

SEMINARE

t. 43 * 2022, nr 3, s. 43-59

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2022.3.03>



Ks. SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0619-1106> * sylwester.jedrzejewski@upjp2.edu.pl

Zgłoszono: 02.04.2022; recenzowano: 31.05.2022; zaakceptowano do publikacji: 10.11.2022

JUDAIZM HELLENISTYCZNY A ANTROPOLOGIA

HELLENISTIC JUDAISM AND ANTHROPOLOGY

Abstract

Antagonism and convergence seem to be two basic options in Judaism's relation to Hellenism. Hellenism influenced Jewish culture and religion. This influence was characterized by Greek culture of concepts and thinking which was philosophical in content and mentally religious. In anthropology, it manifested itself in the form of, *inter alia*, dualistic antagonism, but preserving the Hebrew holism. The Septuagint faced the Hellenistic concept of man, especially in Wisdom and 4Mac. These writings took into account the pressure on Judaism of Hellenic rationalization of thought, as well as Hellenistic universalism and cosmopolitanism. Anthropological issues in Hellenic Judaism indicate the attractiveness and usefulness of Hellenic anthropology for understanding the biblical vision of man

Keywords: Hellenistic Judaism, universalism, anthropology, the Soul

Abstrakt

W relacji judaizmu do hellenizmu wyróżnia się dwie podstawowe opcje: antagonizm oraz konwergencję. Hellenizm wpływał na kulturę żydowską oraz na religię. Wpływ ten charakteryzował się filozoficzną treściowo i religijną mentalnie grecką kulturą pojęć i myślenia. W antropologii przejawiało się to w postaci m.in. dualistycznego antagonizmu, ale z zachowaniem hebrajskiego holizmu. Z hellenistyczną koncepcją człowieka zmierzyła się Septuaginta, a w niej zwłaszcza Mdr i 4 Mch. Pisma te uwzględniły presję na judaizm hellenistycznej racjonalizacji myślenia oraz hellenistycznego uniwersalizmu i kosmopolityzmu. Problematyka antropologiczna w judaizmie hellenistycznym wskazuje na atrakcyjność i użyteczność hellenistycznej antropologii dla zrozumienia biblijnej wizji człowieka.

Słowa kluczowe: judaizm hellenistyczny, uniwersalizm, antropologia, dusza

WSTĘP

Dane biblijne i pozabiblijne odnoszące się do judaizmu, zwłaszcza późnego okresu Drugiej Świątyni wskazują, że należy mówić raczej o judaizmach lub o zróżnicowanym judaizmie. Można wskazać na judaizm wiodący, tzn. najbardziej wpływowy, związany ze świątynią w Jerozolimie. Czy był to judaizm normatywnie powszechny? Raczej należałoby mówić o judaizmie powszechnie szanowanym. W ówczesnej mozaice judaizmu lokuje się także niejednorodny, choćby geograficznie, judaizm diaspory, będący pod wpływem kultury hellenistycznej. W tym kompleksie są także judaizmy mniej ortodoksyjne, kontestacyjne czy wręcz konkurencyjne, zwłaszcza w relacji do judaizmu świątynnego. Na pewnym etapie pojawiają się wyznawcy Jezusa Chrystusa, którzy są traktowani z dystansem, ale aż do definitywnego odrzucenia przez rabinizm trwają wśród judaizmu. Hellenizm wielorako wpływał na poglądy żydowskich autorów hellenistycznych, także autorów biblijnych ksiąg greckich, oraz tłumaczy, szczególnie Septuaginty. Zamiarom artykułu jest pokazanie niektórych elementów tych korelacji, odnoszących się do objaśniania biblijnej koncepcji człowieka. Opracowanie ma na celu wskazać na wybrane elementy antropologiczne, zawarte w Septuagincie, w jej dziełach – Księdze Mdr i 4 Mch (wg kilku recenzji). Będzie to raczej szkic obrazujący złożoną i obszerną problematykę, uwzględniający tylko niektóre elementy, które – jak się wydaje – wpłynęły na ówczesną i rozwijaną później biblijną wizję człowieka. Wtórny cel, choć integralnie związanym z przedstawianą problematyką, jest przywołanie dość marginalizowanego współcześnie dzieła, jakim jest Septuaginta, grecka Biblia Żydów i jednocześnie kompletny Stary Testament wczesnego chrześcijaństwa. Literatura odnosząca się do podejmowanej problematyki jest obszerna, stąd konieczne były wybory, sprofilowane celem artykułu. W analizach zostanie zastosowana metoda historyczna, filologiczna i adekwatna egzegeza, włączająca właściwe dla teologii porównania i konkluzje.

1. KONTEKST HISTORYCZNO-KULTUROWY JUDAIZMU HELLENISTYCZNEGO

Jedną ze składowych mozaiki judaizmów stanowi judaizm określane mianem hellenistycznego. 1-2 Mch przekazują wymowny obraz żydowskiego buntu wobec hellenizmu. Obraz ten wyraża dramatyczną konfrontację między judaizmem i hellenizmem w Judei, jakkolwiek w Egipcie także miały miejsce nieudane, antyhellenistyczne rebelie (Baran 2014, 55-78). Czy konfrontacja odzwierciedla generalną relację między judaizmem i hellenizmem? Zjawisko wyłącznie konfrontacyjne dla części badaczy jest czymś wyjątkowym i trudnym do przyjęcia. Takie wydarzenia jak w 1-2 Mch miałyby charakter szczególny, wręcz niezwykły, w szerokim wymiarze relacji hellenizmu i judaizmu. Z całą pewnością tak było jeszcze za panowania Antiocha III (223-187) i Seleucosa IV (187-185), choć ten ostatni miał dokonać przy pomocy Heliodora próby zamachu na skarb świątynny. Z punktu

widzenia hellenizmu rebelia machabejska stałaby w sprzeczności „z ideologicznymi, religijnymi, społecznymi i politycznymi zasadami świata hellenistycznego” (Marciak 2006, 246). Z perspektywy judaizmu, obok kulturowego antagonizmu, który odzwierciedlają księgi Tob, 3 Mch, Józef i Asenet, Mowy Sybilli, bądź przynajmniej dyskretnej inkulturacji (anonimowy utwór przypisywany Eupolemosowi, Syr, Mdr) istniał jednak silny nurt konwergencji (Jędrzejewski 2010, 21). Część żydowskich społeczności zachowywała przynajmniej powściągliwość, jeśli nie rezerwę, wobec niewątpliwego, ale raczej marginalnego, praktycznego antagonizmu.

