Sławomir Poloczek

PLATOŃSKIE PODŁOŻE JĘZYKOWE KSIĘGI RODZAJU 1–2 W WERSJI SEPTUAGINTY? WSTĘPNA PRÓBA REWIZJI PEWNEJ TEORII*

CELEM NINIEJSZEGO TEKSTU jest próba weryfikacji hipotezy platońskiego wpływu na prezentowane przez Septuagintę tłumaczenie pierwszych dwóch rozdziałów Księgi Rodzaju (tzw. „Historia pierwotna”). Analiza filologiczna przeprowadzona zostanie na poziomie frazeologii tekstu greckiego i skupi się na: (1) omówieniu przykładów wskazywanych już w literaturze przedmiotu, ale nadal wymagających dokładniejszego zbadania; oraz: (2) zaproponuje dodatkowe dwa przykłady, w których specyficzne wybory translatorskie autorów Septuaginty najlepiej wydaje się tłumaczyć właśnie platońskie *Grundlage* językowe. Wbrew wcześniejszym próbom nie zakładam, że prawdopodobne zapożyczenia frazeologiczne musiały łączyć się z przejściem jakichś elementów wyobrażeń lub pojęć kosmogonicznych

* Tekst powstał w ramach prac w projekcie „Żydzi Drugiej Świątyni – między tradycją a światem greckim. Wpływ kultury greckiej na Żydów epoki Drugiej Świątyni oraz jego dynamika” prowadzonym przez dr. hab. Łukasza Niesiołowskiego-Spanò (Wydział Historii, Uniwersytet Warszawski) i finansowanym przez Narodowe Centrum Nauki w ramach konkursu „Opus 12” na podstawie decyzji UMO-2016/23/B/HS3/01880. W założeniu stanowi wstępną, polską wersję artykułu przeznaczonego docelowo do publikacji w wersji angielskiej. Za wszelkie rady i konsultacje dziękuję dr. hab. Łukaszowi Niesiołowskiemu-Spanò oraz dr. hab. Janowi Kozłowskiemu (Instytut Filologii Klasycznej, Uniwersytet Warszawski).

w ich *stricte* platońskim rozumieniu. Skupiam się również jedynie na tych przykładach, w których sprawę wpływu stylistyki Platona można rozstrzygnąć przekonująco na poziomie samej frazeologii. Pomijam więc te, które uważam za zupełnie nieprzekonujące, możliwe do wytłumaczenia na gruncie hebrajskiego oryginału, lub dla których po prostu da się wykazać adekwatne analogie pozaplatońskie i biblijne, nawet jeśli pojawiały się we wcześniejszych dyskusjach (np. ἐν ἀρχῇ, ἄβυσσος, βίβλος γενέσεως, στερέωμα, κόσμος, πλάσσω, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς, πνοὴ ζωῆς).

1. STAN BADAŃ

W 1994 r. Martin Rösel starał się zademonstrować obecność tak frazeologii, jak i konkretnych wyobrażeń platońskich w greckim tekście początkowych rozdziałów Księgi Rodzaju (LXX Rdz 1–11), prezentując najbardziej wyczerpującą, jak dotąd, próbę uzasadnienia hipotezy o silnym wpływie języka i kosmogonii Platona na tłumaczy Septuaginty.¹ Tak sposób argumentacji, jak i, w szczególności, kontrowersyjne przekonanie, że grecki tekst Septuaginty (a być może miejscami i hebrajski oryginał) świadomie odzwierciedlał konkretne elementy platońskich wyobrażeń kosmogonicznych,² spotkały się z dużym sceptycyzmem całego szeregu badaczy.³ Na poziomie dyskusji szcze-

¹ M. RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta* [= *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 223], Berlin – New York 1994, s. 26–222; por. również: M. RÖSEL, „The text-critical value of Septuagint-Genesis”, *Bulletin of the International Organization of Septuagint and Cognate Studies* 31 (1998), s. 62–70.

² RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung* (cyt. w przyp. 1), s. 43: „Dabei ist zu vermuten, daß schon der hebräische Text von Gen 1,26 der Grund dafür war, Elemente der platonischen Philosophie zur Interpretation zu benutzen.”; s. 73: „An verschiedenen Stellen war die Vermutung geäußert worden, daß bestimmte Elemente der Übersetzung, besonders die Wahl von Äquivalenten, mit dem platonischen Dialog *Timaios* in Verbindung zu bringen sind”.

³ D. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1996, s. 38–57; A. VAN DER KOOIJ, [Recenzja:] „M. RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung der Auslegung: Studien zur Genesis-Septuaginta* [= *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 223], Berlin – New York 1994”, *Bibliotheca Orientalis* 54 (1997), s. 456–459; R. J. V. HIEBERT, „A ‘genetic’ commentary on the Septuagint of Genesis”, *Journal of Septuagint and Cognate Studies* 46 (2013), s. 19–36; D. RUNIA, *Philo of Alexandria on the Creation of the Cosmos According to Moses. Introduc-*

głowej wskazywano, że przytaczane przez Rösela analogie nader często mają charakter ogólny lub znajdują lepsze wyjaśnienie w używanej na co dzień grece, poświadczonej w tekstach paraliterackich i dokumentalnych, zachowanych na przykład na papirusach z okresu ptolemejskiego.⁴

Poza Röselem próby porównania na poziomie idei lub struktury kosmogonii biblijnej i platońskiej podejmowali również Jaroslav Pelikan, Łukasz Niesiołowski-Spanò, Philippe Wajdenbaum, Russel Gmirkin, Joseph Torchia oraz – tu akurat przykład kuriozalny – Evangelia G. Dafni.⁵ Skrajnym przykładem mnożenia domniemyanych analogii platońskich w materiale biblijnym (podchodzącym pod paralelomanie) jest z kolei stanowisko Margaret Barker.⁶ Te próby nie dotyczyły jednak *stricte* tekstu biblijnego w greckiej

tion, Translation and Commenatry, Leiden – Boston – Köln 2001, s. 65, 150; J. COOK, „The Septuagint of Genesis: Text and/or interpretation?”, [w:] A. WÉNIN (red.), *Studies in the Book of Genesis: Literature, Redaction and History*, Leuven 2001, s. 315–329, na s. 322–328; P. PRESTEL, S. SCHORCH, „Genesis. Der erste Buch Mose”, [w:] M. KARRER, W. KRAUS (red.), *Septuaginta Deutsch*, Stuttgart 2011, s. 145–257, na s. 157–161; J. COOK, „A theology of the Septuagint?”, *Old Testament Essays* 30 (2017), s. 265–282.

⁴ Th. A. W. VAN DER LOUW, *Transformation in the Septuagint*, Leuven 2007, s. 93, 154; M. N. VAN DER MEER, „The Greek translators of the Pentateuch and the Epicureans”, [w:] K. SPORNIK, H. BARSTAD (red.), *Torah and Tradition*, Leiden – Boston 2017, s. 176–200, na s. 179.

⁵ J. PELIKAN, *What Has Athens to Do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint*, Ann Arbor 1997, *passim*; Ł. NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, „Primeval history in the Persian Period?”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 21 (2007), s. 106–126; Ph. WAJDENBAUM, *Argonauts of the Desert. Structural Analysis of the Hebrew Bible*, London – New York 2014, s. 92–97; R. GMIRKIN, *Plato and the Creation of the Hebrew Bible*, Copenhagen 2016, *passim*; J. TORCHIA, *Creation and Contingency in Early Patristic Thought. The Beginning of All Things*, New York – London 2019, s. 3–34; E. G. DAFNI, *Genesis, Plato und Euripides. Drei Studien zum Austausch von griechischen und hebräischen Sprach- und Gedankengut in der Klassik und im Hellenismus*, Neukirchen 2010, *passim* (autorka broni poglądu Aristobulosa, popularnego również u autorów wczesnochrześcijańskich, że to Platon inspirował się materiałem biblijnym [*sic!*]).

