dokonane przez Żydów mogło kierować się zamiarem zrobienia nam przyjemności. Jeśli wiedzieliby, że pewnego dnia my mielibyśmy przyjść i mielibyśmy posłużyć się tymi świadectwami zaczerpniętymi z Pism, na pewno nie zawahaliby się oni spalić tych Pism, które stwierdzają otwarcie, że wszystkie inne narody będą mieć udział w życiu i które pokazują, że ci sami, którzy się chlubią, że są domem Jakuba i narodem żydowskim, zostali pozbawieni dziedzictw łaski Bożej”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Irenaeus, *Adversus haereses* 3, 21, 2, SC 211, 404-406, tłum. własne.

<sup>39</sup> Tamże 3, 21, 3, SC 211, 406-408, tłum. własne.

<sup>40</sup> Tamże 3, 21, 1, SC 211, 398, tłum. własne.

<sup>41</sup> Tamże 3, 21, 1, SC 211, 401, tłum. własne.

Z tego punktu widzenia Ireneusz idzie dalej niż Justyn. Rozróżnienie między prawdą i fałszem nie ogranicza się do tekstu Pism i ich lektury, ale odnosi się także, a nawet jeszcze bardziej, do ludu, który je przyjmuje i nimi się kieruje. Jedna tylko kategoria ludzi zasługuje na przywilej bycia „dziedzicem”, a mianowicie tworzą ją ci, którzy propagują autentyczną wersję Pisma Świętego – Septuagintę – a to zakłada i oznacza, że całość orędzia, które z tej wersji wynika, zmierza do ostatecznego objawienia dotyczącego początku, życia i przeznaczenia Jezusa, Chrystusa i Syna Bożego. Taka jest zasada interpretacji skryptyrystycznej zastosowana przez Ireneusza, apologetę i teologa.

**4. Przejście od zagadnienia tekstu do zagadnienia ksiąg.** Justyn i Ireneusz w swoich wypowiedziach pozostają związani z tekstem Pisma Świętego i z jego odczytaniem uwarunkowanym kontrowersją z Żydami. Wkrótce jednak poszerza się zakres prowadzonej refleksji o zestawie ksiąg, które tworzą Pismo Święte. W międzyczasie zbiór literacki Septuaginty osiągnął w chrześcijaństwie pełną dojrzałość, która będzie już stale uznawana, czego wyrazem jest głębokie przekonanie Ojców Kościoła o jej natchnieniu<sup>42</sup>. Ze swej strony uczeni należący do judaizmu rabinicznego (*soferim*) prowadzili do końca dzieło, które utrwaliło się zaraz po 200 r. jako Miszna, stanowiące potem jeden z podstawowych tekstów rabinicznych. Ostateczną postać nadał Misznie Juda ha-Nasi (135-220)<sup>43</sup>. Wraz z poszerzaniem się przestrzeni zajmowanych przez zbiór ksiąg chrześcijańskich i przez zbiór żydowski poszerzało się również pole wzajemnego oddziaływania, co zarazem sprawiało, że poszerzał się także zakres napięć powstających między dwoma środowiskami. Zachodzące przemiany sprawiły, że chrześcijanie zaczęli dystansować się coraz bardziej od żydowskiego zbioru ksiąg świętych. Nie odczuwano już potrzeby ograniczania debaty i stawianych jej celów jedynie do samych pism zbioru określonego przez Żydów. Włączano do Pisma Świętego także inne pisma pochodzenia żydowskiego, zredagowane po grecku lub przetłumaczone na grecki, które przynajmniej częściowo zostały przyjęte przez chrześcijan już wcześniej, to znaczy zanim jeszcze zostały definitywnie określone granice zbioru żydowskiego<sup>44</sup>.