Zjawisko hellenizacji, także środowisk żydowskich, w różnych regionach diaspory było zróżnicowane (Marciak 2006, 246). Społeczności diaspory żydowskiej w Babilonii, a także te rozsiane po Azji Mniejszej i Syrii, nie ulegały bezkrytycznie wpływom kultury hellenistycznej, choć musiały z nią koegzystować. Hellenizm wpływał na kulturę, ale nie wyparł tradycji rodzimych, nie tylko żydowskich. Nieco inaczej prezentuje się judaizm diaspory żydowskiej w Egipcie zorganizowany w formę *politeumata*, kierujący się w swojej polityce koniecznością określenia siebie wobec zasad życia i prawa ptolomejskiego państwa. „Judaizm hellenistyczny musiał doświadczyć znacznej różnorodności, dość wyraźnej w Aleksandrii, Antiochii, Babilonie, Efezie, Cyrenej i Jerozolimie. Kiedyś uproszczone sformułowania są przestarzałe” (Gruen 2016, 23). Świadczy o tym Septuaginta, w której w różny sposób przejawiała się interakcja między judaizmem i hellenizmem. Konwergencja kulturowa była nie tyle nieunikniona, ile pragmatyczna. Równie pragmatyczna była forma gettowości, która nie musiała rodzić wzajemnej wrogości: „trudno doprawdy znaleźć w epoce starożytnej przykłady o odcinaniu się Żydów od swoich sąsiadów. To prawda, że preferowali oni mieszkanie w skupiskach, jak chociażby w dwóch dzielnicach Aleksandrii czy na rzymskim Zatybrzu. Było w tym sporo praktycznego rozsądku, bowiem łatwiej było prowadzić wspólne życie społeczne, obchodzić święta, chodzić do synagogi czy zawierać małżeństwa” (Cieciela 2011, 135-236). Jednakże hellenistyczna literatura żydowska pokazuje też, że hellenizm i judaizm stosowane były jako „metafory napięcia między rozumem a religią, między racjonalnością i duchowością” (Gruen 2016, 169). Samo zjawisko hellenizacji obejmowało wpływy językowe, literackie i obyczajowe, w mniejszym – jeśli nie w minimalnym – stopniu religijne. Hellenizm był bowiem bardziej kulturą niż religią, a zagrożenie postrzegane było poprzez symbole mające znaczenie religijne.

Od kiedy Lee I. Levin postawił prowokujące pytanie o to, czy judaizm i hellenizm starożytny należy postrzegać w relacji konfliktu czy może konfluencji, dyskusja na ten temat trwa (Levin 1997). M. Hengel uważa, że jednak cały judaizm, bez rozróżniania na judaizm hellenistyczny i judaizm palestyński, w końcowej fazie Drugiej Świątyni był judaizmem hellenistycznym (Hengel 1975, 104. 252). Jakkolwiek przekonanie to nie było i nie jest podzielane powszechnie przez znawców problematyki, to jednak badania pokazują, że kultura hellenistyczna zaznaczyła się trwałymi śladami w judaizmie. Ślady te charakteryzuje, przynajmniej w pewnej mierze, interakcyjność pozytywna. Wpływ hellenizmu (helleńskości) na judaizm

zaowocował, tak jak spotkanie kultury greckiej z wieloma innymi kulturami obszaru imperium Aleksandra Macedońskiego i jego późniejszej spuścizny, wielorakimi inspiracjami kulturowymi, religijnymi i społecznymi, określanymi mianem kultury hellenistycznej (Liszka 2015, 161). Spotkanie hellenizmu z judaizmem było spotkaniem filozoficznej w treści i religijnej mentalnie greckiej kultury pojęć i myślenia z hebrajską kulturą religijnego opisu historii, jej teologicznego obrazowania i szczególnej normatywności życia (Poniży 2002, 73). Wpływ kultury hellenistycznej uwidacznia się nie tylko w księgach powstałych w diasporze, „przede wszystkim w Księdze Mądrości, lecz także w innych księgach pisanych w czasach dominacji kultury helleńskiej, takich jak Księga Daniela oraz Księgi Machabejskie” (Nyk 2017, 145). Nade wszystko kumulacja tej relacyjności widoczna jest w Septuagincie.

Pomimo zagrożeń, włącznie z zagrożeniem samej istoty religii Izraela, czyli monoteizmu, helleński uniwersalizm w połączeniu z racjonalizmem był jednak dla żyjących w konglomeracie kulturowo-religijnym Żydów, argumentacyjnie powabny. Atrakcją hellenizmu stawało się samo myślenie, a nie tylko dominująca w religii Izraela pamięć historyczna, prawna normatywność i emocjonalność przeżyciowa. Nie oznacza to jednak, że judaizm uległ tym zagrożeniom i zmienił swoje paradygmaty. Wręcz przeciwnie, wiele postaw uległo usztywnieniu. Ale w interakcyjności z hellenizmem część wyznawców judaizmu widziała, zwłaszcza za pośrednictwem wspólnot diaspery, możliwość przełamywania własnego izolacjonizmu, który nie wynikał wyłącznie z ekskluzywistycznego pojmowania Izraela jako ludu przymierza. Klasyczne normy i zasady religijne w dłuższej perspektywie skutkowałyby przecież izolacjonizmem narodu i indywidualnego człowieka wobec innych społeczności. Powodowałyby wręcz poczucie zagrożenia.

2. HELLENIZM A BIBLIJNA ANTROPOLOGIA

W odpowiedzi na pytania odnoszące się do statusu Septuaginty P. Liszka wprowadził hipotezę, że „helleńskość sprzyjała kontynuacji Objawienia i pogłębiała jego rozumienie, natomiast hellenizm nie stanowił dobrego podłoża dla wyrażania myśli Bożych, a przy odczytywaniu kanonicznych tekstów był źródłem błędów” (Liszka 2015, 162). Opinia ta jest o tyle istotna, że stanowi pewną przesłankę w odpowiedzi na pytanie o to, jaki jest możliwy zakres wpływów helleńskich w judaizmie, zwłaszcza w interesującej dla podejmowanego w niniejszym artykule tematu antropologii hellenistycznego judaizmu. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Czymże jest człowiek? Droga antropologii biblijnej* z 2019 roku nie ułatwia odpowiedzi na to pytanie. Chyba też komisja nie postawiła sobie takiego pytania. Publikacje z zakresu antropologii biblijnej także traktują tę kwestię oszczędnie, przeważnie ujmując antropologię w świetle hebrajskiej Biblii. Taka antropologia jest oparta na terminologii i znaczeniu pojęć hebrajskich. Inaczej jest z antropologią w ujęciu Nowego Testamentu, gdzie terminologia jest grecka, wykorzystująca

w znacznej mierze żydowską Biblię Grecką. Symptomatyczne jest to, że utrzymana przez pisma starotestamentalne holistyczna wizja człowieka w jego związku z Bogiem, w pismach judaizmu hellenistycznego i Nowego Testamentu ulega pojęciowym, a zatem i materialnym modyfikacjom, choć zasadnicza koncepcja płynąca z Objawienia pozostała. Zapewne trudność stanowił adekwatny przekład hebrajskiej terminologii na język grecki oraz różnice w zapleczu semantycznym. L. Stachowiak przytacza opinie o możliwym wpływie na judaizm, także ten qumrański, dualizmu irańskiego, wczesno-gnostyckiego i protomandajskiego (Stachowiak 1969, 4). Te wpływy, ale też zróżnicowane wpływy hellenistyczne, zwłaszcza platonizmu i stoicyzmu, sprawiły, że w Nowym Testamencie widać dualizm antropologiczny w postaci zestawienia ducha i ciała. Nie zawsze jest to jednak antagonistyczny dualizm ciała i ducha. W filozofii rozróżnia się dwa rodzaje stanowisk dualistycznych: dualizm absolutny, zgodnie z którym człowiek jest niematerialną duszą, a istnienie duszy w ciele jest czymś negatywnym i przejściowym (Platon), i dualizm kompozycyjny, gdzie człowiek jest istotą złożoną z ciała i z niematerialnej duszy, a istnienie duszy po odłączeniu od ciała jest czymś negatywnym i przejściowym (Judycki 2006, 51-99). Ujęcie teologiczne dominujące w katolickich koncepcjach przyjmuje złożeniową strukturę bytów i analogiczny sposób bytowania dwóch elementów, które są różnorodne, ale nie są sprzeczne (Gózdź 2010, 45-62). W ujęciu biblijnym i w odniesieniu do literatury międzytestamentalnej L. Stachowiak uważa, że „dualizm antropologiczny (...) nie ogranicza się do platońsko-orfickiego pojęcia ciała jako więzienia duszy (...). Istotnym jej momentem jest dysproporcja między dwoma zasadniczymi elementami w człowieku, z których niższy (określany zwykle jako ciało) staje się przedmiotem negatywnej oceny lub nawet odrazy” (Stachowiak 1969, 2). Nie wydaje się zatem, że w Nowym Testamencie jest to dualizm w rozumieniu filozoficznym. Dualistyczny antagonizm nie ma charakteru degradującego którykolwiek z dwóch elementów. Ponadto antropologia św. Pawła wyraża się w postaci trójmianu antropologicznego: duch, dusza, ciało.