⁶ M. BARKER, *Great High Priest: The Temple Roots of Christian Liturgy*, London 2008, s. 201: „My reconstruction suggests that the priests of the first temple knew an invisible, heavenly world on which the tabernacle or temple had been modelled; that they spoke of forms: the *form* of a man and the *form* of a throne; that they described the heavens as an embroidered curtain; that they knew the distinction between time, outside the veil, and eternity within it. The knew that time was the moving image of eternity. They knew of angels, the sons of God begotten on Day One (...). They concerned themselves with the mathematics of the creation,

wersji Septuaginty, ani nie schodziły na poziom analizy frazeologii tego tłumaczenia. Zajmowały się więc nieco innym zagadnieniem, podobnie jak studia dedykowane badaniom syntezy myśli platońskiej i biblijnej dokonywanej w oparciu o Septuagintę przez Filona z Aleksandrii lub niektórych z Ojców Kościoła.⁷

2. ANALIZA WSKAZYWANYCH DOTĄD PRZYKŁADÓW

2.1. ὁράτος καὶ ἀκατασκεύαστος

Tekstem wskazanym dotąd najczęściej w dotychczasowej literaturze jako najbardziej przekonujący platoński element frazeologiczny opisu kosmogonicznego Septuaginty jest fraza ὁράτος καὶ ἀκατασκεύαστος (Rdz 1.2 LXX⁸), opisująca stan ziemi na początku procesu „stwarzania”, a oddająca hebrajskie wyrażenie *tōhū wā-ḥōhū*⁹ (które można „roboczo” rozumieć jako „chaotyczny bezkształt i pomieszanie”).¹⁰ Znajduje ona swój odpowied-

the weights and the measures. They believed that the creation was bonded together by a great oath or covenant. They believed that the stars were divine beings, angels, and they described a creator whose work was completed not by motion but by Sabbath rest. What I have reconstructed as the sacred tradition of the world beyond the temple veil would, *in any other context be identified as Plato's Timaeus*, written in the middle of the fourth century BCE”.

⁷ Zob. J. WHITTAKER, „Moses atticising”, *Phoenix* 21 (1968), s. 196–201; P. CIHOLAS, „Plato: The Attic Moses? Some patristic reactions to Platonic philosophy”, *The Classical World* 72 (1978–1979), s. 217–225; RUNIA, *Philo of Alexandria* (cyt. w przyp. 3), *passim*.

⁸ Por. R. HANHART, „The translation of Septuagint in light of the earlier tradition and subsequent influences”, [w:] G. J. BROOKE, B. LINDARS (red.), *Septuagint, Scrolls and Cognate Writings*, Atlanta 1992, s. 339–372, na s. 367; RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung* (cyt. w przyp. 1), s. 31–33; J. DANIELOU, *Philo of Alexandria*, J. G. COLBERT (przeł.), Cambridge 2014, s. 75; VAN DER MEER, „The Greek translators of the Pentateuch” (cyt. w przyp. 4), s. 179.

⁹ Transkrypcja oparta o tekst masorecki w wydaniu: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, A. ALT, O. EISBFELDT, P. KAHLE, R. KITTEL (wyd.), A. SCHENKER (spr.), (wyd. 5) Stuttgart 1997.

¹⁰ Dokładniej na temat znaczenia i etymologii frazy *tōhū wā-ḥōhū*: V. P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 1–17 (The New International Commentary on the Old Testament)*, Grand Rapids 1990, s. 108–109 (tamże dalsza literatura).

nik we frazeologii opisu kosmogonicznego zawartego w platońskim *Timajosie* (Plat., *Tim.* 50d–51a: ἄν παρσκευασμένον εἶδ' / ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον). Wskazanie tego wyrażenia jako zapożyczenia frazeologicznego wymaga jednak stosownego uzasadnienia, które pragnę zaprezentować.

Po pierwsze, słowo ἀόρατος pojawia się w Septuagincie jeszcze tylko w dwóch miejscach w dosyć prozaicznych kontekstach („rzeczy ukryte”, Iz 45.3, 2 Mach 9.5), odległych od specyfiki Księgi Rodzaju 1.2., a termin ἀκατασκεύαστος to *hapax*. W pismach Pawłowych z kolei ἀόρατος opisuje niewidzialne przymioty Boga (Rz. 1.20: τὰ ἀόρατα αὐτοῦ), które od stworzenia świata (*tamże*: ἀπὸ κτίσεως κόσμου) stały się dostępne postrzeganiu zmysłowemu (τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται), a także jedną z dwóch kategorii bytów (1 Kol. 1.16: τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα). Pawłowy tekst wyraźnie przenosi czytelnika do sfery kosmologii zakorzenionej w greckiej myśli filozoficznej i w platońskim rozróżnieniu na sferę widzialną i niewidzialną. Samo zestawienie terminów ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος jest więc wyjątkowe na tle całej literatury biblijnej, a najbliższy kontekst biblijny terminu ἀόρατος (Paweł z Tarsu) otwarcie kieruje czytelnika w stronę filozoficznej interpretacji kosmogonii.

Po drugie, fraza ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος nie była ani oczywistym, ani optymalnym sposobem oddania hebrajskiego *tōhū wā-ḥōhū*, co ujawnia wersja zaproponowana przez Akwilę z Synopy (κένωμα καὶ οὐθέν), a jeszcze lepiej wersja Symmachusa (ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον).¹¹ Obie kładły nacisk na ideę pustki i pomieszanania, podobnie jak *Vetus Latina* (*inanis et vacua*) – w przeciwieństwie do Wulgaty, która po prostu poszła w tym miejscu za Septuagintą (*invisibilis et incomposita*). Również w dwóch innych miejscach Biblii hebrajskiej pojawia się zestawienie pojęć *tōhū* oraz *ḥōhū*, w Księdze Izajasza 34.11 (*qaw-tōhū wā-'abnê ḥōhū*; tłum. SP: „sznur nicości i kamienie spustoszenia”), oraz w Księdze Jeremiasza 4.23 (*tōhū wā-ḥōhū*, propozycja Biblii Tysiąclecia wyd. V: „zupełny bezład”). W obu przypadkach także sama

¹¹ Warianty tłumaczeń Akwilii, Symmachusa i Teodocjona zachowane zostały w *Heksapli: Origenis hexaplorum quae supersunt: sive veterum interpretum Graecorum in totum vetus testamentum fragmenta*, F. FIELD (wyd.), t. 1, Oxford 1875. Świadectwa lekcji starołacińskich Księgi Rodzaju zebrał: *Vetus Latina. Die Reste der Altlateinischen Bibel*, t. 2: *Genesis*, B. FISCHER (wyd.), Freiburg 1951–1954. Wulgata Hieronima wg: *Biblia sacra. Iuxta Vulgatam versionem*, R. WEBER (wyd.), Stuttgart 2007.

