

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI, OLSZTYN

DZIEJE KSIĘGI BARUCHA

Księga Barucha to niewielki utwór grecki umieszczony w katolickim kanonie Pisma Świętego po Księdze Jeremiasza i Lamentacjach. Mało się o nim pamięta, choć zawiera ważne nauki o potrzebie pokuty i o słabości mądrości ludzkiej. Pierwsze słowa, które inspirowały nazwę księgi, zapowiadają nauki pochodzące od Barucha, towarzysza i ucznia proroka Jeremiasza. Księga ta zawiera też w rozdziale 6 List Jeremiasza, ale jest to odrębny utwór, który dopiero w tradycji łacińskiej został dołączony do właściwej Księgi Barucha (Ba 1–5). Z tej racji lepiej go omawiać osobno.¹

Tytuł, osoba Barucha, autorstwo

W tekście greckim księga nosi tytuł *Barouch*, czyli *Baruch*. Odwołuje się więc do osoby żyjącego w VI w. przed Chr. ucznia proroka Jeremiasza, znanego z Jr 32; 36; 43; 45. Jest to tytuł analogiczny do innych tytułów ksiąg prorockich w Septuagincie, jak *Ēsaias*, *Daniël*, czy *Iōnas*, jak też ksiąg nazwanych od imienia głównego bohatera, jak *Iōb*. Są to tytuły redakcyjne, które pojawiły się przy zestawianiu obok siebie przetłumaczonych na grecki ksiąg kanonu Starego Testamentu. W przekładach starożytnych pojawiają się warianty tego tytułu (*Drugi list Barucha* w Peszicie, *Proroctwo Barucha* po łacinie, *Baruch prorok* w koptyjskim, *List Barucha* w ormiańskim).² Dziś używa się czasem nazwy 1 Księga Barucha, w celu odróżnienia od apokalips apokryficznych (2 i 3 Księga Barucha).³

¹ Czynie to w artykule: M. W o j c i e c h o w s k i, *Tak zwany List Jeremiasza (Ba 6). Pochodzenie, forma i przesłanie*, *Biblica et Patristica Thoruniensia* 3/ 2014.

² C. A. M o o r e, *Daniel, Esther and Jeremiah: the Additions*, Anchor Bible 44, New York 1977, s. 263.

³ Pod imieniem Barucha spisano utwory apokryficzne, oznaczane jako 2 Księga Barucha i 3 Księga Barucha (czyli *Apokalipsa Barucha syryjska* oraz *Apokalipsa Barucha grecka*), jak też utwór gnostycki, zaginiony, lecz znany w streszczeniu Hipolita (*Refutatio* 5, 26, 1 – 5, 27, 4;

Te tytuły wskazują imię głównego bohatera księgi, a nie autora, czyli pisarza, który je faktycznie opracował. Tak samo było w przypadku ksiąg prorockich, które przecież nie pretendują do tego, by prorok spisywał je osobiście. Stanowią zbiory wyroczni danego proroka, splecionych z wiadomościami o jego życiu i rozmaitymi uzupełnieniami. Analogicznie należy odczytywać tytuł Księgi Barucha: jako wskazówkę, że jest to utwór z materiałami o Baruchu, a nie napisany przez Barucha.

Pierwszy ustęp może wprawdzie sugerować autorstwo Barucha, przynajmniej odnośnie do niektórych wypowiedzi z księgi. Ponieważ nic w niej nie wskazuje na pochodzenie tak wczesne, należy to autorstwo uznać za pseudonimowe. Pseudonimia jest jednak w tym przypadku zjawiskiem pobocznym, gdyż wzmiankę o Baruchu dołożono wtórnie do zbioru utworów różnego pochodzenia.

Wybór postaci Barucha ma jednak znaczenie. Według Księgi Jeremiasza, Baruch, syn Neriasza, zapisywał jego wyrocznie jako uczeń i zwolennik. Jest więc symbolem kontynuacji nurtu Jeremiaszowego. I rzeczywiście, znajdziemy w księdze liczne świadome nawiązania do prorocत्व Jeremiasza. Wybór Barucha wpisuje się w jego popularność w judaizmie pobiblijnym.⁴ Krążyły w nim podania co do losów Barucha. Ich wartość historyczna jest znikoma, ale ilustrują one zainteresowanie dla niego. Miał towarzyszyć Jeremiaszowi w Egipcie i zginąć tam śmiercią męczeńską, albo też przenieść się do Babilonii i tam nauczać, jak też inspirować Ezdrasza.

O faktycznym autorze, czy ściślej autorach, Księgi Barucha niczego nam nie wiadomo, oprócz informacji, które wynikają z niej samej. Byli Żydami swojej epoki, głęboko religijnymi i znającymi tradycję teologiczną swojego narodu. Teksty świadczą o ich przywiązaniu do teologii deuteronomicznej i tradycji prorockiej, jak też o obeznaniu z tradycją mądrościową, w połączeniu z docenianiem przykazań Tory.

por. 5, 22, 73). Te utwory jako sporo późniejsze (II w. po Chr.) nie oświetlają sensu księgi biblijnej.

⁴ C. A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah: the Additions*, s. 268-269; J. E. Wright, *Baruch, the Ideal Sage*, w: „Go to the Land I Will Show You”, *Fs. D.W. Young*, Winona Lake 1991, 193-210; tenże, *Baruch: His Evolution from the Scribe to Apocalyptic Seer*, w: M. E. Stone, T. A. Bergrén (red.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg 1998, s. 264-289.

Przypuszczalne pierwowzory hebrajskie

Księga Barucha zachowała się po grecku, tekst jest dość jednolity i dobrze ustalony. Przekazują ją liczne rękopisy Septuaginty. Najnowsze i najpełniejsze wydanie krytyczne J. Zieglera⁵ wykorzystuje 4 kodeksy uncjalne (A, B, Q, V) i 41 minuskułowych (w tym fragmentów na papirusie). *Gros* rękopisów umieszcza Barucha po Jeremiaszu a przed Lamentacjami, po nich zaś List Jeremiasza.