Biblijna antropologia hebrajska, choć widziała człowieka w sposób całościowy, nie postrzegła go jednak jako monady. Przełożenie takiego postrzegania człowieka na żydowski świat grecki w sposób zrozumiały i zgodny z hebrajską tradycją nie było zadaniem łatwym. „Platon dowodził, że dusza jest niezniszczalna, wieczna i nieśmiertelna, a przebywa w ciele jakby w więzieniu czy grobie. Uwolnienie duszy z ciała było jej zbawieniem” (Szymik 2009, 8). Dla Platona ciało jest wręcz grobem duszy i nazywa je więzieniem. Tak pojęta uwięziona dusza nie może dotrzeć do prawdy i rozumu, zgodnie z poglądem wyrażonym w *Fedonie*, iż wyzwalanie duszy dokonuje się poprzez działanie rozumu. Stąd rozumieć można późniejsze trudności Pawła, posługującego się *koine* i znającego zaplecze filozoficzne i religijne głównych, greckojęzycznych odbiorców jego misji. O ile jednak Filon wyraźnie łączył żydowską teologię z filozofią grecką, o tyle teksty Pawła zdają się jednak ukazywać dystans do takiego sposobu prezentacji antropologii. S. Szymik, dokonując przeglądu opinii na temat przyczyn dystansu Koryntian wo-

bec głoszonej przez Pawła kwestii zmartwychwstania, przytacza opinię G. Sellina, że Koryntianie ulegli wpływom mądrościowych poglądów Filona, aleksandryjskiego Żyda, pod wpływem którego miał pozostawać Apollos (Szymik 2020, 439). O Apollosie z kolei Paweł pisze, że co prawda „podlewał” wspólnotę w Koryncie (1 Kor 3, 6), ale jednocześnie sam stał się powodem kontrowersji wokół dualizmu antropologicznego. Wobec tego zrozumiała jest daleko idąca ostrożność judaizmu i Nowego Testamentu w zapożyczaniu terminologii antropologicznej z filozofii helleńskiej oraz z Septuaginty. Ale jeśli nie z Septuaginty, to z jakich źródeł miał czerpać judaizm/judaizmy mówiący/e po grecku i ta część chrześcijan, zwłaszcza judeochrześcijan, którzy kulturowo i językowo osadzeni byli w kulturze hellenistycznej?

Ponieważ Septuaginta odzwierciedlała potrzebę identyfikacji żydowskiej w zróżnicowanym tyglu hellenistycznym, wydaje się, że, zachowując *principia* przekazu hebrajskich pism biblijnych, jednocześnie zawarła w sobie antropologiczną pragmatykę żydowskiej codzienności w diasporze. Żydowskie potrzeby diaspory tchnęły nadzieją powstania dzieła kulturowo bliskiego, odpowiadającego potrzebie bliskości językowej i pojęciowej. Żydowska Septuaginta, językowo grecka, nie mogła zignorować bliskiego, niemal własnego dla Żydów diaspory, zwłaszcza egipskiej, hellenistycznego świata kultury, filozofii, języka i religii. Chodziło przecież zarówno o samoidentyfikację, jak i o potrzebę rozumienia człowieka w relacji do Boga i do świata w nowych kategoriach czasu i miejsca.

3. SEPTUAGINTA – HELLENISTYCZNY WYRAZ KULTURY, RELIGII I POJMOWANIA CZŁOWIEKA

Rolę i znaczenie Septuaginty postrzegać należy trojako: w relacji do hebrajskich pism świętych, jako przekładu oraz jako aplikacji w środowiskach chrześcijańskich. Wyznawcy Jezusa Chrystusa nie odczuwali przemożnego związku z tekstami hebrajskimi, stąd przekłady greckie Septuaginty w tych środowiskach stosunkowo łatwo zajęły miejsce hebrajskich oryginałów. Sam fakt przekładu już wnosi element interpretacyjny żydowskiej religii w realiach języka i kultury greckiej. Przekład LXX odzwierciedla ówczesny stan świadomości religijnej Izraela konfrontowany ze światem helleńskim, a język LXX jest do dziś dyskutowanym problemem (Mielcarek 2002, 34-39; Popowski 2008, 189-190). Dzieło powstawało od III po I w. przed Chr. Motywy powstania Septuaginty były różne. Być może za istotny powód należy uznać konieczność posiadania własnego prawa w państwie ptolomejskim, co dawało autonomię obywatelską. Potrzeby religijne i kulturowe były oczywiste. Na tym tle można postawić bardziej generalne pytanie o status Septuaginty w starożytnym świecie żydowskim i chrześcijańskim u jego początków. Septuaginta bowiem była grecką Biblią dla współistniejących z sobą judaizmów, także dla chrześcijaństwa z judaizmu się wywodzącego. Była szczególnym *locus* spotkania hellenizmu z judaizmem oraz chrześcijaństwem, zwłaszcza z uwa-

gi na szczególną relację między greckim językiem i kulturą a wyrażaniem swojego przywiązania i uwagi dla biblijnej myśli i tradycji hebrajskiej oraz samoidentyfikacji chrześcijaństwa (Jędrzejewski 2005, 245-262). Sam język grecki w diasporze żydowskiej i w ziemi Izraela nie określał etniczności ani religijności. Z upływem czasu jego używanie nabrało istotnego znaczenia głównie w przestrzeni edukacyjnej. Wyzwaniem dla żydowskich społeczności diaspory, głównie dla ich elit, było bycie nowoczesnym człowiekiem i jednocześnie pozostanie Żydem (Mélèze-Modrzejewski 2000, 87). Stąd w Septuagincie wiele nowoczesnych w stosunku do hebrajskiej tradycji, prób odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek?

E. Tov jest zdania, że same tekstualne różnice między interpretacyjną tradycją (ale nie strukturą językową) Septuaginty a ustalonym dużo później, już wokalizowanym tekstem hebrajskim, zwanym Tekstem Masoreckim, nie są tak wielkie jak przypuszczano. Istnieją też opinie przeciwne (Tov 2014, 1). Opinia ta oparta jest szczególnie o badania tekstów z Qumran, w których podejrzewa się korzystanie m.in. z Septuaginty. Dla zagadnień związanych z oddziaływaniem i autorytetem LXX oraz wskazania, że hellenizm nie był obcy temu nurtowi judaizmu kontestacyjnego, byłaby to kwestia istotna, choć polemizuje z nią, np. w odniesieniu do 4QLXXLev^a, I. Himbaza (Himbaza 2016, 294-308). Jednak różnice, czy raczej interpretacja pojęć hebrajskich w Septuagincie, zdają się ujawniać wpływy świata greckiego. Widoczne jest to zwłaszcza w tych przypadkach, gdy tłumacze Septuaginty nie tylko dokonali przekładu hebrajskiego *Vorlage*, ale także, odchodząc od hebrajskiego źródła, sformułowali nowe i własne, charakterystyczne *theologoumena* (Douglas 2012, 106).