Septuaginta wybiera zupełnie inny sposób tłumaczenia niż w *Księdze Rodzaju* 1.2, podobnie jak u Akwili i Symmachusa bliższy znaczeniowo wyobrażeniu pustki/spustoszenia i nicości, odpowiednio: *σπαρτίον γεωμετρίας ἐρήμου* (Iz 32.11) oraz *καὶ ἰδοὺ οὐθέν* (Jr 4.23). Co istotne, w drugim przypadku kontekst znów jest kosmogoniczny a frazeologia hebrajska dokładnie paralelna do frazeologii *Genesis*. Ale dobrze wyjaśnia to teza, że Księga Rodzaju 1.2 w wersji hebrajskiej najprawdopodobniej stanowi po prostu reinterpretację i rozszerzenie tekstu z Księgi Jeremiasza 4.23.¹² Tłumaczenie *ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* jest więc jaskrawym wyjątkiem nawet tle analogicznych miejsc wystąpień terminów *tōhū* i *bōhū* w samej Biblii i sposobu ich oddania przez tłumaczy Septuaginty.¹³

Po trzecie, dobór słowa *ἀόρατος* dla opisu pierwotnego stanu materii jest charakterystyczny i specyficzny w literaturze greckiej jedynie dla kosmogonii Platona (por. *Phaedo* 85e, *Soph.* 246a, *Thet.* 155e): *ἀόρατος* to specyfika świata idei, który znajduje się poza granicami tego, co zaistniało jako widzialne.¹⁴ W końcu, jedynie u Platona i w tym miejscu w Septuagincie spotykamy się z zestawieniem w tym samym tekście, a także w podobnym kontekście (kosmogonia), przymiotnika *ἀ(ν)όρατος* oraz odczasownikowej formy złożonej ze *-σκεύαστος* / *-σκευασμένον*:

Plat. *Tim.* 50d–51b:¹⁵ Na razie rozróżnić musimy trzy rodzaje: to, co powstaje, to, w czym coś powstaje, i to, na obraz czego tworzy się to, co powstaje. I przyrównać wypada to, co przyjmuje, do matki, pierwowzór do ojca, a ten wytwór pomiędzy nimi do potomka. I zrozumieć, że to, w czym odwzorowanie powstaje, tylko wtedy będzie przygotowane (*ἂν παρεσκευασμένον εὔ*) na przyjęcie odwzorowania z całą różnorodnością jego cech szczególnych, jeśli będzie wolne od śladów wszelkich postaci (dokł. *ἄμορφον*), które ma skądś przyjąć. (...) Dlatego matką i podłożem wszystkiego, co powstaje i jest

¹² Zob. szczegółowo: K. M. HAYES, *The Earth Mourns: Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic*, Leiden – Boston 2002, s. 84.

¹³ P. W. VAN DER HORST, „Was the Earth ‘invisible’? A note on *ἀόρατος* in Genesis 1:2 LXX”, *Journal of Septuagint and Cognate Studies* 48 (2015), s. 5–7. Badacz odrzuca jednak sugestię inspiracji platońskiej, proponując, że *ἀόρατος* należy rozumieć jako ekwiwalent *δυσόρατος*.

¹⁴ HANHART, „The translation of Septuagint” (cyt. w przyp. 8), s. 357.

¹⁵ Polskie tłumaczenia cytatów platońskich, jeśli nie zaznaczono inaczej, według: Platon, *Dialogi*, W. WITWICKI (przeł.), t. 2, Kęty 1999.

widzialne, i w ogóle dostrzegalne, nie nazywajmy ani ziemi, ani powietrza, ani ognia, ani wody, ani tego, co powstało z nich, ani tego, z czego one powstają, tylko pewną postać niewidzialną i bezkształtną (ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον), która może przyjąć wszystko i ma jakiś niepojęty kontakt z przedmiotami myśli.¹⁶

U Platona oba określenia uzupełnione są dodatkowo przymiotnikiem ἄμορφος. W Biblii greckiej pojawia się on jedynie w Księdze Mądrości, w której wprost opisuje się boskie dzieło stworzenia świata z bezkształtnej materii (Mdr 11.17: κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης). Nie ulega jednak wątpliwości, że tekst Księgi Mądrości został miejscami oparty bezpośrednio na Księdze Rodzaju w wersji Septuaginty.¹⁷ Ale autor zdecydował się użyć tu innego doboru słownictwa niż w Księdze Rodzaju 1.2 LXX, jak pokazuje leksyka – również sięgając do Platona (!).¹⁸ Autor Księgi Mądrości uznał więc najwyraźniej, że ἄμορφος może stanowić ekwiwalent wyrażenia [ἀόρατος καὶ] ἀκατασκεύαστος, czyli platońską (?) inspirację przekładu Księgi Rodzaju 1.2 LXX wytłumaczył samym Platonem. Dokładnie taką interpretację *expressis verbis* potwierdził później Justyn Męczennik, komentując tekst Księgi Rodzaju 1.1–2 LXX jako element zbieżny myśli biblijnej z platońską, i ekwiwalenty wobec terminu ἄμορφος:

Iust. *Apol. Prim.* 59.1: Wiecie ponadto, iż to właśnie od naszych nauczycieli, to znaczy od Logosu, który [przemawiał] przez proroków, Platon zapożyczył naukę, gdy twierdził, że Bóg stworzył wszechświat, przetwarzając bezkształtną materię (ὕλην ἄμορφον οὖσαν). Posłuchajcie na ten temat słów samego Mojżesza (...) [tu następuje cytata z Rdz 1.1–2 LXX – SP].¹⁹

¹⁶ Plat. *Tim.* 50d–51b: καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ, τὸ δ' ὄθεν πατρὶ, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ, νοῆσαι τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εἶ, πλὴν ἄμορφον δὴν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν. (...) διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἄερα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσάλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευδόμεθα.

¹⁷ M. EDWARDS, *Pneuma and Realized Eschatology in the Book of Wisdom*, Göttingen 2012, s. 75.

¹⁸ EDWARDS, *Pneuma and Realized Eschatology* (cyt. w przyp. 17), s. 63.

¹⁹ Iust. *Apol. Prim.* 59.1 za *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, M. MARCOVICH (wyd.),

Podobnie zrozu­miał ten tekst również Klemens Aleksandryjski (zestawiając w tym miejscu konkretnie passus z *Timajosa* 48c z tezą o biblijnej inspiracji greckich filozofów):

Clem. *Strom.* 5.14a: Ale filozofowie do zasad świata zaliczają również materię, i to zarówno stoicy, jak i Platon, i Pitagoras, a także perypatetyk Arystoteles. Jednak nie jako jedyną zasadę. Wszelako winni wiedzieć, że tak zwana materia, określona przez nich jako bezjakościowa i bezkształtna (ἄπειον καὶ ἀσχημάτιστον), została przez Platona zdefiniowana jeszcze zuchwalej jako „niebyt”. I może wiedział on, że istotowa istniejąca zasada jest tylko jedna i dlatego w sposób tajemniczy mówi Platon w *Timajosie* dosłownie tak [Plat. *Tim.* 48c]: „Teraz więc, według nas przynajmniej, niech się tak rzeczy mają. O początku czy też o początkach wszechświata, czy jak to się tam przedstawia, teraz nic nie mówimy – nie dla czego innego, tylko dlatego, że to trudno powiedzieć jasno, co się człowiekowi wydaje, przy obecnej metodzie wykładu”. A swoją drogą, owo wyrażenie profetyczne [Rdz 1.2 LXX]: „Ziemia była niewidzialna i nieuporządkowana (ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος)”, użyczyło im punktu wyjścia do uznania bytu [bezkształtnej – uzup. SP] materii (ἀφορμὰς ... ὑλικῆς οὐσίας).²⁰

Wszystko wskazuje więc na to, że tłumaczenie Księgi Rodzaju 1.2 zaproponowane przez Septuagintę: 1) było unikalne na tle jej samej; 2) pozabiblijną analogię kontekstualną (opis kosmogoniczny) znajduje jedynie w kon-

Berlin – New York 2005: “Ἰνα δὲ καὶ παρὰ τῶν ἡμετέρων διδασκάλων, λέγομεν δὲ τοῦ λόγου τοῦ διὰ τῶν προφητῶν, λαβόντα τὸν Πλάτωνα μάθητε τὸ εἰπεῖν, ὕλην ἄμορφον οὖσαν στρέψαντα τὸν θεὸν κόσμον ποιῆσαι, ἀκούσατε τῶν αὐτολεξεῖ εἰρημένων διὰ Μωυσεώς (...). Tłumaczenie polskie: *Pierwsi apologeti greccy*, L. MISIARCZYK (przeł.), J. NAUMOWICZ (oprac.), Kraków 2004, s. 249.