Znany już przekłady syryjskie, koptyjski bohairycki, ormiański, etiopski i arabski. Przekład starołaciński występuje w czterech odmianach;⁶ został on wykorzystany w rękopisach Wulgaty, choć pierwotnie św. Hieronim go pominął. Tam, gdzie występuje, księga ta jest po łacinie połączona z Listem Jeremiasza.

Dawno już dostrzeżono wybitnie semicki styl Księgi Barucha, przypuszczając, że przynajmniej część z niej stanowi przekład z hebrajskiego. Pierwszy w pełni naukowy komentarz do Ba 1–5 powstał na podstawie hipotezy takiego podłoża i zawiera kompletną retranslację na hebrajski.⁷ Drugą taką próbę podjął Harwell.⁸ Kolejną ulepszoną retranslację zaproponował Tov,⁹ opierając się na poszerzonej w tym czasie wiedzy o metodach tłumaczy Septuaginty, ale ograniczył się do Ba 1, 1 – 3, 8, uznając, że dla dalszego ciągu istnienia podłoża hebrajskiego jest niepewne, a nawet jeśli takie istniało, nie da się go jednoznacznie zrekonstruować. Jednak partię Ba 3, 9 – 5, 9 próbował odtworzyć po hebrajsku D. G. Burke,¹⁰ zwracając uwagę na cechy poetyckie domniemanego oryginału.

Czy takie oryginały hebrajskie rzeczywiście istniały? Odpowiedź na to pytanie może być różna przy każdej części składowej księgi. Można uznać za pewne, że seria modlitw z Ba 1, 15 – 3, 8 stanowi

⁵ J. Ziegl er (red.), *Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum 15, Göttingen 1957.

⁶ R. Feuerstein, *Das Buch Baruch. Studien zur Textgestalt und Auslegungsgeschichte*, EHS.T 614, Frankfurt i in. 1997, s. 45-67; A. K a b a s e l e M u k e n g e, *Les particularités des témoins latins de Baruch. Étude d'un phénomène de réception scripturaire*, RB 107(2000)1, s. 24-41.

⁷ J. J. K n e u c k e r, *Das Buch Baruch: Geschichte und Kritik*, Leipzig 1879, s. 351-361.

⁸ R. R. H a r w e l l, *The Principal Versions of Baruch*, diss. Yale, New Haven 1915 [non vidi].

⁹ E. T o v, *The Book of Baruch also Called I Baruch (Greek and Hebrew)*, Missoula 1975; zawiera tekst grecki Ba 1-5 i dwujęzyczną konkordancję.

¹⁰ D. G. B u r k e, *The Poetry of Baruch: A Reconstruction and Analysis of the Original Hebrew Text of Baruch 3,9 – 5,9*, SBL Septuagint and Cognate Studies 10, Chico 1982.

dość dosłowne tłumaczenie z hebrajskiego. Partia ta obfituje w hebraizmy składniowe i leksykalne, analogiczne do przekładów z Septuaginty, których podłoże hebrajskie znamy. Wstęp do tej partii, Ba 1, 1-14, również mógł powstać po hebrajsku i zapewne tak było, ale podłoże semickie jest w tym ustępie mniej wyraźne. Wolno go również uznawać za greckojęzyczne wprowadzenie do partii następnej.

Bliski związek Barucha (a zwłaszcza Ba 1, 1 – 3, 8) z drugą połową Jeremiasza (Jr 29–52), także na poziomie frazeologii greckiej w przekładzie Septuaginty, sugeruje, że już na etapie prawzoru hebrajskiego Barucha utwory te były powiązane. To znaczy prawzór Barucha przepisywano razem z Jeremiaszem na jednym zwoju i razem zostały przetłumaczone na grecki.¹¹ Potem czasami je rozdzielano Lamentacjami,¹² zapewne na wzór układu tekstu masoreckiego.

Poematy mądrościowe z Ba 3, 9 – 5, 9 pod kątem języka oryginalnego można potraktować łącznie. Z jednej strony retranslacja na hebrajski okazała się wykonalna. Z drugiej – choć kilka miejsc wolno wyjaśnić przez odpowiednik semicki – nie ma w tej partii miejsc, których interpretacja zmuszałaby do przyjęcia takiego pierwowzoru. Niektóre wyrażenia trudno przełożyć na hebrajski. Frazeologia biblijna, wykorzystanie wielu motywów biblijnych na poziomie treści, może pochodzić już z Septuaginty, a nie wprost z hebrajskiego. Brakuje imienia Bożego *Kyrios* („Pan”), odpowiadającego Jahwe.¹³ Pierwotnym językiem tych poematów mogła być zatem greka, aczkolwiek autor myślał zasadniczo po hebrajsku i na sposób hebrajski układał poezję. Ilościowo w XIX w. przeważali zwolennicy oryginału greckiego tej partii, w czasach nowszych hebrajskiego.¹⁴ Sporadycz-

¹¹ Chodzi ściślej o przekład drugiej części Jr i Ba, gdyż pierwsza część Jr miała innego tłumacza, co zauważają badacze już od XIX w.; natomiast Lm mają wspólnego tłumacza z pierwszą częścią Jr; por. E. T o v, *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch. A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29–52 and Baruch 1,1 – 3,8*, Missoula 1976; zob. też P.-M. B o g a e r t, *Le personnage de Baruch et l'histoire du livre de Jérémie. Aux origines du Livre deutérocanonique de Baruch*, w: E. A. L i v i n g s t o n e (red.), *Studia Evangelica VII = TU 126*, Berlin 1982. Podsumowanie I. A s s a n - D h ô t e, J. M o a t t i - F i n e, *La Bible d'Alexandrie. Baruch, Lamentations, Lettre de Jérémie*, Paris 2005, s. 31-35.