W tym kontekście można zauważyć zjawisko przynajmniej marginalizacji Septuaginty we współczesnych dokumentach Kościoła (Wojciechowska i Rosik 2017; Jędrzejewski 2017, 11-23). W ostatnich dziesięcioleciach można dostrzec dominację *veritas hebraica* nad *veritas graeca*. Przecież jednak Septuaginta kształtowała nie tylko język, ale nade wszystko teologię Kościoła u jego początków, poczynając od Ojców Apostolskich. Była nie tylko dla znacznej części Żydów własnym zbiorem świętych pism żydowskich, ale też Starym Testamentem Kościoła, a dla czasów apostoelskich była niemal Biblią wyłączną świętych pism żydowskich. Przekłady dokonane przez *tres lopoï* (Symmach, Akwila i Teodocjon) nie sprostały popularności i autorytetowi Septuaginty. Judaizm proto-rabiniczny, kierujący się w stronę przyszłej Miszny, i jego kontynuator, judaizm rabiniczny przyszłych Talmudów, odrzucił co prawda zbiór Septuaginty, ale dla wczesnej myśli Kościoła była ona *locus theologiae*. Z upływem czasu dla części chrześcijan stawała się już tylko grecką Biblią żydowską. Justyn w *Dialogu z Żydem Tryfonem* 131 pisze: „Siedemdziesięciu przetłumaczyło to tak: «Wyzaczył On granice narodów według liczby aniołów Bożych». Ale ponieważ to znów w niczym nie osłabia siły mego argumentu, przyjąłem waszą wykładnię”. „Wasza wykładnia”, tzn. żydowska, odnosi się do Septuaginty, a sam Justyn cytuje zapewne inną, być może alternatywną dla Septuaginty recenzję greckiego przekładu (Misiarczyk 2016, 71). Współcześnie jednak coraz większe znaczenie przywiązuje

się do Septuaginty, pojmując ją jako zbiór pism chrześcijańskich aktualizowanych w egzegezie patrystycznej (Jobses i Moisés 2015, 63-110). Wyrazem tego jest wydanych przez CERF już 8 tomów Biblii Aleksandryjskiej, francuskiego przekładu Septuaginty rozpoczętego w 1986 roku. W tym kontekście ważnym wydarzeniem jest wydanie w 2016 roku Biblii pierwszego Kościoła przez R. Popowskiego. Istotna dla niniejszych rozważań jest rola Septuaginty m.in. w tworzeniu przesłanek i języka dla chrześcijańskiej antropologii.

4. ANTROPOLOGIA JUDAIZMU HELLENISTYCZNEGO: WYBRANE ELEMENTY

J. Cook, szukając przesłanek dla opracowania teologii, także antropologii Septuaginty, zauważa kulturowe i filozoficzne idee greckie w niej zawarte. Formuluje i uzasadnia wnioski, że teologia Septuaginty nie tylko różni się, ale musi się różnić od teologii Starego Testamentu/Biblii Hebrajskiej (Cook 2017, 265-282). W greckim tłumaczeniu Rdz 1, czyli w źródłowo kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu, wskazuje on na możliwe ślady idei platońskiej i najogólniej, greckiej terminologii kosmologicznej (Cook 2017, 270). Inni badacze uważają, że należy mówić w tym przypadku o zjawisku harmonizacji oryginału i tłumaczenia. Dokładniej relacje te pokazuje M. Rösel, sugerując jednak pozostawianie tłumaczy Septuaginty pod wpływem *Timajosa* Platona i jego koncepcji kosmologicznych (Rösel 1994, 82). Jedną z konsekwencji tej relacyjności miałyby być przełom w żydowskiej antropologii. Pogląd ten, jakkolwiek atrakcyjny, wydaje się jednak trudny do precyzyjnego udowodnienia. Niemniej jednak, bardzo intrygujący pozostaje pogląd M. Rösela, wsparty odwoływaniem się do interpretacji Filona z Aleksandrii, iż w greckim tłumaczeniu Septuaginty pierwszy rozdział Księgi Rodzaju jest opisem świata idealnego, a Rdz 2 to opis świata realnego. Sądzić można, że to bardzo atrakcyjna naukowo hipoteza, która może pozwolić lepiej zrozumieć antropologię. Czy możliwy wpływ hellenistycznego platonizmu nie mógłby przekroczyć tradycyjnie stosowanych dotychczas aplikacji kosmologicznych i dotknąć też antropologii? Michael N. Van der Meer stawia bardziej generalne pytanie o to, czy tłumacz/e Septuaginty byli pod wpływem greckich koncepcji filozoficznych. Odpowiada co prawda przecząco, ale tylko w odniesieniu do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju (Van der Meer 2016, 56). Zróżnicowanie opinii, jak widać, istnieje.

Zasadniczą kwestią bowiem, jak się wydaje, była presja na judaizm typowo hellenistycznego zjawiska racjonalizacji myślenia. Mogła ona sprzyjać takiemu procesowi w środowiskach żydowskich i rzeczywiście tak było. Zarówno w przypadku żydowskiej diaspory, jak i środowisk tworzących swoje pisma w ziemi Izraela, skutkowało ów wpływ poszerzeniem perspektyw interpretacji i przekazu świętych tekstów Izraela. „Za jedno z najważniejszych cech hellenizmu można uznać kosmopolityzm oraz uniwersalizm. Stanowiły one ramy, w których człowiek żyjący w kulturze hellenistycznej postrzegał świat” (Bartoszewicz 2008, 146) i siebie samego w tym świecie. Teksty biblijne z okresu hellenistycznego zdają się ujawniać

taki wpływ, choćby w postaci przekazu o postulowanej uniwersalności zbawienia człowieka i jego stanie po śmierci fizycznej. I paradoksalnie dla wielu środowisk judaistycznych był to pogląd niemożliwy do przyjęcia. Długo przecież hołdowano zasadzie ekskluzywizmu Izraela, nieufnie traktując przekaz proroków-universalistów, albo wręcz ich odrzucając, nie tylko z powodu przekazu mesjańskiego. Dzięki Septuagincie judaizm mógł być interpretowany uniwersalistycznie i w tej postaci wspierany był przez uniwersalistycznie nastawiony hellenizm.

Przywódcy judaizmu, głównie faryzejscy, usiłowali powstrzymać wpływy hellenistyczne, ale paradoksalnie, sami ulegali wpływom hellenizacyjnym w zakresie prawa, nauki i codziennego życia. Świadczy o tym fakt używania terminologii źródłowo greckiej, w objaśnianiu biblijnej poezji przez rabinów. Istotne jest jednak to, że twórczość proto-rabiniczna późnego okresu Drugiej Świątyni nie zawiera jednak greckich pojęć filozoficznych aplikowanych do komentarzy natury religijnej. Takie bowiem religijne akomodacje, mogłyby sugerować jakieś bezpośrednie wpływy greckie na kształt doktryny judaizmu wykładanej przez rabinizm okresu biblijnego.