²⁰ Clem. Alex. *Strom.* 5.14a za Clemens Alexandrinus [*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*], O. STÄHLIN (wyd.), t. 2, Leipzig 1906 (4 wyd., U. TREU, Berlin 1985): Ναί, φασίν, ἀλλὰ ὕλην ὑποτίθενται οἱ φιλόσοφοι ἐν ταῖς ἀρχαῖς, οἳ τε Στωϊκοὶ καὶ Πλάτων καὶ Πυθαγόρας, ἀλλὰ καὶ Ἀριστοτέλης ὁ Περιπατητικός, οὐχὶ δὲ μίαν ἀρχήν. Ἰστώσαν οὖν τὴν καλουμένην ὕλην ἄπειον καὶ ἀσχημάτιστον λεγομένην πρὸς αὐτῶν, καὶ τολμηρότερον ἢ δὴ μὴ ὄν πρὸς τοῦ Πλάτωνος εἰρήσθαι. καὶ μή τι μυστικώτατα μίαν τὴν ὄντως οὖσαν ἀρχὴν εἰδὼς ἐν τῷ Τιμαίῳ αὐταῖς φησι λέξεσιν· «Νῦν δ’ οὖν τὸ παρ’ ἡμῶν ὥδε ἐχέτω· τὴν μὲν περὶ πάντων εἴτε ἀρχὴν εἴτε ἀρχὰς εἴτε ὅπη δοκεῖ τούτων πέρι, τὸ νῦν οὐ ῥητέον, δι’ ἄλλο μὲν οὐδέν, διὰ δὲ τὸ χαλεπὸν εἶναι κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῆς διεξόδου δηλῶσαι τὰ δοκοῦντα». Ἄλλως τε ἡ λέξις ἡ προφητικὴ ἐκείνη «Ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος» ἀφορμὰς αὐτοῖς ὑλικῆς οὐσίας παρέσχηται. Tłumaczenie polskie: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, J. NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA (przeł.), t. 2, Warszawa 1994, s. 71.

kretnym passusie z *Timajosa*; 3) i jako tekst frazeologicznie platoński rozumiane było zarówno przez autora Księgi Mądrości, jak i niektórych autorów patrystycznych. W tym przypadku trudno więc przyjąć wtórną platonizację greckiego tekstu biblijnego przez Justyna i Klemensa (mimo ewidentnych platonizujących tendencji tego drugiego²¹) i wypada raczej założyć dostrzeżenie przez nich i próbę wyjaśnienia rzeczywistej specyficznej zbieżności frazeologicznej między Platonem a Septuagintą.

2.2. ὅτι καλόν

Przymiotnik καλός (w formie *neutrum*), począwszy od Księgi Rodzaju 1.4 pojawia się regularnie w opisie stworzenia (Rdz 1.6, 8, 10, 12, 18 LXX) w tej samej frazie ([καὶ εἶδεν ὁ θεὸς] ... ὅτι καλόν), która odpowiada hebrajskiemu sformułowaniu *ki-tōb*. Dodatkowo, w jednym przypadku Septuaginta używa jej także tam, gdzie nie ma ona w ogóle odpowiednika w tekście masoreckim [*sic*] (Rdz 1.8). Potencjalną analogią platońską byłyby tu następujące wyrażenia z *Timajosa* (Plat. *Tim.* 28a): καλὸν ἐξ ἀνάγκης oraz καλός ἐστιν ὁδε ὁ κόσμος (Plat. *Tim.* 29a²²).

O ile sam przymiotnik καλός może wydawać się pospolity, o tyle w rzeczywistości na tle Septuaginty wcale taki nie jest, a dodatkowo wyjątkowa jest formularność jego użycia w tym miejscu i kontekst. Na 44 wystąpienia słowa *tōb* w tekście *Genesis* aż 32 razy zostaje ono oddane przez καλός (wliczając jeden przypadek w formie przysłówkowej), cztery razy przez ἁγαθός (Rdz 24.10, 45.18, 45.23) i raz przez komparatywną formę βελτίων, która również oddaje w tym miejscu komparatywną formę hebrajską (Rdz 29.19).²³ Kontrastu-

²¹ A. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Leiden – Boston 2009, s. 145–146; P. ASHWIN-SIEJKOWSKI, *Clement of Alexandria on Trial: The Evidence of 'Heresy' from Photius*, Leiden – Boston 2010, s. 35.

²² Por. RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung* (cyt. w przyp. 1), s. 35–36.

²³ R. J. V. HIEBERT, „In the beginning: A commentary on the old Greek text of Genesis 1.1–2.3”, [w:] D. BÜCHNER (red.), *The SBL Commentary on the Septuagint: An Introduction*, Atlanta 2017, s. 17–68, na s. 25; E. TOV, „The harmonizing character of the Septuagint of Genesis 1–11”, [w:] E. TOV (red.), *Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint. Collected Essays*, t. 3, Leiden 2015, s. 470–489, na s. 514.

je to z faktem, że w innych niż Księga Rodzaju księgach Septuaginty wyraźnie preferowaną i dominującą formą przekładu *tōb* jest jednak ἀγαθός, co Emmnu-el Tov wyjaśnia jako przypadek gdy „the Septuagint of Genesis uses an equivalent that was not accepted in the later translation units”.²⁴ Stąd również idea „szlachetności i piękna” świata stworzonego (oddana przez καλός) jest zasadniczo obca myśli Biblii greckiej – analogia do niej pojawia się dopiero w Księdze Eklezjastesa 3:11 (σὺν τὰ πάντα ἐποίησεν καλὰ). Odgrywa ona za to zasadniczą rolę w kosmogonii platońskiej: świat stworzony z konieczności (ἐξ ἀνάγκης) musi być καλός, jako że wypływa to z dobroci jego twórcy (ὁ τε δημιουργὸς ἀγαθός) i właściwości wzorca idealnego (παράδειγμα):

Plat. *Tim.* 28a, 29a: Jeżeli wykonawca czegokolwiek (ὁ δημιουργός) patrzy wciąż na to, co jest niezmiennie, i jakimś takim posługuje się wzorem (παράδειγμα), kiedy jego postać i zdolność wykonywa, wtedy koniecznie wszystko wychodzi skończone i piękne (καλὸν ἐξ ἀνάγκης). (...) Jeżeli piękny jest ten świat (καλός ... ὁ κόσμος), a wykonawca jego dobry (ἀγαθός), to jasna rzecz, że patrzył na wzór wieczny.²⁵

Specyfika użycia terminu καλός w kontekście kosmogonii (*Genesis* i Platon), zasadnicza obcość idei „szlachetności i piękna” świata stworzonego w Septuagincie, oraz wyjątkowość terminologii używanej w całej *Genesis* LXX dla oddania *tōb* na tle reszty ksiąg Septuaginty uprawdopodobnia tezę, że istotnie mogło tu dojść do jakiegoś zapożyczenia frazeologicznego, zapewne jednak bez przejścia platońskiej koncepcji „wzorca idealnego”.