¹² W Kodeksie Synajskim (S = 8) występuje duża luka po Jr i początku Lm, ale tekst Ba do niego należał i znajdował się po Lm. Tego typu układ został przejęty przez przekłady łacińskie.

¹³ Które powtarza się wciąż do Ba 3, 8; w Ba 3, 9 – 4, 4 mowa o Bogu, a w Ba 4, 5 – 5, 4 o Wiecznym (co się nie zdarza po hebrajsku), potem znowu o Bogu.

¹⁴ Mnogie referencje: D. G. B u r k e, *The Poetry of Baruch*, s. 23-24, przywołuje 61 autorów, choć pomija tych, którzy problem uważają za nierozstrzygalny.

nie postulowano też oryginał aramejski (dla Ba 3, 9 – 4, 4).¹⁵ Ostateczne rozstrzygnięcie nie wydaje się możliwe.

Jeśli chodzi o Ba 6, czyli List Jeremiasza, to najprawdopodobniej powstał on od razu po grecku. Choć nowsi badacze szukali i tutaj podłoża semickiego, adekwatna retranslacja wydaje się niemożliwa. Greka tego utworu jest dobra, idiomatyczna i tylko sporadycznie można tłumaczyć pewne szczegóły wpływem hebrajskim.¹⁶

Części składowe i materiały

Księga Barucha nie jest jednolita i składa się z fragmentów różnego pochodzenia. Dzieli się na trzy główne części: prozatorską o treści pokutnej (Ba 1, 1 – 3, 8), mądrościową i poetycką (Ba 3, 9 – 5, 9) oraz kaznodziejski List Jeremiasza (Ba 6). Pod względem literackim różnią się one wyraźnie. Część pokutną i mądrościową trzeba dzielić dalej, gdyż też są niejednorodne.¹⁷

Partia początkowa (1,1-14) ma charakter wstępu do całości względnie do modlitwy pokutnej z Ba 1, 15 – 3, 8. Chce powiązać tę modlitwę z sytuacją historyczną, a mianowicie z wprowadzeniem do Babilonii. Wydaje się prawie pewne, że względem tej modlitwy tekst wstępny powstał osobno i później.

Modlitwę z Ba 1, 15 – 3, 8 można podzielić na cztery ustępy. Mogły one wyjść spod jednego pióra i zapewne tak było. Tematycznie jednak nieco się różnią i dlatego jest celowe ich rozdzielenie. Modlitwa wychodzi od stwierdzenia win narodu (1, 15 – 2, 10). Z nich wynika pokutne błaganie (2, 11-26). Odpowiedzią na nie jest pocieszająca wyrocznia (2, 27-34). Ta prowadzi do konkluzji, modlitwy z prośbą o przebaczenie (3, 1-8). Widać tu logiczne powiązanie, choć

¹⁵ R. Martin, *Syntax Criticism of Baruch*, IOSCS Congress 7/1991, s. 361-371; widzi on w tej partii wpływ składni z języka aramejskiego, ale mógł on wynikać z tego, że był to język ojczysty autora.

¹⁶ Najświeższe podsumowanie: B. G. Wright, *The Epistle of Jeremiah: Translation or composition?* w: G. G. Xeravits, J. Zsengeller (red.), *Deuterocanonical Additions to the Old Testament Books*, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 5, Berlin 2010, s. 126-142.

¹⁷ Jedynie O. H. Steck, *Das apokryphe Baruchbuch. Studien zur Rezeption und Konzentration „kanonischer“ Überlieferung*, FRLANT 160, Göttingen 1993, zwł. s. 18-19, broni planowego charakteru księgi, ale jego argumenty nie wskazują na jedno autorstwo, lecz na to, że redaktor zgromadził heterogeniczne materiały z pewnym zamysłem; a także O. H. Steck, R. G. Kratz i in., *Das Buch Baruch, Der Brief des Jeremia. Zusätze zu Esther und Daniel*, Das Alte Testament Deutsch. Apokryphen 5, Göttingen 1998.

partia ostatnia trochę odbiega od całości i mogła zostać dodana później.

Na partię mądrościową (3, 9 – 5, 9) składają się trzy lub cztery odrębne utwory, które z racji charakteru poetyckiego można dalej dzielić na strofy. Pierwszy utwór mówi o braku mądrości u ludzi (3, 9-31). Drugi, który może być po prostu jego dalszym ciągiem, choć także odrębnym dopowiedzeniem, wskazuje źródło mądrości. Jest nim sam Bóg, który się objawił swojemu ludowi (3, 32 – 4, 4). Oba ustępy mają więcej cech stylu semickiego niż ciąg dalszy.

Następne dwa utwory dotyczą czegoś innego, losu Jerozolimy i jej dzieci, a mają charakter psalmiczny i profetyczny z elementami pocieszenia. Wielu tłumaczy i komentatorów je łączy,¹⁸ ale mimo wspólnego motywu Jerozolimy różnią się one znacznie treścią i lepiej je uznać za odrębne. W pierwszym Jerozolima w żalobie pociesza swe dzieci (4, 5-29). W drugim, odwrotnie, Jerozolima jest pocieszana obrazem ich powrotu (4, 30 – 5, 9).