Pomimo zagrożeń, włącznie z zagrożeniem samej istoty religii Izraela, czyli monoteizmu, helleński uniwersalizm w połączeniu z racjonalizmem był jednak mimo wszystko dla żyjących w konglomeracie kulturowo-religijnym Żydów argumentacyjnie powabny. Atrakcją hellenizmu dla religii żydowskiej stało się samo myślenie, a nie tylko dominująca w religii Izraela pamięć historyczna, prawna normatywność i emocjonalność przeżyciowa. Nie oznacza to jednak, że judaizm uległ tym zagrożeniom i zmienił swoje paradygmaty. Wręcz przeciwnie, wiele postaw uległo usztywnieniu. Ale w interakcyjności z hellenizmem część wyznawców judaizmu widziała, zwłaszcza za pośrednictwem hellenistycznych wspólnot diaspory, możliwość przełamania własnego izolacjonizmu, który nie wynikał wyłącznie z ekskluzywistycznego pojmowania Izraela jako ludu przymierza. Klasyczne normy i zasady religijne w dłuższej perspektywie skutkowałyby przecież izolacjonizmem narodu i indywidualnego człowieka wobec innych społeczności. Powodowałyby wręcz poczucie zagrożenia. Być może swego rodzaju gettowość, oprócz pewnych korzyści z niej płynących, wynikała także z poczucia niższości wobec światłego i otwartego hellenizmu.

Judaizm hellenistyczny swoje preferencje prezentował różnorodnie, ale dość jasno. Czyniła to także żydowska literatura peritestamentalna, ze swoim przeswiadczeniem postulowanym przez apokaliptykę żydowską o bliskim końcu tej historycznej rzeczywistości oraz poprzez prezentację dualizmu eschatologicznego. Badacze nie znajdują zadowolających poświadczeń o wpływie judaizmu hellenistycznego czy samego hellenizmu na antropologiczny dualizm w żydowskich pismach peritestamentalnych, ale istnieją pewne przesłanki, by taki wpływ dopuszczać. Ten konglomerat poglądów wynikał oczywiście z różnych wpływów, możliwe że także helleńskich. Niektórzy badacze uważają, że niektóre spośród tekstów żydowskiej literatury peritestamentalnej tchną wręcz jawną sympatią dla hellenizmu. Szczególnie widoczna jest w tejsze literaturze jedna z podstawowych

jej cech, tj. myśl eschatologiczna. Ta zaś wynikała także z potrzeby apokaliptycznego wyrażenia tego, co znajduje się między „teraz” a „potem”. W teraźniejszości dominował w judaizmie, jakkolwiek zróżnicowany, problem królestwa. Tematyka eschatologiczna judaizmu, która wydaje się stanowić jądro żydowskich pism apokaliptycznych, dotyczyła świata przyszłego, włączając w tę przyszłość człowieka. Niektórzy badacze wskazują na bardzo realne w odniesieniu do koncepcji eschatologii w apokaliptyce żydowskiej wpływy perskie, ponieważ wątki zoroastrianizmu mają być widoczne zarówno w Torze, jak w tekstach apokaliptyki (Ochman 2016, 308-309). Eschatologia miała odpowiadać m.in. na pytania o samorozumienie człowieka w relacji do Boga i o status człowieka w królestwie Boga. Obie rzeczywistości teologiczne łączył wspólny problem: jak rozwiązać coraz śmielej podnoszoną kwestię zmartwychwstania, wraz z uprzednim w stosunku do samego zmartwychwstania sądem. Problem nieobcy zarówno judaizmowi, jak i hellenizmowi. To, jak się wydaje, może wskazywać na wpływ helleńskiej koncepcji indywidualnej duszy na antropologię kolektywną judaizmu, związaną z udziałem jednostki w Izraelu jako ludzie przymierza.

5. ANTROPOLOGICZNE ELEMENTY W JUDAIZMIE HELLENISTYCZNYM

Wielu badaczy wymiar filozoficzny w pismach biblijnych dostrzega już w Księdze Hioba i w Księdze Koheleta. Ma on także cechy antropologiczne. Zwłaszcza Kohelet celuje w używaniu formy „ja”, co w zasadzie niemal obce jest biblijnej literaturze historycznej. Personalizacja w argumentacji filozoficznej i religijnej jest własną cechą kultury greckiej. Z kolei argumentacja personalna biblijnych proroków („ja”) jest bardzo obfita, ale nie nosi ona cech filozoficznej refleksji antropologicznej. Prorocy włączają swoje „ja” w doświadczenie Izraela jako ludu przymierza („my”). Osobiste „ja” w tekstach Koheleta i Syracha konfrontowane jest z równie często używanym kwantyfikatorem „wszystko” w próbach opisanego zarówno zjawisk fizycznych, jak i psychicznych (Frank i Leaman 2009, 52-55). Te elementy są czymś naturalnym w myśleniu greckim, stąd można domniemywać, że – jeśli nie były genialnym pomysłem kilku autorów biblijnych tekstów sapien-cjalnych – pozostawały pod jakimiś wpływami hellenizmu na poglądy judaizmu, także na antropologię. Kilka wybranych zagadnień z tekstów judaizmu hellenistycznego będzie ilustracją prezentowanej problematyki. Ukazuje ją m.in. kano-niczna Księga Mądrości i pozakanoniczna 4 Księga Machabejska.

5.1. KSIĘGA MĄDROŚCI

Księga Mądrości zawiera ślady wpływu stoicyzmu i platonizmu. Potwierdzają to zarówno bibliści, jak i filozofowie (Frank i Leaman 2009, 58). Są one ewidentne w szkicowaniu przez autora Mdr jego teodycei i antropologii w relacji do działania Mądrości. Nader wyrazisty przejaw relacyjności hellenizmu i judaizmu wiedzieć można w przekazie retribucyjnym o nagrodzie i karze. Czy ta myśl jest wyłącznym

i autonomicznym poglądem autora Księgi Mądrości? Biorąc pod uwagę żydowskie, aleksandryjskie środowisko jej powstania, skłaniać się można ku poglądowi o wpływach hellenistycznych, z racji licznych korelacji treściowych i terminologicznych, choćby stoickiej i platońskiej koncepcji rozumu i logosu.

W centrum doktryny antropologicznej Księgi Mądrości znajduje się pogląd o stworzeniu nieśmiertelnej duszy człowieka: „Bo dla niezniszczalności-nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka; uczynił go obrazem swej własnej wieczności. A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczą jej ci, którzy do niego należą” (Mdr 2,23-24). Termin *diabolos* także należy do świata hellenistycznego; w biblijnych tekstach hebrajskich *satan* ma nieco inne znaczenie. Z ducha helleński, choć w stylu prezentacji haggadycznej, jest cały rozdział drugi Księgi Mądrości. Określić go można jako haggadyczny wykład mądrościowy na temat człowieka sprawiedliwego. Zwieńczony jest wnioskami uniwersalizującymi, jak ten o nieśmiertelności duszy ludzkiej. Ponadto w Księdze Mądrości pojawia się typowo hellenistyczne pojęcie ἀναλόγως, odnoszące się do kwestii sposobu poznania Boga.