2.3. κατ' εἰκόνα ... καθ' ὁμοίωσιν/ὁμοιότης

Idei stworzenia na „obraz i podobieństwo” (Rdz 1.26–17) boskie nie udało

²⁴ Tov, „The harmonizing character” (cyt. w przyp. 23), s. 514; por. również: A. SCHMITT, „Interpretation der Genesis aus hellenistischen Geist”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 86 (1974), s. 137–163, na s. 151.

²⁵ Plat. *Tim.* 28a, 29a: ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεὶ τοιοῦτῳ τινὶ προσχρόμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζεται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πάν· (...) εἰ μὲν δὲ καλός ἐστιν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίον ἔβλεπεν (...).

się jak dotąd wykazać w sposób satysfakcjonujący w materiale bliskowschodnim. Najbliższa wskazywana analogia bliskowschodnia to koncepcja władcy jako żywej „podobizny” bóstwa.²⁶ Stwarza to możliwość poszukiwania potencjalnych greckich analogii nawet na poziomie wyobrażenia widocznego już w tekście oryginalnym.²⁷ Rösel na poziomie Septuaginty wskazał na znaczenie terminów *ὁμοίωσις* i *εἰκόν* w Księdze Rodzaju 1.26–27 oraz *ὁμοιότης* w Księdze Rodzaju 1.11–12, które zestawił z passusami z *Timajosa* opisującymi proces stwarzania bytów rozumnych sądząc, że chodzi tu o coś więcej niż podobieństwo stylistyczne, a mianowicie: przejście sensu myśli Platona przez tłumacza biblijnego:²⁸

Plat. *Tim.* 30c–d, 33b: Bóg chciał jak najbardziej upodobnić (*ὁ θεὸς ὁμοιωῖσαι βουληθεῖς*) świat do najpiękniejszego z przedmiotów myśli i ze wszech miar najdoskonalszego, więc robił go jedną istotą żywą, widzialną, która zawiera w sobie wszystkie istoty żywe, spokrewnione z nią co do natury.²⁹

Plat. *Tim.* 33b [przeł. SP]: Sądząc, że to, co podobne, jest nieskończenie piękniejsze niż to, co niepodobne (*ὁμοιον ἀνομοίου*).³⁰

Taka argumentacja jest jednak wadliwa. Myśl biblijna różni się w tym miejscu bowiem od platońskiej w kwestii zasadniczej: w podmiocie „podobieństwa”. U Platona to nie ludzie zostali stworzeni na „obraz i podobieństwo”, tylko cały widzialny świat jest „obrazem” (*εἰκόν*) boskiego wzorca

²⁶ Zob. E. M. CURTIS, „Image of God (OT)”, *Anchor Bible Dictionary*, t. 3 (1992), s. 389–390; R. S. BRIGGS, „Humans in the image of God and other things Genesis does not make clear”, *Journal of Theological Interpretation* 4 (2011), s. 111–126; J. B. KOFOED, „Send in the clones? The image of God in Genesis 1 and ancient Near Eastern Temple imagery”, [w:] J. HELLBERG, R. I. O. TORBJÖRN JOHANSSON (red.), *Fri och bunden. En bok om teologisk antropologi*, Göteborg 2013, s. 11–24.

²⁷ Takie próby podjęli: NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, „Primeval history” (cyt. w przyp. 5), s. 118; WAJDENBAUM, *Argonauts of the Desert* (cyt. w przyp. 5), s. 92–93.

²⁸ RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung* (cyt. w przyp. 1), s. 48–50.

²⁹ Plat. *Tim.* 30c–d: τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωῖσαι βουληθεῖς ζῶν ἐν ὁρατὸν, πάνθ’ ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν (...).

³⁰ Plat. *Tim.* 33b: (...) νομίσας μῦθῳ κάλλιον ὁμοιον ἀνομοίου. Tłumaczenie Witwickiego zbyt daleko odbiega tu od sensu oryginału.

(Plat. *Tim.* 39b: παράδειγμα³¹). Podobieństwo istot żywych wynikające ze stworzenia to istotnie *mimesis* boskiej natury, ale ma charakter „stopniowalny”: istoty żywe upodobniły się nie bezpośrednio do Bytu Najwyższego, ale do swoich pośrednich, demiurgicznych twórców, którzy z kolei także jedynie „naśladują” Boga i jego moc, stwórczą wobec świata idei (por. Plat. *Tim.* 41c: μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν). Zaś *homoiosis* człowieka w stosunku do bóstwa ma również charakter moralny i nie jest stanem immanentnym, tylko osiągalnym (Plat. *Theat.* 176b), co znów nie przystaje do myśli biblijnej.³² Rösel dopuścił się więc nadinterpretacji, próbując dowodzić, że w przypadku problemu „podobieństwa” wyobrażenie platońskiej *homoiosis* można tak łatwo przełożyć na antropologię Księgi Rodzaju 1–2 LXX, co zresztą zasadnie skrytykował van der Louw.³³

Problem możliwego wpływu platońskiego da się jednak rozważyć na płaszczyźnie samej frazeologii. Wyrażenie κατ’ εἰκόνα oddaje w tym miejscu (Rdz. 1.26–27 LXX) specyficzną dla *Genesis* formę *bə-šelem*, zawierającą *bet essentiae*, wskazujące na tożsamość i wspólną naturę, a nie na naśladownictwo przedmiotów (por. Rdz. 1.26–27, 5.3, 9.6). Jest to przypadek analogiczny do wyboru translatorskiego przyjętego w Księdze Rodzaju 5.3 LXX (κατὰ τὴν εἰκόνα), gdzie stwierdzona jest wspólna natura Adama i Seta, wynikająca z faktu rodzicielstwa i synostwa; ale za to odmienny od sposobu tłumaczenia *bə-šelem* w Księdze Rodzaju 9.6 (ἐν εἰκόνι), który to tekst stanowi przecież w oryginale bezpośrednie nawiązanie do Księgi Rodzaju 1.26–27 [sic] oraz od Psalmu 39.6 (ἐν εἰκόνι), w którym jednak *šelem* posiada nieco inne znaczenie. Drugie sformułowanie – *kidmūtêṇū* – oparte jest słowie *dāmūt* (*abstractivum* od *dāmāh*), które w innych miejscach Biblii hebrajskiej posiada walor porównania (np. Ps 58.4[5]) lub określenia podobieństwa do/naśladownictwa czegoś i rzeczywiście, nie tylko tutaj, bywa oddawane właśnie przez ὁμοίωσις (Ez 1.10, Ps 58.4[5], Dn 10.16, cf. Dn 7.5 [aram. *dāmāy-āh*]).

³¹ Por. PELIKAN, *What Has Athens to Do with Jerusalem?* (cyt. w przyp. 5), s. 41; WAJDENBAUM, *Argo-nauts of the Desert* (cyt. w przyp. 5), s. 93.

³² Na temat idei „podobieństwa” u Platona zob. szczegółowo: J. BRYAN, *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*, Cambridge 2012, s. 114–160.

³³ VAN DER LOUW, *Transformation in the Septuagint* (cyt. w przyp. 4), s. 325.