Czytając Księgę Barucha, napotykamy stale wyrażenia biblijne, to znaczy bardzo podobne do wcześniejszych ksiąg Starego Testamentu.¹⁹ Najwięcej jest nawiązań do Księgi Jeremiasza i Księgi Powtórzonego Prawa, aczkolwiek są one nierówno rozłożone, gdyż dominują w części pokutnej, do Ba 3, 8, ale nie w następnej, mądrościowej, zaś w Liście Jeremiasza (Jr 6) są praktycznie nieobecne. Spotkamy też nawiązania do wielu innych ksiąg biblijnych, a zwłaszcza do Hioba w Ba 3, 9 – 4, 4 oraz do Izajasza 40–62 w Ba 4, 5 – 5, 9. Uderza ściśle powiązania między Baruchem a Danielem, a mianowicie Ba 1, 15 – 2, 19 z Dn 9, 4-19,²⁰ przy czym kierunek oddziaływania nie jest ustalony, choć więcej świadczy za wtórnością wersetu z Barucha.²¹ Wolno domniemywać wspólne źródło. Uderza też zbieżność

¹⁸ Por. R. Henderson, *Second Temple Songs of Zion: A Literary and Generic Analysis of the Apostrophe to Zion (11QPs^a XXII 1-15), Tobit 13,9-18 and 1 Baruch 4,30 – 5,9*, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 17, Berlin 2014, s. 176-272, jej obszerna analiza pomija jednak prace A. Kabasele Mukenge i parę innych.

¹⁹ Por. zwł. I. Assan-Dhôte, J. Moatti-Fine, *La Bible d'Alexandrie*, s. 61-69.

²⁰ Komentarze i B. N. Wambacq, *Les prières de Baruch (1,15 – 2,19) et de Daniel (9,5-19)*, *Biblica* 40/1959, s. 463-475; E. Tov, *The Relation between the Greek Versions of Baruch and Daniel*, w: M. E. Stone (red.), *Armenian and Biblical Studies*, Jerusalem 1976, s. 27-34; tenże, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, VT Supplements 72, Leiden 1999, s. 519-526; G. H. Wilson, *The Prayer of Daniel 9: Reflection on Jeremiah 29*, JSOT 1990, z. 48, s. 91-99.

²¹ Zwł. B. N. Wambacq, *Les prières de Baruch (1,15 – 2,19) et de Daniel (9,5-19)*,

Ba 5, 2-9 z *Psalmem Salomona* 11, 2-7, który mógłby być zależny od Barucha,²² choć i tu kierunek oddziaływania nie jest całkiem pewny.

Autor (autorzy) buduje konsekwentnie z materiału biblijnego albo się na nim wzoruje. Ma więc charakter relektury tradycji biblijnych. Choć prawie w każdym zdaniu napotkamy biblijne reminiscencje, aluzje i parafrazy, nie znajdziemy jednak dosłownych cytatów z ksiąg hebrajskich Starego Testamentu. Niektóre tylko można uznać za prawie dosłowne. Przypomina to pod względem metody Apokalipsę św. Jana, gdzie większość tekstu utkana jest z nawiązań do Starego Testamentu, ale dosłownych cytatów brak.

Czas powstania i środowisko

Księga Barucha nie dostarcza wyraźnych wskazówek co do daty swego powstania. Jawi się jako reakcja na uprowadzenie do Babilonii, musiała więc powstać po nim. Nie mogła powstać później niż w II w. po Chr., gdyż niewątpliwy cytat z Księgi Barucha znajduje się u Atenagorasa, *Supplicatio* 9 (*Prośba za chrześcijanami*, 177 po Chr.), gdzie przytoczono Ba 3, 34. Wcześniejszy o co najmniej wiek urywek z Qumran, 7Q2 pochodziłby z Listu Jeremiasza (Ba 6), utworu faktycznie odrębnego. Szukano jeszcze wpływu Barucha na fragment 1Q570 = 4QBaruchAram.

Ramy te są jednak za szerokie. Przedstawienie czasów niewoli babilońskiej (VI w. przed Chr.) jako aktualnych jest w Ba 1, 1-14 wyraźnie umowne. Całość świadczy o widzeniu obcego panowania jako sytuacji stałej, co pasuje raczej do czasów perskich i hellenistycznych (V-I w. przed Chr.). Perspektywa autora, czy autorów, wydaje się jednak ponadczasowa, wręcz unikają oni aluzji do konkretnych wydarzeń z historii politycznej. Natomiast język grecki utworu wskazuje jednoznacznie na czasy hellenistyczne, czyli na III w. przed Chr. lub następne. Na tę epokę wskazuje też bardzo duża liczba zależności od ksiąg kanonicznych Starego Testamentu, traktowanych jako wzorzec.

Brakuje jednakże odniesień do realiów świata greckiego, a tym bardziej do imperium rzymskiego. Trudno też doszukać się w utworze śladów problemów późniejszych, jakie występowały od czasów machabejskich począwszy: okupacja kraju Izraela, narzucanie kul-

²² W. P e s c h, *Die Abhängigkeit des 11. salomonischen Psalms vom letzten Kapitel des Buches Baruch*, ZAW 67/1955, s. 251-263; komentarze *ad locum*.

tów obcych, zagrożenie świątyni, zachowywanie przepisów pokarmowych, męczeństwo i walka zbrojna, a w sferze doktryny nadzieje na zmartwychwstanie i w ogóle eschatologia, angelologia i demonologia, mesjanizm polityczny. W tymże okresie sprawa powrotu z wygnania, ważna dla Księgi Barucha, straciła na znaczeniu. Uzasadnione byłoby więc datowanie księgi na III w. przed Chr. lub początek II w., przy czym pierwowzory hebrajskie mogłyby pochodzić już z V-IV w. przed Chr.

Sytuację komplikuje niejednorodność księgi. Pierwsza jej połowa (do Ba 3, 8), a przynajmniej jej oryginał semicki, mogłaby powstać w epoce nieco wcześniejszej, już w czasach perskich lub w początkach hellenizacji. Natomiast poematy o mądrości (Ba 3, 9 – 4, 4) i Jerozolimie (Ba 4, 5 – 5, 9) pasują lepiej właśnie do III-II w. przed Chr., gdyż mogły powstać od razu po grecku oraz są pokrewne późniejszym tekstom mądrościowym jak Syr 24; Prz 28; Tb 13.