Cały blok tekstu Mdr 10–12 przedstawia historię – od prarodzica do wyjścia z Egiptu – jako dzieło Mądrości. Jest to przykład harmonizacji izraelskiej historii przymierza z helleńskim pojmowaniem mocy Mądrości kierującej historią. Mdr 13,1 (μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει οἷς παρῆν θεοῦ ἄγνωσία – głupi już są ci wszyscy ludzie, którzy z natury nie poznali Boga) jest uwerturą do całego rozdziału. Jednocześnie 13,1 można też rozumieć jako konkluzję sekcji Mdr 10–12. Kluczowe jest tutaj sformułowanie: μάταιοι... φύσει οἷς παρῆν θεοῦ ἄγνωσία. Natura (φύσει), zatem i wszystkie fizyczne i duchowe przejawy istniejącej rzeczywistości pozwalają poznać Boga. Według autora Mdr jest to możliwe.

Mdr 7,17-21 opisuje poznawcze elementy tej rzeczywistości. Istotne wydaje się być stwierdzenie, że Bóg „αὐτὸς γὰρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδη – dał mi bezbłędną znajomość rzeczy” (w. 17) bo „ἐδίδαξέν με σοφία – pouczyła mnie Mądrość” (w. 21). Mdr 7,17 charakteryzuje jakoś tej Mądrości: „αὐτὸς γὰρ μοι ἔδωκεν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδη” – On mi dał bezbłędną znajomość rzeczy. Taka znajomość rzeczy (ἀψευδη) jest wolna od jakichkolwiek wątpliwości, godna zaufania. Gr. ἀψευδέω zawiera bowiem w sobie mówienie prawdy bez żadnej możliwości pomyłki czy błędzenia. Taki model mądrości zdaje się, z pewnymi modyfikacjami, pochodzić z filozofii platońskiej. Elementy antropologiczne Księgi Mądrości jawią się w adaptacji pojęć odnoszących się do możliwości ludzkiego rozumu, zwłaszcza przydając mu helleński atrybut: roztropny umysł (νοῦν πολυφρόντιδα). O apoteozie Boga w Jego związku z Mądrością w Mdr 9,15 zapisano: φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν καὶ βριθεὶ τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα – „bo zniszczalne ciało (φθαρτὸν σῶμα) przygniata duszę (ψυχὴν) i ziemski przybytek obciąża roztropny (πολυφρόντιδα) umysł (νοῦν)”. Antropologiczny dualizm helleński jest tutaj bardzo wyrazisty: φθαρτὸν σῶμα (zniszczalne ciało) – νοῦν πολυφρόντιδα (umysł roztropny).

5.2. KSIĘGA MACHABEJSKA

Przykładem szczególnym jest zawarta w (niektórych rękopisach) Septuaginty 4 Księga Machabejska, retoryczna w swoim układzie. Za Cynceronem idąc i nie wchodząc w szeroką problematykę retoryki jako *ars* (gr. τέχνη), należy przyjąć, że jest to mowa, która ma perswadować – *dicere ad persuadendum accomodate* (Lausberg 2002, 19-27). Księga ta jest także epideiktyczna w metodzie wzmacniania wypowiedzi (DeSilva 2006, XXVIII-XXIX; Baran 2016, 420; Wojciechowski 2001, 99-100). Oba te zjawiska wskazują na hermeneutykę stosowaną przez literaturę hellenicką, aplikowaną następnie do literatury hellenistycznej. Hellenistyczne środowisko powstania 4 Mch nie budzi wątpliwości. Rozbieżności panują w ułożeniu jej powstania: albo w Jerozolimie albo w Antiochii, oraz w odniesieniu do datacji 4 Mch. Np. Van Henten w oparciu o własną opinię o „spirytualizacji” rozumienia pojęć: „kraj żydowski” i „instytucje żydowskie”, proponuje datę powstania 4 Mch na czas po zburzeniu Drugiej Świątyni w 70 roku (Van Henten 1997, 77). Większość badaczy opowiada się jednak za latami 20-70 po Chr. Aktualne badania wskazują na środowisko Żydów antiocheńskich, albowiem judaizm hellenistyczny aleksandryjski zachowywał dystans do kultu męczenników machabejskich, czego wyrazem jest list autorytetów świątynnych w Jerozolimie do Żydów w Aleksandrii w sprawie obchodzenia święta ponownej dedykacji świątyni po sukcesie powstania machabejskiego. 4 Mch jest zaś pełna uwagi dla męczeństwa. Tekst 4 Mch pozwala dostrzec z jednej strony polemikę (np. w teodycei i antropologii), ale i przyjęcie stoickiej koncepcji podkreślającej nieśmiertelność duszy. Autor 4 Mch zna dobrze różne zagadnienia filozofii grecko-rzymskiej, a swoją filozofię pokazuje jako sposób życia, w którym kieruje się wartościami przekazywanymi przez Torę. Pierwszorzędnym punktem odniesienia zawsze są dla niego święte pisma żydowskie. Stąd prezentacja Boga koncepcyjnie jest hebrajska, ale z kolei brak jakiegokolwiek bezpośredniej wzmianki o przymierzu każe wnioskować, że autor teodyceę buduje nie na obrazie hebrajskiego Boga-Stwórcy, ale opiera się o hellenistyczną koncepcję Boga jako Mądrości. W sposób szczególny taki Bóg wielokrotnie wyrażał siebie samego w historii Izraela i w Prawie. Z takiej koncepcji wynika antropologia. Przyjmuje i zachowuje antropologię hebrajskich pism świętych, w których punktem wyjścia jest stworzenie człowieka przez Boga, dodając jednocześnie element polemiczny wobec hellenizmu. Bóg, stwarzając, jednocześnie ukształtował człowieka wraz z jego namiętnościami i nawykami. Ale człowiek ma i może nad nimi panować tak, by mu służyły. Stoicka teza o takim działaniu człowieka, aby zniszczyć namiętności całkowicie, jest wyraźnie zanegowana. Wydaje się zatem, że autor 4 Mch w tym kontekście chciał nawiązać do przesłania wynikającego z opisu stworzenia świata i człowieka, w którym wszystko, co Bóg uczynił, „było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Jednocześnie wyraziście recenzuje pogląd stoicki, nawiązując – jak się wydaje – do Rdz 4,7: „zło leży i czatuje na ciebie, a ty (przecież) masz nim rządzić”. *Haṭā’ h*, wywodzące się z idei błędzenia i zbaczania z drogi, to rodzaj zła jako odstępstwa od powszechnej zasady. Nie wydaje się zatem

dziwne, że 4 Mch zachowuje interpretacyjną tradycję hebrajską, ale wprowadza pojęciowanie i myślenie greckie. Wbrew stoicyzmowi, namiętności i nawyki jako zło, są przynależne do natury stworzonego człowieka. W hebrajskiej antropologii byłyby one także złem, ale zewnętrznym w stosunku do człowieka. Tak prezentuje działanie zła wiele tekstów biblijnych hebrajskich, na czele z Rdz 3.