Specyfika frazeologii Księgi Rodzaju 1.26–27 w wersji Septuaginty polega więc nie – jak chciał Rösel – na samym wyborze terminów *ὁμοίωσις* i *εἰκών* jako rzekomo posiadających znaczenie *stricte* platońskie, ale na oddaniu hebrajskiego *bā-* przez *κατά* i na połączeniu obu kluczowych terminów w genetywalnym związku gramatycznym z *θεός* (*κατ' εἰκόνα / καθ' ὁμοίωσιν + θεοῦ*), czyli na sposobie budowy całego frazeologizmu. Dla porównania: Akwila, Symmachus i Teodocjon w swoich przekładach pominęli *ὁμοίωσις*, ograniczając się jedynie do frazy *ἐν εἰκόνι* (ale już bez *κατά* ...). Ponadto Septuaginta wyraźnie odbiega od tekstu masoreckiego w Księdze Rodzaju 1.11–12, podając zupełnie wyjątkową i niemającą odpowiednika w hebrajskim lekcję [*κατὰ γένος*] καὶ καθ' ὁμοιότητα (zaadaptowaną później przez autora Listu do Hebrajczyków 4.15; 7.15). Wprowadza ona tym samym kategorię „podobieństwa” do opisu świata stwarzanej przyrody, i to w dodatku przez wyrażenie niemające już więcej odpowiednika w całej Septuagincie: *ὁμοιότης*.³⁴

Pod względem frazeologii omawiane wyrażenie jest więc wyjątkowe na tle samej Septuaginty, wyraźnie koresponduje z wprowadzoną przez jej tłumaczy kategorią *ὁμοιότης*, a na gruncie platońskim można je zestawić, chociaż jedynie w sposób orientacyjny, z wyrażeniami *εἰκόνα τινὸς εἶναι* (*Tim.* 39b) oraz *ὁμοίωσις θεῷ* (*Theaet.* 176b). Wprowadzenie przyimka *κατά* stanowi tu jednak wyraźną innowację samych tłumaczy. Wpływ frazeologii Platona wydaje się więc w tym miejscu bardzo prawdopodobny, chociaż nie jest konieczny do wyjaśnienia tego konkretnego przypadku tłumaczenia.

3. SPECYFICZNE PLATOŃSKIE WYBORY TRANSLATORSKIE: DODATKOWE PROPOZYCJE

Pewną grupą przesłanek na rzecz tezy o platońskiej inspiracji frazeologicznej Księgi Rodzaju 1–2 LXX mogą stanowić dodatkowe, nieodnotowane dotychczas przez badaczy przypadki, w których wybory translatorskie autorów Septuaginty są na tyle specyficzne, że wyglądają na wyraźne anomalie na tle innych przyjętych sposobów tłumaczenia tekstu hebrajskiego, i właśnie jako takie „anomalie” znajdują dobre odpowiedniki w języku Platona.

³⁴ Tov, „The harmonizing character” (cyt. w przyp. 23), s. 515.

3.1. ἐποίησεν ὁ θεός (LXX) – ἐποίησεν ὁ ποιῶν (Plat. *Tim.* 31a)

Wyrażenie ἐποίησεν ὁ θεός oddaje hebrajskie *bārā ’ēlōhîm*. Dla nas kluczowy jest tu wybór czasownika ποιέω jako ekwiwalentu *bārā*, zamiast zwykłego w takich przypadkach czasownika κτίζω. Taki wybór stanowi wyraźną anomalię translatorską, a całe wyrażenie ἐποίησεν ὁ θεός jest – jak postaram się wykazać – również unikalne na tle reszty Septuaginty.

Należy się zgodzić zarówno z sugestią, że nie można przesądzać o absolutnym charakterze hebrajskiego czasownika *bārā* jako definiującego *creatio ex nihilo*³⁵ – po raz pierwszy sformułowanie takiej idei wprost spotykamy dopiero w 2 Księdze Machabejskiej 7.28 (ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός³⁶), jak i ze spostrzeżeniem, że przy założeniu istnienia takiej koncepcji należałoby się tu spodziewać nieco innego słowa w przekładzie, niekoniecznie czasownika ποιέω ale raczej κτίζω w formie aorystu ἔκτισεν.³⁷ To właśnie taka forma – ἔκτισεν – była wybierana w innych miejscach, zarówno Septuaginty jak i Nowego Testamentu, do określenia aktu stworzenia w sensie „absolutnym”³⁸ lub w celu oddania hebrajskiej koncepcji „wydawania z siebie” bądź „zrodzenia” świata stworzonego albo jego elementów (hbr. *qānāh*), tak jak w następujących przypadkach:

Rdz 14.19 (oraz 14.22): ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (hbr. *qōnēh šāmayim wā’āreṣ*);

Syr 18.1: ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἔκτισεν τὰ πάντα κοινῇ;

Mk 13.19: κτίσεως ἦν ἔκτισεν ὁ θεός – Ap 10.6: ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανόν.

Znamy także i przykłady, gdy to właśnie czasownik *bārā* został przełożony jako ἔκτισεν, mimo że nie zdecydowano się na taki wybór ani w Księ-

³⁵ W. R. LANE, „The initiaion of creation”, *Vetus Testamentum* 13 (1963), s. 63–72, na s. 70; TORCHIA, *Creation and Contingency* (cyt. w przyp. 5), s. 23; COOK, „The Septuagint of Genesis” (cyt. w przyp. 3), s. 323 (*contra*: RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung* [cyt. w przyp. 1], s. 20).

³⁶ HANHART, „The translation of Septuagint” (cyt. w przyp. 8), s. 366.

³⁷ RÖSEL, *Übersetzung als Vollendung* (cyt. w przyp. 1), s. 29–30; PELIKAN, *What Has Athens to Do with Jerusalem?* (cyt. w przyp. 5), s. 48; TORCHIA, *Creation and Contingency* (cyt. w przyp. 5), s. 23.

³⁸ T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain – Paris – Walpole, MA 2009, s. 417, s.v. κτίζω; S. BRAYFORD, *Genesis [Septuagint Commentary Series]*, Leiden – Boston 2007, s. 206–207: „What is significant here is that the LXX–G translator did know and use κτίζω to describe God’s creative act later in Genesis. Why he did not use κτίζω in 1:1 is unclear”.

dze Rodzaju 1.1, ani w pozostałych przypadkach jego wystąpienia w analizowanej narracji kosmogonicznej (por. Rdz 1.27, Rdz 2.3):

Pwt 4.32: ἦς ἔκτισεν (hbr. *bārā*) ὁ θεὸς ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς,

Mal 2.10: οὐχὶ θεὸς εἷς ἔκτισεν ὑμᾶς (hbr. *bārā'ānū*)

oraz gdy czasownik κτίζω posłużył do odróżnienia idei stworzenia i powołania do istnienia danego bytu (czasowniki *qānāh* i *kūn*) od idei jego uformowania (hbr. *'āsāh*), oddanej czasownikiem ποιέω:

Pwt 32.6: οὐκ αὐτὸς οὗτός σου πατήρ ἐκτίσατό σε (*qānekā*) καὶ ἐποίησέν σε (*'āsākā*) καὶ ἔκτισέν σε (*waykōnānekā*).