Ze względu na wspomniane podobieństwo Ba 5, 2-9 z *Psalmem Salomona* 11, wzmianki o wierności przykazaniom oraz lekko eschatologiczne zabarwienie motywu powrotu do kraju można by w zasadzie widzieć poematy o Jerozolimie jako jeszcze późniejsze, datując je na II-I w. przed Chr., czyli w czasach po wojnach machabejskich. To przesunęłyby datę zamknięcia całości i dołączenia jej do Księgi Jeremiasza na II-I w. przed Chr.

Data wcześniejsza, III/II w. przed Chr., wydaje się jednak bardziej prawdopodobna, z przyczyn wyłożonych powyżej. Dalej, pierwszą część Barucha przełożono na grecki razem z Jeremiaszem, czyli w okresie formowania się Septuaginty (do II w. przed Chr.).²³ Podobnie przedstawia się notabene datacja Listu Jeremiasza (Ba 6), między III a I w. przed Chr.

Wobec niepewności datowania, nie dziwi mnogość poglądów na nią. Powyżej streściłem argumentację występującą w różnych formach u wielu autorów. Biorąc pod uwagę konieczność zróżnicowanego datowania poszczególnych części (wstęp, modlitwa pokutna, poematy o mądrości i o Jerozolimie), można sobie wyobrazić kilkanaście istotnie różnych systemów datowania – i rzeczywiście, rozrzut opinii badaczy jest pod tym względem bardzo znaczny.²⁴ Skazani je-

²³ Prolog Syr (132 r. przed Chr.) zakłada istnienie greckiego przekładu Prawa i Proroków; por. też E. T o v, *Septuagint Translation*, na temat łączności tych przekładów.

²⁴ D. G. B u r k e, *The Poetry of Baruch*, s. 26-28, wylicza 14 stanowisk.

steśmy na domyśły. Uczeni chcą ustalić odpowiednie daty z większą ścisłością, niż to jest możliwe.

Można wykluczyć datowanie skrajnie wczesne, na czasy niewoli babilońskiej. Można też wykluczyć drugą skrajność, czasy po upadku Jerozolimy i świątyni w 70 r. po Chr.,²⁵ gdyż brakuje w tekście aluzji do tych wydarzeń. Popularne niegdyś przypuszczenie, że Babilon jest tu kryptonimem Rzymu,²⁶ jak w Apokalipsie św. Jana i późnych pismach żydowskich, kłóci się z wieloma okolicznościami wspomnianymi w Księdze Barucha. Na przykład Rzym nie stanowił miejsca deportacji, a Żydom po upadku świątyni obca była myśl, by składać się na ofiary za cesarza (por. Ba 1, 10-11).

Środowisko powstania wskazane w tekście, diaspora w Babilonii, może mieć jednak charakter umowny. Utwór jest tak ułożony, by jego treści religijne dotyczyły całego ludu Izraela. Więcej jednak świadczy o powstaniu utworu poza krajem Izraela, zapewne w diasporze wschodniej pod panowaniem hellenistycznym. Spojrzenie na sytuację Izraela akcentuje bowiem wygnanie i oddalenie od Jerozolimy. Nie jest to jednak bynajmniej pewne, gdyż można uznać zainteresowanie dla Jerozolimy za dowód zamieszkiwania w niej samej²⁷ lub w kraju Izraela.

Kanoniczność

Okoliczność, że w rękopisach Septuaginty Księga Barucha normalnie następuje po Jeremiaszu, tak jak w kodeksach watykańskim i aleksandryjskim, wskazuje, że chrześcijanie poznali tę księgę jako uzupełnienie do prorocत्व Jeremiasza. Przypuszczalnie jako takie uzupełnienie miała ona walor kanoniczny już w środowisku Żydów aleksandryjskich. Skoro jednak dalsze partie Barucha (od 3, 9), a zwłaszcza List Jeremiasza, powstały raczej po grecku, należy uznać, że kształt Księgi Jeremiasza z dodatkami był w tym środowisku płynny.

Należy przypuszczać, jak już wspomniałem, że krótsza wersja Księgi Jeremiasza, jaką znamy z tłumaczenia Septuaginty, już wcześniej, po hebrajsku, była powiązana z pierwowzorem Księgi Barucha, obejmującym przynajmniej tekst do Ba 3, 8. Główną po temu prze-

²⁵ Choć ta opinia była często reprezentowana.

²⁶ Od: J. J. K n e u c k e r, *Das Buch Baruch*.

²⁷ Por. komentarz O. H. S t e c k, *Das apokryphe Baruchbuch*, s. 24.

słankę, jednolitość tłumaczenia, już wspomniałem. Natomiast zachowana w hebrajskim tekście masoreckim wersja Jeremiasza była dłuższa, inaczej uporządkowana, i nie towarzyszyła jej Księga Barucha, lecz Lamentacje.

Jaki był pierwotny status elementów Księgi Barucha w środowisku hebrajskim? Modlitwa z Ba 1, 15 – 3, 8 ma charakter pokutny, a wprowadzenie wiąże ją z niewolą babilońską. Sugeruje to, że była to pierwotnie modlitwa publiczna z okazji uroczystości pokutnych – nie wiemy których – a więc tekst porównywalny z Modlitwą Manasses, modlitwami z późnych ksiąg biblijnych i z wczesnymi modlitwami judaistycznymi.

Do tradycji ściśle biblijnej, kanonicznej, dołączono by ją później. Liturgia byłaby pośrednikiem w przyswojeniu tego tekstu. Analogicznie Modlitwę Manasses dodano w tradycji wschodniej do 2 Księgi Kronik i na tej zasadzie w prawosławiu uchodzi ona za kanoniczną. Natomiast Księgę Barucha przyjął w starożytności i Kościół wschodni, i zachodni – wraz z Jeremiaszem.