4 Mch używa pojęcia $\acute{\omicron}$ εὐσεβῆς λογισμός¹ – pobożny rozum. Wiąże w ten sposób sferę moralną człowieka ($\acute{\omicron}$ εὐσεβῆς) z własnym rozumieniem stoickiego rozumu (λογισμός). Jest to rozum rozpoznający dobro w żydowskim Prawie, dający człowiekowi możliwość nieulegania pożądlivościom i namiętnościom (Wojciechowski 2001, 113-114). Sądzić można, że widoczna jest tutaj polemika z hellenistycznym poglądem Heraklita z Efezu, że prawidłowe rozumowanie przynależy ludziom zależy od poznania samych siebie: wszyscy ludzie otrzymali zdolność poznania samych siebie i prawidłowego rozumowania. To z kolei przynależy do ludzkiej natury. Autor 4 Mch lokuje źródło poznania w żydowskim Prawie, ale uzależnia owo poznanie od εὐσεβῆς λογισμός – umysłu pobożnego.

Pojęcie $\acute{\omicron}$ εὐσεβῆς λογισμός autor wprowadza już w pierwszym wersecie księgi, w exordium, podejmując – jak pisze – kwestię „wysoce filozoficzną” – φιλοσοφώτατο(ν) λόγον ἐπιδικνυσθαι μέλλων. Można by φιλοσοφώτατο(ν) rozumieć tutaj raczej jako kwintesencję filozofowania, nie nadając temu terminowi znaczenia zjawiska najwyższej jakości. Proces antropologicznego namysłu wyraża np. 4 Mch 3,1-5. W. 1 stawia tezę: „roztropny – pobożny rozum (λογισμός) nie panuje nad własnymi namiętnościami, jak się okazuje, lecz nad cielesnymi”. W w. 5. zaś konkluduje tok rozumowania: „Rozum (λογισμός) nie jest wykorzeniaczem namiętności (ἐκριζωτῆς τῶν παθῶν), ale jest przeciwnikiem (ἀνταγωνιστής)”. Powszerzenie tej konkluzji i odniesienie do sfery moralnej znajduje się w 4 Mch 6,31: „pobożny rozum ($\acute{\omicron}$ εὐσεβῆς λογισμός) jest władcą namiętności (δεσπότης τῶν παθῶν)”. Ponieważ autor wyraziście – jak się wydaje – w swoim dziele nawiązuje do dzieła stworzenia z Rdz, sądzić należy, że owe namiętności przynależą do natury stworzonego człowieka. Rozum (λογισμός) odnajduje w Prawie klucz do ich neutralizowania, stając się $\acute{\omicron}$ εὐσεβῆς λογισμός. Pogarda Eleazara wobec śmierci wynika z pobożności (δι’ εὐσέβεια(ν)), a kieruje tym pobożny rozum (4 Mch 7,16) – εἰ δὲ τοῖνυν γέρω(ν) ἀνὴρ τῶν μέχρι θανάτου βασάνων περιεφρόνει δι’ εὐσέβεια(ν), ὁμολογουμένως ἡγεμῶν ἐστιν τῶ(ν) παθῶν $\acute{\omicron}$ εὐσεβῆς λογισμός (jeśli więc stary człowiek [mąż] aż dotąd wiodącymi do śmierci [utrapieniami] wzgardził, w poszanowaniu [pobożności] dobrze ugruntowany, zgodnie [wspólnie] stwierdzić trzeba że pobożny rozum panuje [dominuje – jest hegemonem] nad namiętnościami). Taką samą funkcję $\acute{\omicron}$ εὐσεβῆς λογισμός autor odnosi do podsumowania motywów śmierci braci machabejskich (13,1) i motywacji płynących z działania pobożnego rozumu panującego nad namiętnościami w decyzji ich matki (16,1). Autor pisze, że pobożny rozum jest samowładcą (αὐτοκράτωρ) namiętności – αὐτοκράτωρ

¹ Greckie zapisy tekstu 4 Mch stosuję za D.A. DeSilva (DeSilva 2006), tłumaczenia za M. Wojciechowski (Wojciechowski 2001) oraz tłumaczenia własne.

ἐστὶν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβῆς λογισμὸς (samowładcą namiętności jest pobożny rozum). W 18,2 wyraziście formułuje, że namiętności owe mają charakter zarówno wewnętrzny, jak i zewnętrzny, choć tutaj używa na określenie władania pobożnego rozumu nad namiętnościami określenia ὁ εὐσεβῆς: γινώσκοντες ὅτι τῶν παθῶν ἐστι(ν) δεσπότης ὁ εὐσεβῆς λογισμὸς καὶ οὐ μόνον τῶν ἔνδοθε(ν), ἀλλὰ καὶ τῶν ἔξωθε(ν) πόνων (wiedząc, że nad namiętnościami włada pobożny rozum i nie tylko nad wewnętrznymi, ale i zewnętrznymi). Tak nakreślona funkcja działania rozumu w relacji do namiętności uczuciowych czy cielesnych istnieje w platonizmie, ten zaś ma swoje reminiscencje, jeśli nie bezpośrednie koneksje w antropologii nowotestamentalnej, zwłaszcza u św. Pawła (zob. Rz 2,14-16; zob. w. 15: „Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli [pobożny rozum] na przemian ich oskarżające lub uniewinniające”).

Hellenizm ma więc tutaj swoje aplikacje antropologiczne. 4 Mch wskazuje na prawo uprzednie w stosunku do Prawa judaizmu, do spisanej Tory. Właściwością λογισμὸς byłaby sama możliwość (potencjalność) rozróżniania dobra od zła, czego praktycznym wyrazem jest ὁ εὐσεβῆς λογισμὸς – pobożne (zatem: pierwotne) prawo. Tak jest np. w replice Eleazara wobec tez Antiocha – wskazanie na historię patriarchów i dzieje Izraela – gdzie Eleazar odwołuje się do działania ὁ εὐσεβῆς λογισμὸς w historii Izraela (por. 4 Mch 5,22-25). Już wczesne teksty prorockie jednoznacznie określały fundament zła jako zamianę dobra ze złem, światła z ciemnością (zob. Iz 5,20). Taka koncepcja antropologiczna w 4 Mch jest głęboko, wręcz integralnie związana z judaistycznym Prawem, jakkolwiek zdaje się uwzględniać pierwotne prawo zapośredniczone w stworzeniu. W swej przemowie Eleazar używa nawet sformułowania w *vocative*: „o prawo wychowujące” – παιδευτὰ νόμῃ.

PODSUMOWANIE

Celem prezentacji było wskazanie na wybrane elementy antropologiczne w judaizmie hellenistycznym. Szkic obrazujący relacje między hellenizmem a judaizmem hellenistycznym prowadził do nakreślenia kontekstu historyczno-kulturowego Septuaginty, aby wskazać na jej rolę i znaczenie w prezentacji koncepcji człowieka. Niektóre elementy antropologii judaizmu hellenistycznego pozwoliły na syntetyczne ukazanie relacji między hellenizmem a biblijną koncepcją człowieka, zwłaszcza w świetle Księgi Mądrości i 4 Księgi Machabejskiej.

Wpływ hellenizmu na judaizm, jeśli uwzględni się niektóre dane antropologii, był wieloraki. Relacje między judaizmem i hellenizmem widoczne są najbardziej i jednocześnie przemożnie, w greckim przekładzie świętych tekstów Izraela, czyli w Septuagincie. Sam grecki przekład żydowskich pism świętych, powstanie nowych ksiąg biblijnych w języku greckim, posługiwanie się *koine* i życie w środowisku tworzonym przez kulturę helleńską i hellenistyczną, nie zmieniło biblijnego sposobu myślenia o człowieku i nie zniekształciło objawionej treści. Pozwalało

jednak rozumieć człowieka w innych realiach kulturowych i w oparciu o hellenistyczne *novum* określać swoją żydowską tożsamość.