Afrykańczyk Tertulian († po 220), pierwszy pisarz chrześcijański języka łacińskiego, jest bardzo wymownym świadkiem tego faktu. W szczególności świadczy on o przyjęciu w środowisku chrześcijańskim Księgi Henocha<sup>45</sup>. Stwierdza więc:

---

<sup>42</sup> Por. P. Grelot, *L'ispirazione dei settanta secondo i Padri*, w: *L'uomo davanti a Dio*, Roma 1966, 233-262.

<sup>43</sup> Por. J. Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981, 14-22.

<sup>44</sup> Por. J.C. VanderKam, *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Leiden – Boston – Köln 2000; J.-L. Ska, *Il libro sigillato e il libro aperto*, Bologna 2005, 99-113.

<sup>45</sup> Posiadamy przekłady polskie różnych wersji i fragmentów Księgi Henocha, w: *Apokryfy Starego Testamentu*, opracowanie i wstęp R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, 141-258.



„Wiem, że księga Henocha [...] nie jest uznawana przez niektórych, ponieważ nie zalicza się do kanonu żydowskiego. Ich zdaniem, jak sądzę, ona, wydana przed potopem, po tej katastrofie świata, powodującej ogólne zniszczenia, nie mogła się zachować. [...] Mógłby je, gdyby zostało zniszczone gwałtownym potopem, w duchu znowu odtworzyć, w jaki po zniszczeniu Jerozolimy, wziętej szturmem przez Babilończyków, wszystkie dzieła żydowskiej literatury przez Ezdrasza, jak wiadomo, zostały odnowione. Lecz ponieważ Henoch w tym samym dziele mówił także o Panu, nie wolno nam niczego w ogóle odrzucać, co nas dotyczy. I czytamy, że każde pismo zdolne do zbudowania, jest natchnione przez Boga, a później przez Żydów – wiadomo dlaczego – zostało odrzucone, jak i prawie wszystkie inne, które mówią o Chrystusie”<sup>46</sup>.

Żydzi nie przyjmowali Księgi Henocha do swojego Pisma, co sprawiało pewną trudność chrześcijanom. Tertulian, będący świadkiem tego faktu, uznaje tę księgę za dziedzictwo należące do chrześcijan, poświadczając jej boskie „natchnienie”, a tym samym wskazuje na Chrystusa jako rację, z powodu której Żydzi tę księgę odrzucają. W stosunku do Justyna i Ireneusza przedmiot kontrowersji przesunął się więc z tekstu i jego wersji „natchnionej” na księgę, która także jest „natchniona”. Jest prawdopodobne, że Księga Henocha, o której mówi Tertulian, była znana w wersji greckiej, która zachowała się tylko fragmentarycznie. Odsyła do niej bezpośrednio List Judy (w. 14), a także nawiązują do niej pisma chrześcijańskie z II w. Relikty ok. dziesięciu egzemplarzy zostały odnalezione w grotach w Qumran, co wskazuje na znaczenie tego dzieła w niektórych środowiskach przedchrześcijańskiej społeczności żydowskiej.

Pod koniec II w. przesunięcie zainteresowania z tekstu na księgę poświadczane przez Tertuliana jest dowodem, że chrześcijanie zaczęli coraz wyraźniej dystansować się od Żydów. Ten ruch wyraźnie zaznaczył się w środowisku greckim za sprawą Klemensa Aleksandryjskiego († po 212)<sup>47</sup>. W odróżnieniu od swoich poprzedników i następców, przede wszystkim Orygenesem, ten wybitny intelektualista aleksandryjski wydaje się pomijać sprawę Żydów i pism żydowskich. W swoich dziełach zdołał genialnie połączyć myśl biblijną i kulturę grecką w epoce, w której rozwijał się także gnostycyzm, którego wpływy są u niego obecne. Wywołuje duże wrażenie jego rozległa znajomość literatury klasycznej, którą obficie cytuje; cytatów z literatury klasycznej jest u niego zdecydowanie więcej niż cytatów z Pisma Świętego. Jeśli zaś chodzi o Pismo Święte to dwa razy więcej jest u niego cytatów z Nowego niż ze Starego

<sup>46</sup> Tertullianus, *De cultu feminarum* I 3, 1-3, ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 346-347, tłum. D. Sutryk: Tertulian, *O strojeniu się kobiet*, w: Tertulian, *Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 36-37.