W tym kontekście należy widzieć ewentualne ślady Księgi Barucha w tradycji hebrajskiej. Takim pośrednim śladem są apokryfy związane z postacią Barucha. *Constitutiones apostolicae* 5, 20 (koniec IV w.) wspominają, że miejscowi Żydzi czytają z Lamentacjami także Księgę Barucha. Istotnie, w tej epoce księga ta mogła stanowić część liturgii synagoidalnej.²⁸

W Nowym Testamencie można się doszukiwać nawiązań do Księgi Barucha, ale odpowiednie miejsca są jednocześnie podobne do innych tekstów Starego Testamentu. Chodzi o J 3, 13 (Ba 3, 29; Mdr 18, 14; 4 Ezd 4, 8) oraz 1Kor 10, 20 (por. Ba 4, 7; Pwt 32, 17). Znajomość treści Barucha nie jest więc pewna, choć możliwa.²⁹

Księga Barucha podzieliła potem los innych przechowanych w Septuagincie utworów cenionych w judaizmie greckojęzycznym. Judaizm je pominął w swoim kanonie, a Kościół starożytny je przyjął, nawet jeśli z zastrzeżeniami. W chrześcijaństwie sytuacja księgi była podobna, jak innych z tej grupy (1 i 2 Mch, Jdt, Tb, Mdr, Syr; poza kanonem katolickim znalazły się 3 i 4 Mch, 4 Ezd, Ps 151 i *Modlitwa Manasses*).

²⁸ H. S. J. T h a c k e r a y, *The Septuagint and Jewish Worship*, London 1923², s. 107-111.

²⁹ Dalej idzie H. H ü b n e r, *Der vergessene Baruch. Zur Baruch-Rezeption des Paulus in 1 Kor 1.18-31*, SNTU.A 9/1984, s. 161-173.

W II w. po Chr. księga była już cytowana. Pierwszy cytat znajduje się u Atenagorasa, *Supplicatio* 9 (Ba 3, 34). Ireneusz w *Adversus Haereses* 5, 35, 1 cytuje Ba 4, 36-37; Ba 5. Nie wymieniają oni jednak postaci Barucha, a Ireneusz, *Demonstratio* 97, cytuje Ba 3, 29 – 4, 1 jako Jeremiasza. Tak samo czynili inni, jak Klemens z Aleksandrii (*Paedagogus* 1, 10) i Metody z Olimpu. Potwierdza to traktowanie Księgi Barucha jako części prorocत्व Jeremiasza, co w kategoriach kanonu sprzyjało jej autorytetowi. Kodeks A, umieszczając po Jeremiaszu Barucha i Lamentacje, w spisie treści wymienia jedynie Jeremiasza! W rękopisach przekładu starołacińskiego łączono Jeremiasza z Ba 1–5, a Ojcowie łacińscy z zasady cytują Barucha jako Jeremiasza.

Dopiero Orygenes wyraźnie identyfikuje Barucha jako autora słów, które cytuje (*In Hieremia* 38, 16-18). Może to dopiero on zdecydował się na rozdzielenie ksiąg Jeremiasza i Barucha.³⁰ Skądinąd Orygenes, wymieniając we wczesnym komentarzu do psalmów księgi kanoniczne, przy Jeremiaszu dorzucił Lamentacje i List „w jednej księdze” (tak Euzebiusz, *Historia ecclesiastica* 6, 25, 1), jakby jeszcze wtedy zaliczał Barucha do Jeremiasza. Barucha wymieniali potem osobno inni aleksandryjczycy: Dionizy i Atanazy, a także Grzegorz z Nyssy.

Czy to z racji związku z Jeremiaszem, czy dla znaczenia niektórych swoich tekstów, Księga Barucha była cytowana przez Ojców Kościoła stosunkowo często. Strona *Bibindex*, mimo swej niekompletności, wykazuje 549 nawiązań (2014), sporo więcej niż do ksiąg podobnych rozmiarów czy nawet dłuższych, bądź proto- (np. Ne), bądź deuterokanonicznych (np. Tb). Zaledwie 7 cytatów przypada na List Jeremiasza (Ba 6). Trzeba tylko uwzględnić, że znaczna część tych cytatów (242) wynika z przytoczenia Księgi Barucha w jednym dziele, *Interpretatio in Jeremia* Teodoreta z Cyru.

Jak z Barucha korzystano, powiemy w punkcie następnym, ale sama liczba cytatów świadczy o dość szerokim uznaniu jej kanoniczności. Na uwagę zasługuje czytanie jej w liturgii łacińskiej,³¹ w tym Ba 3, 9-38 w dniu Zesłania Ducha Świętego, i szerokie wykorzysta-

³⁰ Szerzej o dziejach cytowania Barucha: P.-M. B o g a e r t, *Le nom de Baruch dans la littérature pseudépigraphique. L'Apocalypse syriaque et le livre deutérocanonique*, w: W. C. v a n U n n i k (red.), *La littérature juive entre Tenach et Mischna. Recherches Bibliques* 9, Leiden 1974, s. 56-72. Podsumowanie: I. A s s a n - D h ô t e, J. M o a t t i - F i n e, *La Bible d'Alexandrie*, s. 22-25.

³¹ O użyciu liturgicznym: P.-M. B o g a e r t, *Le livre deutérocanonique de Baruch dans la liturgie romaine*, w: *Mélanges liturgiques, Fs. B. Botte*, Louvain 1972, s. 31-48.

nie Ba 3, 38 w kontekście chrystologicznym. Ojcowie łacińscy korzystali jednak z tej księgi rzadziej niż greccy.

Ponieważ Barucha łączono z Jeremiaszem, jego brak na listach kanonu nie musiał oznaczać odrzucania księgi, co dotyczy i kanonów powtarzających kanon hebrajski, i szerszych. Z tych Mommsenianus i Claromontanus, nie wspominając Barucha, uwzględniają część ksiąg deuterokanonicznych. To samo dotyczy Rufina (*Expositio* 37-38), który wymienił osobno księgi kanoniczne i „kościelne”, dla nas deuterokanoniczne, Barucha nie wzmiankując wcale.