W końcu, Akwila z Synopy w swoim przesadnie dosłownym przekładzie Księgi Rodzaju 1.1 użył właśnie formy ἔκτισεν (ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεός), odcinając się od interpretacji zaproponowanej przez Septuagintę. Forma ἔκτισεν zamiast przyjmowanej przez Septuagintę ἐποίησεν pojawiła się również w opisie stworzenia człowieka (Rdz 1.27) zarówno u Akwili, jak i u Symmachusa oraz Teodocjona. Fraza ἐποίησεν ὁ θεός jest więc unikalna na gruncie Septuaginty i pozostałych przekładów (Akwila, Symmachus, Teodocjon). Znajduje za to przekonujące uzasadnienie na gruncie platońskim. W *Timajosie* znajduje się wyjaśnienie, że świat postrzegany zmysłowo powstał według wcześniej istniejącego wzorca (*Tim.* 31a: κατὰ τὸ παράδειγμα), stąd został przez „twórcę uczyniony” (tamże: ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους) jednokrotnie i niepowtarzalnie (ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται).

Platońskie wyrażenie ἐποίησεν ὁ ποιῶν stanowi najbardziej sensowną frazeologiczną analogię do biblijnego ἐποίησεν ὁ θεός. W obu przypadkach opisuje akt jednokrotnego uformowania świata materialnego i – co ważniejsze – użycie czasownika ποιέω pociąga za sobą dalsze, konkretne wyobrażenie o charakterze aktu twórczego jako porządkowaniu pewnych elementów już istniejących. Oczywiście, określenie ὁ ποιῶν nie zostało zaakceptowane we frazeologii biblijnej: mogło bowiem zbyt jednoznacznie wskazywać na pośredniego *demiurga* – po raz pierwszy dla określenia Boga zostało ono zastosowane dopiero przez Filona Aleksandryjskiego (*De opificio mundi* 10 i 13), a było to podyktowane wprost chęcią zastosowania doktryny Platona z *Timajosa* 28c. i 31a do egzegezy biblijnej.³⁹

³⁹ Zob. RUNIA, *Philo of Alexandria* (cyt. w przyp. 3), s. 114, 119.

Polemizując z „tradycyjną” opinią, że wyjaśnienie frazeologizmu ἐποίησεν ὁ θεός można odnaleźć poruszając się jedynie na gruncie Biblii hebrajskiej należy zauważyć, że w istocie pojawia się on prawie wyłącznie w *Genesis* – powtarzając się wielokrotnie właśnie w partii kosmo- i antropogonicznej (Rdz 1.1, 1.7, 1.16, 1.21, 1.25, 1.27, 1.31, 2.2, 2.4, 3.1, 3.21, 5.1–2) oraz w dalszych do niej aluzjach w innych miejscach Biblii (Rdz 6.6; 1 Krn 16.12 = 16.26; 2 Krn 2.12), a także w księdze bezpośrednio nawiązującej do kosmogonii *Genesis* LXX (Koh 3.11,14; 7.14). Jedynymi możliwymi – potencjalnie niezależnymi – wyjątkami są Psalm 100.3 oraz passusy z greckiej wersji Księgi Hioba, które rzeczywistość tworczą w kontekście kosmogonii istotnie opisują czasownikiem ποιέω.⁴⁰ W innych kontekstach biblijnych sformułowanie ἐποίησεν ὁ θεός pojawia się nader rzadko (Rdz 41.51, 42.28; Sdz 6.40), co kontrastuje z bardzo dużą częstotliwością innych, analogicznie zbudowanych związków frazeologicznych, używających jednak konsekwentnie formy κύριος (ἐποίησεν [δὲ] κύριος, ὁ κύριος ἐποίησεν, ἐποίησεν κύριος ὁ θεός). Nie był to więc wcale frazeologizm charakterystyczny – poza *Genesis* – dla oddania jakiegoś szczególnego hebrajskiego aspektu językowego opisu stwórczej działalności bóstwa tylko wybór translatorski specyficzny dla „historii pierwotnej” w Księdze Rodzaju w wersji Septuaginty, zainspirowany – jak przypuszczam – właśnie frazeologią Platona.

3.2. δύο εἰς ... μίαν (LXX) – ἐν ἐκ δυοῖν (Plato, *Symp.* 191d)

Opis stworzenia kobiety w Księdze Rodzaju 2.18–25 bywał już porównywany z mitem platońskim na poziomie strukturalnym.⁴¹ Opis ten w wersji Septuaginty różni się znacząco od wersji masoreckiej w dwóch miejscach: poprzez wprowadzenie przy wyrazie ἀνήρ (Rdz 2.23) przymiotnika zaimkowego niemającego odpowiednika w tekście hebrajskim (*mê-îš* < ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς, = „z męża” / „z jej męża”) oraz poprzez wprowadzenie wyra-

⁴⁰ Ps 100.3 (ὁ θεὸς αὐτὸς ἐποίησεν ἡμᾶς), por. Ps 115.3 (ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν ... πάντα ὅσα ἠθέλησεν ἐποίησεν); Hi 28.24 (τὰ ἐν τῇ γῇ πάντα αὐτὸς ἐποίησεν), Hi 34.13 (ὁς ἐποίησεν τὴν γῆν τίς δὲ ἐστὶν ὁ ποιῶν τὴν ὑπὸ οὐρανὸν καὶ τὰ ἐνόντα πάντα).

⁴¹ NIESIOŁOWSKI-SPANÒ „Primeval history” (cyt. w przyp. 5), s. 117; WAJDENBAUM, *Argonauts of the Desert* (cyt. w przyp. 5), s. 96–97.

żenia liczebnikowego w Księdze Rodzaju 2.24 w miejsce hebrajskiego odniesienia zbiorczego do „nich” (*wə-hāyū ... ’eḥād < oī dūo* εις ... μίαν = „i stali się ... jednym” / „dwoje... w jedno”).

Pierwsza modyfikacja doprecyzowuje, że kobieta powstała z ciała „jej” mężczyzny, co najprawdopodobniej wskazuje na komplementarność pochodzenia mężczyzny i kobiety.⁴² Idea takiej komplementarności obu płci jest paralelna do wyrażonej w platońskim micie o tzw. pierwotnej *androgynii* (*Symp.* 189–191⁴³), według którego początkowo natura męska i żeńska egzystowały w jednym ciele (*Symp.* 189e), ale zostały od siebie oddzielone, tworząc osobne ciała (*Symp.* 190d, por. Rdz 2.21–23).⁴⁴ Od tego czasu pojedynczy człowiek cierpiał z powodu braku kogoś (*Symp.* 191b, por. Rdz 2.20), więc celem rozdziału płciowego musiała stać się w końcu chęć ponownego zespolenia „dwóch” – ciał w Septuagincie, a rodzajów ludzi u Platona – w jedno, która dokonuje się w wyniku unii seksualnej:

Plat. *Symp.* 191d: Więc już od tak dawnych czasów tkwi Eros w naszej naturze i do dawnej chce nas sprowadzić postaci; chce z dwojga ludzi dawną jedność stwarzać (ποιῆσαι ἔν ἐκ δυοῖν) i tak leczyć naturę człowieka.⁴⁵

Plat. *Symp.* 192e: Jeżeli tego chcecie, ja was spoję i zlutuję w jedno (δύ’ ὄντας ἕνα γεγονέναι), tak że dwojgiem będąc, jedną staniecie się istotą (ὥς ἕνα ὄντα).⁴⁶

Por. Rdz 2.24 LXX: προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν

⁴² BRAYFORD, *Genesis* (cyt. w przyp. 38), s. 234: „Furthermore, LXX–G’s addition of the pronominal adjective ‘her’ as a modifier of the noun ‘man’ (...) particularizes the more universal pronouncement in the MT. Woman was not just taken from any man, but from ‘her’ man”.

⁴³ Por. NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, „Primeval history” (cyt. w przyp. 5), s.117; BRAYFORD, *Genesis* (cyt. w przyp. 38), s. 235.