<sup>47</sup> Por. Hadwick, *Mysł wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, s. 41-63. Na temat problematyki biblijnej u Klemensa zob. J.N.B. Carleton, *The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition*, w: *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation*, vol. 1: *From Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, part 1: *Antiquity*, ed. M. Sæbo, Göttingen 1996, 484-499.

Testamentu. Te fakty dobrze określają kontekst kulturowy, w którym rozwijają się jego zainteresowania i w którym formowała się jego myśl. Podejmując myśl swoich poprzedników, ale z większym zmysłem filozoficznym, stara się wykazać wyższość kulturową Mojżesza nad poetami, mędrcami i filozofami greckimi. Później Orygenes pójdzie wyraźnie jego śladami.

Wraz z Klemensem Aleksandryjskim przyszedł moment, w którym Pisma chrześcijańskie osiągnęły ostateczną fizjonomię: „stare” Pisma już nie były tylko prorockim głosem Chrystusa, ale we wszystkim były widziane jako głęboko związane z „nowymi” Pismami, tworząc wraz z nimi jedną całość. Pojawilo się mocne przekonanie o ich teologicznej jedności, stanowiące do dzisiaj kluczowe kryterium hermeneutyczne w spojrzeniu na Pismo Święte, nazywane także „zgodnością dwóch Testamentów”<sup>48</sup>. Klemens Aleksandryjski jest autorem, który w decydującej mierze wpłynął na postrzeganie Pisma Świętego w perspektywie dwóch Testamentów w literackim rozumieniu tego określenia, które tworzą jedną wielką księgę mądrości, w której zostały zebrane filozofia i doktryna chrześcijańska. Klemens Aleksandryjski wyjaśnia:

„Jeśli zaś «wszystko stało się za Jego pośrednictwem, a bez Niego nic się nie stało» (J 1, 3), a więc i prorocтва, i Prawo stały się za Jego sprawą. Oprócz tego mówi Pismo: «Wszystko jest proste dla tych, którzy rozumieją» (por. Prz 8, 9) – to znaczy dla tych, którzy przyjmują interpretację Pisma Świętego, zgodną z Jego wyjaśnieniem, a także z normą Kościoła, oraz jej przestrzegają. A normą Kościoła jest zbieżność i zgodność Prawa i proroków z Nowym Przymierzem zawartym w czasie obecności Pana”<sup>49</sup>.

Mądrościowe księgi biblijne, do tej pory pozostające w cieniu zainteresowania chrześcijańskiego, zaczynają ożywiać kulturę i praktykę chrześcijańską. Zaczyna się wykorzystywać w teologii chrześcijańskiej wszystkie sekcje tworzące Stary Testament. Korpus Pism zostaje w ten sposób poszerzony, tak że katalog skrypturystyczny Klemensa zawiera nie tylko zbiór żydowski uzupełniony o księgi, które później zostaną nazwane deuterokanonicznymi, ale także pisma, które nazywamy apokryfami: *Księgę Henocha*, *Wniebowzięcie Mojżesza*, *Apokalipsę Sofontiasza*, *Sybillę hebrajską*, *Apokalipsę Eliasza*, dzieło przypisywane Ezechielowi i inne. Nastąpiło więc wielkie otwarcie teologii chrześcijańskiej na wcześniejsze tradycje, ale równocześnie zaczęło wyłaniać się pytanie o kanon świętych Pism, czyli także pytanie o istotę Kościoła i jego przesłania.

<sup>48</sup> Por. H. de Lubac, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008, 132-168.