Czy można zatem, biorąc pod uwagę przedstawione wyżej kwestie, mówić o istotnym wpływie hellenizmu na judaizm także w koncepcji antropologii? Z pewnością sama problematyka, jak i niektóre jej elementy, zdają się poświadczać atrakcyjność, ale też i użyteczność helleńskiej antropologii filozoficznej dla prezentacji i interpretacji teologicznej w środowiskach żydowskich, zwłaszcza helleńskich.

BIBLIOGRAFIA:

- Baran, Grzegorz. 2014. The Jewish Community and the Hellenistic Culture in the light of the Books of the Maccabees. *Teologia i człowiek*, 25(1), 55-78.
- Baran, Grzegorz. 2016. Obraz Boga w przekazie Czwartej Księgi Machabejskiej. *Biblical Annals*, 6(3), 419-457.
- Bartoszewicz, Dariusz. 2008. Ocena możliwości pogodzenia hellenizmu z judaizmem w II w. przed Chrystusem. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 21, 147-153.
- Cieciela, Jerzy. 2011. *Żydzi w okresie Drugiej Świątyni. 538 przed Chr. -70 po Chr.* Kraków: Universitas.
- Cook, Johann. 2017. A Theology of the Septuagint? *Old Testament Essays*, 30(2), 265-282. DOI: <http://dx.doi.org/10.17159/2312-3621/2017/v30n2a6>.
- DeSilva, David. 2006. *4 Maccabees. Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus.* Leiden-Boston: Brill.
- Douglas, Alex. 2012. Limitations to Writing a Theology of the Septuagint. *Journal of Septuagint and Cognate Studies*, 45, 104-117.
- Frank, Daniel i Oliver Leaman. 2009. *Historia filozofii żydowskiej*, tłum. Paweł Sajdek. Kraków: WAM.
- Gózdź, Krzysztof. 2010. Monizm czy dualizm antropologiczny, *Studia Theologica Varsaviensia*, 48(2), 45-62.
- Gruen, Erich. 2016. *Constructs of Identity in Hellenistic Judaism.* Berlin-Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Hengel, Martin. 1975². *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, tłum. John Bowden. Philadelphia: Fortress Press.
- Himbaza, Innocent. 2016. What are the consequences if 4QLXXLev^a contains earliest formulation of the Septuagint? W: *Die Septuaginta – Orte und Intentionen. 5. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D). Wuppertal 24.-27. Juli 2014*, red. Siegfried Kreuzer, Martin Meiser i Marcus Sigismunds, 294-308. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jędrzejewski, Sylwester. 2005. Septuaginta – Biblia helleńskiego judaizmu. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 58(4), 245-262.
- Jędrzejewski, Sylwester. 2010. Judaizm diaspory w okresie Drugiej Świątyni. *Seminarium. Poszukiwania naukowe*, 27, 9-27.

- Jędrzejewski, Sylwester. 2017. The Septuagint in the documents of the Pontifical Biblical Commission after the promulgation of the motu proprio *Sedula Cura Seminare*. *Poszukiwania naukowe*, 38(4), 11-23.
- Jobes, Karen i Moisés Silva. 2015². *Invitation to Septuagint*. Grand Rapids: Baker Publishing Group.
- Judycki, Stanisław. 2006. Argumenty na rzecz dualizmu antropologicznego. W: *Umysł i religia*, red. Bogusław Wójcik, 51-99. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Lausberg, Heinrich. 2002. *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. Albert Gorzkowski. Bydgoszcz: Wydawnictwo HOMINI.
- Levin, Lee I. 1997. *Judaism And Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?* Seattle-London: University of Washington Press.
- Liszka, Piotr. 2015. Oddziaływanie hellenizmu na judaizm. *Studia Theologica Varsoviensia*, 2, 161-178.
- Marciak, Michał. 2006. Hellenistyczna reforma i prześladowanie religijne w Judei za czasów Antiocha IV Epifanesa – przegląd najważniejszych hipotez. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 59(2), 245-264.
- Mélèze-Modrzejewski, Józef. 2000. *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*. Kraków: The Enigma Press.
- Mielcarek, Krzysztof. 2002. Język Septuaginty i jego wpływ na autora Czwartej Ewangelii. *Roczniki Teologiczne*, 49(1), 33-47.
- Misiarczyk, Leszek. 2016. Żydzi i judaizm w Dialogu z Żydem Tryfonem Justyna Męczennika. *Studia Nauk Teologicznych*, 11, 65-87. DOI 10.24425/snt.2016.1238855.
- Nyk, Piotr. 2017. Obraz człowieka w Biblii. Elementy antropologii biblijnej. *Itinera spiritualia*, 10, 145-162.
- Ochman, Jerzy. 1997. *Peryferie filozofii żydowskiej*. Kraków: Universitas.
- Ochman, Jerzy. 2016. Zło agresywne. Przemyslenia Zaratusztry. *Kultura Bezpieczeństwa. Nauka – Praktyka – Refleksje*, 22, 277-318.
- Poniży, Bogdan. 2002. Pojęcia hellenistyczne w Księdze Mądrości. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 12, 73-85.
- Popowski, Remigiusz. 2008. Perypetie z leksyką Septuaginty. *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae*, 18, 439-452.
- Rösel, Martin. 1994. *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta*. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 223). Berlin-New York: W. de Gruyter.
- Stachowiak, Lech. 1969. Zagadnienie dualizmu antropologicznego w Starym Testamencie i literaturze międzytestamentalnej. *Studia Theologica Varsoviensia*, 7(2), 3-32.
- Szymik, Stefan. 2009. Nowy człowiek w Chrystusie. Wybrane aspekty antropologii biblijnej. *Forum Teologiczne*, 10, 7-18.

- Szymik, Stefan. 2020. The Corinthian Opponents of the Resurrection in 1 Cor 15:12. *The Epicurean Hypothesis Reconsidered. Biblical Annals*, 10(3), 437-456.
- Tov, Emanuel. 1999. Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint. W: *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (Supplement to Vetus Testamentum 72), red. Emanuel Tov, 257-269. Leiden–Boston–Köln: Brill.
- Tov, Emanuel. 2014. The reading tradition of the MT group compared with that of the Septuagint. *Journal of Northwest Semitic Languages*, 40(2), 1-16.
- Van der Meer, Michaël. 2016. Anthropology in the Ancient Greek Versions of Gen 2:7. W: *Dust of the Ground and Breath of Life (Gen 2:7): The Problem of a Dualistic Anthropology in Early Judaism and Christianity*, red. Jacques van Ruiten i George van Kooten, 36-57. Leiden: Brill. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004334762_004.
- Van Henten, Jan Willem. 1997. *The Maccabean Martyrs as Saviors of the Jewish People: A Study of 2 & 4 Maccabees* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, V. 57). Leiden: Brill.
- Wojciechowska, Kalina i Mariusz Rosik. 2017. *Hebraica sive graeca veritas? Katolicko-luterańska refleksja na temat natchnienia Septuaginty*. Dostęp: 12.10.2020. <http://www.mariuszrosik.pl/?p=5781>.
- Wojciechowski, Michał. 2001. *Apokryfy z Biblii Greckiej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza VOCATIO.