Jednak Atanazy (*Epistula festalis* 39) wymienił na liście kanonu Jeremiasza, precyzując: „...a z nim Barucha, Lamentacje i List”; Tak samo jest u Cyryla Jerozolimskiego (*Catecheses* 4, 35), który skądinąd wykluczał księgi Starego Testamentu nie używane przez Żydów. Dotyczy to także spisów Epifaniusza z Salaminy (*De mensuris et ponderibus* 4-5 i 23), który podaje listę hebrajską, ale w ramach Jeremiasza wspomina Lamentacje (par. 4) oraz Lamentacje i Barucha (par. 5; *Panarion* 8, 6). Cytował on też kilkakrotnie wersety z Ba 3, 36-38 (*Panarion*). Zbiega się to wszystko z praktyką Ojców, którzy powoływali się na księgi deuterokanoniczne jako na Pismo Święte, i to często, chociażby zarazem je pomijali w spisach kanonu (np. Atanazy i Księga Mądrości).

Pierwsza oficjalna lista kanonu z Baruchem pochodzi od synodu w Laodycei (kanon 60, ok. 360 r.), potem bardzo wpływowego. Synod w Hipponie (393), wymieniając księgi deuterokanoniczne, Barucha pomija, zapewne z racji wliczenia go do Księgi Jeremiasza, gdyż Lamentacji też brakuje. Identycznie Augustyn (*De doctrina christiana* 2, 8, 13).

Wprost i świadomie pominął Barucha tylko Hieronim (*Prologus in Ieremia*, PL 28, 904), który stwierdza przy Jeremiaszu: „Pominęliśmy księgę Barucha, jego sekretarza, która u Żydów nie jest ani czytana, ani obecna”. Argumentem jest więc *hebraica veritas*. Za „pseudoepigraf” uznał też List Jeremiasza. Nie tłumaczył ich więc. Z tej racji brakuje księgi w starszych rękopisach Wulgaty, ale od IX w. zaczyna w nich występować, zaś od XIII w. jest powszechna – może pod wpływem liturgii.

List Jeremiasza (Ba 6) był dużo mniej popularny, ale wspominali go jako kanoniczny Orygenes, Atanazy, Cyryl Jerozolimski, Epifaniusz i synod w Laodycei. Parafrazuje go już *Apologia* Arystydesa. Na Zachodzie tego utworu nie wydzielano, ale cytowali go Tertulian (*De*

scorpiæ 8), Cyprian (*De dominica oratione* 5) i Firmicus Maternus (obszernie, z racji tematyki, w *De errore profanarum religionum* 28).³²

Podsumujmy. Rękopisy całego greckiego Starego Testamentu normalnie Księgę Barucha uwzględniają. Jest dość często cytowana przez Ojców Kościoła jako Pismo Święte. Natomiast przeważnie była pomijana w spisach kanonu, także tych uwzględniających inne księgi greckie Starego Testamentu, gdyż doliczano ją, jak i Lamentacje, do Księgi Jeremiasza. Łącznie świadczy to uznaniu jej kanoniczności w Kościele starożytnym, co stanowi przede wszystkim wynik jej połączenia z Księgą Jeremiasza.

Reformatorzy, w ślad za Lutrem, zaliczyli Barucha do kategorii Apokryfów, to znaczy umieszczali w apendyksie do Biblii, wraz z innymi księgami greckimi Starego Testamentu. Od XVIII w. niemieckie protestanckie wydania Biblii, a od XIX w. angielskie, pomijają tę grupę, wyjąwszy specjalne wydania naukowe i ekumeniczne.

Natomiast w ostatecznej decyzji Soboru Trydenckiego (1546) Księga Barucha znalazła się, wbrew protestantom, na liście kanonu biblijnego Kościoła katolickiego. Od XVII w. jest w użyciu termin „księgi deuterokanoniczne”, oznaczający te, których przynależność do kanonu bywała kwestionowana. Stosuje się go także do Księgi Barucha.

W prawosławiu i innych Kościołach wschodnich jest ona zasadniczo, jak inne księgi Septuaginty, traktowana jako kanoniczna. Jeśli brak jej w wyliczeniach, to dlatego, że pojmowano ją jako część Księgi Jeremiasza (np. synod w Jerozolimie z 1672 r.). W katolicyzmie List Jeremiasza zalicza się zwykle do Księgi Barucha (jako Ba 6); w innych wyznaniach się go wydziela.

Historia interpretacji

Historia interpretacji Księgi Barucha została obszernie opracowana w ramach monografii R. Feuersteina.³³ Uwzględnił on okres starożytny, średniowiecze, okres reformacji, epokę nowożytną. Ujęcie dla okresu starożytnego i najnowszego jest bardziej problemowe i pogłębione, inne epoki potraktowano opisowo – były one jednak mniej oryginalne.

³² C. A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah: the Additions*, s. 324-325.

³³ R. Feuerstein, *Das Buch Baruch*, s. 95-368.

Starożytne odczytywanie Księgi Barucha odbija z jednej strony jej złożoną zawartość, z drugiej podejście chrześcijańskich czytelników do treści Starego Testamentu. To podejście nie było głównie typu historycznego, chociaż partia wstępna księgi z narracją na temat niewoli babilońskiej mogłaby do tego zachęcać. Większe znaczenie miało szukanie w księdze inspiracji dla życia chrześcijańskiego i wiary.

Pokutne teksty z Księgi Barucha bywały wykorzystywane dla przedstawienia pokuty chrześcijańskiej. Podobną rolę pełniły pouczenia mądrościowe, skłaniające do uznania niedoskonałości ludzkiej wiedzy i możliwości oraz potrzeby oparcia się na objawieniu. Na przykład Ba 3, 16-19 ostrzega przed gonieniem za władzą i pieniędzmi (Klemens z Aleksandrii, *Paedagogus* 2, 16, 4). Analogiczną funkcję pełniły ustępy pocieszające.