<sup>49</sup> Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 125, 2-3, PG 8, 348-349, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, 187-188. Por. A. Le Boulluec, *De l'usage de titres «néotestamentaires» chez Clément d'Alexandrie*, w: *La formation des canons scripturaires*, éd. M. Tardieu, Paris 1993, 191-202.

## THE BEGINNINGS OF THE CHRISTIAN TEXT OF SCRIPTURE

(Summary)

In this article we point out the initial stage of the consolidation of the Christian text of Scripture, the major problems occurring during this process and the final expression of its specific character. The first and the major witness of this process is Justin Martyr thanks to whom we learn about first relations and tensions between Greek and Jewish tradition concerning Scripture. He advocated the universalist approach based on truth, which allowed him to find the way to conciliate those tensions. Furthermore, such an approach allowed him to look favourably on extra-Biblical tradition and recognise it as a preparation for the incarnation of the Eternal Word. Saint Irenaeus in his approach to the text of the Bible appreciated the divine origin and inspiration which decides about its superiority and universalism. By the end of the 3<sup>rd</sup> century the question of the Christian text of Scripture had been determined, and the emphasis was put rather on the issue of the books, that is the canon.

**Key words:** Bible, Septuagint, biblical text, inspiration, Christian philosophy, canon.

**Słowa kluczowe:** Biblia, Septuaginta, tekst biblijny, natchnienie, filozofia chrześcijańska, kanon.

## BIBLIOGRAFIA

## Źródła

- Ascensio Isaiae* (fragmentum graecum), ed. A.-M. Denis, w: *Pseudoepigrapha Veteris Testamenti graece*, vol. 3, Leiden 1970, 108-113, tłum. R. Zarzeczny: *Wniebowstąpienie Izajasza*, fragment grecki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3: *Listy i apokryfy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, 164-168.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, PG 8, 685-1380, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska: *Klemens Aleksandryjski, Koberce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- HIERONYMUS, *Prologus in Pentateucho*, ed. R. Weber, w: *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart 1994, 3-4.
- HIERONYMUS, *Epistula 57*, ZMT 55 [wyd. łacińsko-polskie, tekst łac. i oprac. H. Pietras, tłum. J. Czuj, oprac. M. Ożóg], Kraków 2010, 57-68.
- IRENAEUS, *Adversus haereses* III, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau, t. 2: *Livre III*, SCh 211, Paris 1974.
- JUSTINUS, *Apologia 1 pro Christianis*, PG 6, 327-439, tłum. L. Misiarczyk, w: *Justyn Męczennik, 1 i 2 apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 43-89.
- JUSTINUS, *Dialogus cum Tryphone Judeo*, PG 6, 471-801, tłum. L. Misiarczyk, w: *Justyn Męczennik, 1 i 2 apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, 159-318.
- Liber Esdrae* V, ed. J.P. Migne, w: *Dictionnaire des apocryphes, ou, Collection de tous les livres apocryphes relatifs à l'Ancien et au Nouveau Testament*, vol. 23/1, Paris 1856, 579-588, tłum. M. Starowieyski: *Piąta Księga Ezdrasza*, w: *Apokryfy Nowego*

- Testamentu*, t. 3: *Listy i apokalipsy chrześcijańskie*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, 173-180.
- TERTULLIANUS, *De cultu feminarum*: ed. A. Kroymann, CCL 1, Turnhout 1954, 341-370, tłum. D. Sutryk: *Tertulian, O strojeniu się kobiet*, w: *Tertulian, Wybór pism*, III, PSP 65, Warszawa 2007, 33-56.