Jerozolimę przenośnie jako symbol ludu Bożego. Można tu widzieć skłonność do alegoryzacji, ale w istocie była to raczej próba aktualizacji przesłania księgi, wskazania jej sensu moralnego. Bardziej alegoryczny charakter miały zastosowania tekstów o Jerozolimie do czasów ostatecznych, co jednak miało pewne uzasadnienie, gdyż w istocie przejawiają one zabarwienie eschatologiczne.

Już Ireneusz komentując teksty z Ba 4, 30 – 5, 9 (*Adversus haereses* 5, 35; 1–5; 36, 3) stosuje je do radości czasów ostatecznych, zebrania się zbawionych (por. Ap 21, 2-3 itd.). Pochód wygnańców w Ba 4, 5-29 przedstawia nie tylko powrót do Jerozolimy, ale i zgromadzenie w czasach ostatecznych (Hilary z Poitiers w komentarzu do Ps 126).

List Jeremiasza (Ba 6) był wykorzystywany dość rzadko, ale w zgodzie z zamysłem tego utworu. Polemika z pogaństwem z tego listu w naturalny sposób wpisywała się w apologię chrześcijańskie. O przykładach wspominałem powyżej.

Z założeń chrześcijańskich płynęła natomiast tendencja do doszukiwania się w Księdze Barucha przesłania chrystologicznego, a nawet trynitarnego. Najbardziej odwoływano się do Ba 3, 38, zdania o mądrości Bożej, które traktowano jako proroctwo przyjścia Chrystusa: „Potem się ukazała na ziemi i przebywała wśród ludzi” (można to odczytać w rodzaju męskim). Strona *Biblindex* wylicza 89 cytowań z 13 autorów greckich i 7 łacińskich. Biorąc pod uwagę jej zasięg, zachowanych cytatów tego tekstu musi być sporo więcej niż sto. Było to więc wtedy standardowe *testimonium*, dowód z Pisma na boskie pochodzenie Chrystusa.

Wiele wzmianek o tekstach z Księgi Barucha miało charakter rozproszony. Zwykle cytowano je w kontekście Jeremiasza lub jako Jeremiasza. Zachowały się dwa komentarze starożytne do Księgi Jeremiasza, obejmujące Księgę Barucha: Teodoret z Cyru (PG 81, 749-780) i Olimpiodora z Aleksandrii (PG 93, 762-778).

Średniowiecze, renesans, reformacja i kontrreformacja czerpały głównie z powyższych motywów. Pod wpływem odrzucenia ksiąg greckich Starego Testamentu przez M. Lutra toczył się spór o ich wartość, obejmujący i Księgę Barucha. Jego śladem wydaje się spotkanie do dziś lekceważenie tej księgi. Wczesne próby badań krytycznych podjęli m.in. H. de Groot, C. F. Houbigant, J. G. Eichhorn, F. H. Reusch i F. Hitzig.

W XIX w. pojawiły się osobne komentarze i artykuły szczegółowe, na czele z dotąd cytowanym kompletnym studium J.J. Kneuckera,³⁴ na które składał się obszerny wstęp, komentarz i próba rekonstrukcji tła hebrajskiego księgi (bez Ba 6). Otwiera ono współczesny, w pełni naukowy okres badań. Trzeba jednak stwierdzić, że Księga Barucha nie cieszyła się większym zainteresowaniem wśród nowszych badaczy, choć jak każdy tekst biblijny została dokładnie poznana.

Nowszych monografii na temat tej księgi jest zaledwie kilka (przywóływani już Feuerstein, Steck, Kabasele Mukenge; na retranslacji na hebrajski skupili się Tov i Burke). Z drugiej strony jako część składowa kanonu biblijnego Księga Barucha była i jest obecna w ogromnej liczbie tłumaczeń Pisma Świętego. Jest też omawiana w skrócie w pracach ogólniejszych, podręcznikach, wstępach i encyklopediach. Bywa również uwzględniana przy tematach przekrojowych, zwłaszcza przy studiach nad mądrością w Starym Testamencie i nad tradycją Jeremiaszową.

Jednak, wraz z ogólnym wzrostem zainteresowania dla ksiąg greckich Starego Testamentu, istotnie wzrosła w ubiegłym trzydziestoleciu także liczba publikacji poświęconych specjalnie Księdze Barucha. Aktualniejszych artykułów naukowych specjalnie poświęconych Księdze Barucha znaleźć można jednak mniej niż sto, co jak na utwór biblijny tej wielkości jest dość niewiele.

Komentarze dołączano często do Księgi Jeremiasza. Wśród nowszych przeważają krótkie i popularne. Da się wskazać tylko trzy gruntowniejsze, których autorami są cytowani już C. A. Moore,

³⁴ J. J. Kneucker, *Das Buch Baruch*.

H. O. Steck i R. G. Kratz oraz I. Assan-Dhôte i J. Moatti-Fine. Najważniejsza pozycja polska to komentarz L. Stachowiaka,³⁵ po nim zwięźle opracowanie A. Strusa.³⁶

Tematyka badań współczesnych odpowiada głównym problemom egzegetycznym księgi. Jej tekst grecki został dokładnie ustalony. Przedmiotem dyskusji jest przede wszystkim geneza księgi, język oryginalny poszczególnych partii i historia powstawania. Drugi temat to cechy literackie, w tym struktura. Mniejsze zainteresowanie budziła doktryna.

Michał WOJCIECHOWSKI

³⁵ L. Stachowiak, *Lamentacje. Księga Barucha. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST 10/2, Poznań 1968.

³⁶ A. Strus, *Wyznanie winy i nadzieja wygnańców (Księga Barucha)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 5, Warszawa 2001, s. 130-150.