## Opracowania

- BARTHÉLEMY D., *Les devanciers d'Aquila*, Leiden 1963.
- BOULLUEC A. LE, *De l'usage de titres «néotestamentaires» chez Clément d'Alexandrie*, w: *La formation des canons scripturaires*, éd. M. Tardieu, Paris 1993, 191-202.
- BRIGHT J., *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994.
- CARBONARO P., *Les lectures anciens de la „Lettre d'Aristée”*, EThL 85 (2009) 449-466.
- CARLETON J.N.B., *The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition*, w: *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation*, vol. 1: *From Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, part 1: *Antiquity*, ed. M. Sæbo, Göttingen 1996, 484-499.
- CHADWICK H., *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. P. Siejkowski, Poznań 2000.
- CIECIELAĞ J., *Powstanie Bar-Kochby 132-135 po Ch.*, Zabrze 2008.
- COSGROVE CH. H., *Justin Martyr and the Emerging Christian Canon. Observations on the Purpose and Destination of the Dialog with Tryphon*, VigCh 36 (1982) 211-219.
- EVANS C.A., *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies*, Leiden 1995.
- DANIÉLOU J., *Święci «poganie» Starego Testamentu. Pisma wybrane*, tłum. S. Fedorowicz, Kraków 2013.
- GRELOT P., *L'ispirazione dei settanta secondo i Padri*, w: *L'uomo davanti a Dio*, Roma 1966, 233-262.
- HARNACK A. VON, *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899-1900 an der Universität Berlin*, Leipzig 1901.
- HARNACK A. VON, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924<sup>2</sup>, tłum. francuskie: A. von Harnack, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, Paris 2003.
- HENGEL M., *Die Septuaginta als von den Christen beanspruchte Schriftsammlung bei Justin und den Vätern vor Origen*, w: *Jews and Christians. The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, ed. J.D.G. Dunn, Tübingen 1992, 41-67.
- HENGEL M., *The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of its Canon*, Edinburgh 2002.
- KRÓLIKOWSKI J., *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*, Kraków 2016.
- LUBAC H. DE, *Pismo Święte w Tradycji Kościoła*, tłum. K. Łukowicz, Kraków 2008.
- NEUSNER J., *Judaism. The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981.
- PAUL A., *La Bible avant Bible. La grande révélation des manuscrits de la mer Morte*, Paris 2005.
- RATZINGER J., *Chrześcijańskie zwycięstwo rozumu nad światem religii. Przyszłość chrześcijaństwa w perspektywie Ojców Kościoła* [tłum. J. Królikowski], „Religioni et Litteris” 2001, nr 1, 91-104.
- ROKÉAH D., *Justin Martyr and the Jews*, Leiden 2002.
- SKA J.-L., *Il libro sigillato e il libro aperto*, Bologna 2005.
- SIMONETTI M., *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 2001<sup>2</sup>.
- SIMONETTI M., *La Sacra Scrittura nella Chiesa delle origini (I-II secolo). Significato*

- e interpretazioni*, w: *La Bibbia nei Padri della Chiesa. L'Antico Testamento*, a cura di M. Naldini, Bologna 1999, 35-50.
- The Biblical Canons*, ed. J.-M. Auwers – H.J. de Jonge, Louvain 2003.
- The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Ḥever (8HevXIIgr)*, Discoveries in the Judaean desert 8, The Seiyâl collection 1, ed. by E. Tov – R.A. Kraft – P.J. Parsons, Oxford 2003.
- The New Cambridge History of the Bible*, vol. 1: *From the Beginnings to 600*, ed. J.C. Paget – J. Schaper, Cambridge 2012; vol. 2: *From 600 to 1450*, ed. R. Marsden – E.A. Matter, Cambridge 2012; vol. 3: *From 1450 to 1750*, ed. E. Cameron, Cambridge 2016; vol. 4: *From 1750 to the Present*, ed. J. Riches, Cambridge 2015.
- TILLICH P., *Histoire de la pensée chrétienne*, Paris 1970.
- VANDERKAM J. C., *From Revelation to Canon. Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Leiden – Boston – Köln 2000.
- WOJCIECHOWSKI M., *List Pseudo-Arysteasza*, STV 40 (2002) nr 1, 121-167.
- ŻUREK A., *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*, Tarnów 1998.