⁴⁴ Na temat tzw. mitu o androgynii u Platona zob. D. LEWANDOWSKA, *Androgyn czy hermafrodyta? Studium nad hermafrodytyzmem w źródłach antycznych*, Warszawa 2019, s. 15–18.

⁴⁵ Plat. *Symp.* 191d: ἔστι δὲ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγὴς καὶ ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἔν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν ἀνθρωπίνην.

⁴⁶ Plat. *Symp.* 192e: εἰ γὰρ τοῦτου ἐπιθυμεῖτε, θέλω ὑμᾶς συντῆξαι καὶ’ συμφυσῆσαι εἰς τὸ αὐτό, ὥστε δύ’ ὄντας ἕνα γεγονέναι καὶ ἕως τ’ ἂν ζῆτε, ὥς ἕνα ὄντα (...).

Co istotne jednak, poza analogią na poziomie idei, sama fraza οἱ δύο εἰς ... μίαν, stanowiąca wyraźną modyfikację względem tekstu hebrajskiego, wydaje się dokładnie analogiczna do platońskiej frazy ἐν ἓκ δυοῖν użytej w micie o pierwotnej androgynii. Ponadto, tłumacząc słowo ἴσ tekst grecki dookreśla je jako ἀνὴρ jedynie w Księdze Rodzaju 2.23, w następnym wersie powracając do nazwy rodzajowej ἄνθρωπος, przez co przyznaje jednak kobiecie „drugie miejsce” w porządku stworzenia,⁴⁷ co skądinąd zgadza się również z innym stwierdzeniem Platona (zob. *Tim.* 42a: τὸ κρείττον τοιοῦτον εἶη γένος ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνὴρ⁴⁸). Warto także zauważyć, że omawiany mit platoński w kontekście interpretacji Księgi Rodzaju 2.22–24 przywołał aluzyjnie Filon (*De opif. mundi* 152), a po nim wprost odwoływali się do niego jako do analogii wobec Biblii pisarze chrześcijańscy (np. Euseb. *Praep. Ev.* 12.12). Specyfika modyfikacji znaczenia tekstu greckiego względem hebrajskiego w biblijnym opisie stworzenia kobiety, wraz ze wskazanymi analogiami z mitem platońskim o pierwotnej androgynii, uprawdopodobnia tezę, że ich źródłem rzeczywiście był *passus* z *Sympozjonu*, a zwrot οἱ δύο εἰς ... μίαν uznać należy za bardzo wyraźny przykład platońskiego wpływu frazeologicznego.

4. WNIOSKI

Nie popadając w przesadny optymizm, prawdopodobne platońskie podłoże frazeologii Septuaginty w Księdze Rodzaju 1–2 można rzeczywiście postulować w co najmniej kilku miejscach:

Rdz 1.2: ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος – por. Plat. *Tim.* 50d–51a: ἂν παρσκευασμένον εἶ / ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον;

Rdz 1.4f: ὅτι καλόν – por. Plat., *Tim.* 28a, 29a: καλὸν ἐξ ἀνάγκης, καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος;

Rdz 1.26–27: κατ’ εἰκόνα ... καθ’ ὁμοίωσιν [θεοῦ] – por. Plat. *Tim.* 39b: εἰκόνα τινὸς εἶναι, Plat. *Theaet.* 176b: ὁμοίωσις θεῶ;

⁴⁷ BRAYFORD, *Genesis* (cyt. w przyp. 38), s. 236.

⁴⁸ Szerzej na temat platońskiej koncepcji pozycji kobiety por. E. D. BLAIR, *Plato’s Dialectic on Woman: Equal, Therefore Inferior*, London – New York 2012, s. 131–151.

a ponadto również, czego dotychczas nie zaproponowano, w:

Rdz 1.1: ἐποίησεν ὁ θεός – por. Plat. *Tim.* 31a: ἐποίησεν ὁ ποιῶν;

Rdz 2.24: δύο εἰς ... μίαν – por. Plat. *Symp.* 191d: ἓν ἐκ δυοῖν.

W tych miejscach sposób tłumaczenia tekstu hebrajskiego stanowi anomalie na tle samej Septuaginty. Ponadto, każde z nich znajduje istotne odpowiedniki we frazeologii charakterystycznej dla stylu Platona, a konkretnie dla dialogu *Timajos*. Sądzę, że każdy z tych przykładów z osobna niekoniecznie dowodziłby tezy o znajomości Platona przez tłumaczy greckiej wersji opisu kosmogonicznego w Septuagincie, jednak zestawienie „najsilniejszych” paraleli frazeologicznych i spostrzeżenie, że koncentrują się one akurat w dwóch konkretnych rozdziałach Księgi Rodzaju, nabiera już zupełnie innej mocy argumentacyjnej. Za prawdopodobnym przejęciem frazeologii nie musiała jednak iść w parze zgodność conceptualna teologii Septuaginty i myśli platońskiej, jak postulował Rösel. Dojrzała synteza myśli Platona i biblijnej dokonała się dopiero u Filona z Aleksandrii. Wyjątkiem wydaje się jednak opis stworzenia kobiety (Rdz 2.26–27), który, poza bardzo charakterystycznym frazeologizmem i komasacją nietypowych wyborów translatorskich, rzeczywiście wydaje się łączyć „punktowo” z mitem platońskim, zawartym – tym razem – w *Sympozjone*, również na poziomie idei.

Sławomir Poloczek

ORCID: 0000-0003-1451-5569

Wydział Historii, Uniwersytet Warszawski

s.poloczek@uw.edu.pl

PLATOŃSKIE PODŁOŻE JĘZYKOWE KSIĘGI RODZAJU 1–2 W WERSJI SEPTUAGINTY?
WSTĘPNA PRÓBA REWIZJI PEWNEJ TEORII

Abstrakt

W 1994 r. Martin Rösel starał się wykazać wpływ frazeologii i wyobrażeń kosmologicznych Platona na grecki tekst początkowych rozdziałów Księgi Rodzaju (LXX Rdz 1–11, Rösel: *Übersetzung als Vollendung des Auslegung*). Sugestie inspiracji Platońskiej tzw. Historii Pierwotnej pojawiały się również sporadycznie w badaniach innych autorów. Niniejszy tekst próbuje podjąć na nowo weryfikację tezy Rösela o możliwym wpływie stylu i frazeologii Platona na konkretne wybory translatorskie tłumaczy Księgi Rodzaju 1–2 LXX. Autor argumentuje, że co najmniej trzy przykłady wskazane już przez Rösela rzeczywiście najlepiej wydaje się tłumaczyć hipoteza adaptacji frazeologii pism Platona (Rdz 1.2: ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος – Plat. *Tim.* 50d–51a: ἄν παρσκευασμένον εἶ / ἀνόρατον εἰδός τι καὶ ἄμορφον; Rdz 1.4f ὅτι καλόν; Plat., *Tim.* 28a, 29a: καλὸν ἐξ ἀνάγκης, καλός ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος; Rdz 1.26–27: κατ’ εἰκόνα ... καθ’ ὁμοίωσιν [θεοῦ]; Plat. *Tim.* 39b: εἰκόνα τινὸς εἶναι, Plat. *Theaet.* 176b: ὁμοίωσις θεῷ). Dodaje jednak do tego dwie kolejne propozycje takiej zależności frazeologicznej (Rdz 1.1: ἐποίησεν ὁ θεός – Plat. *Tim.* 31a: ἐποίησεν ὁ ποιῶν; Rdz 2.24: δύο εἰς ... μίαν – Plat. *Symp.* 191d: ἐν ἐκ δυοῖν). Zdaniem Autora w tych miejscach istotnie da się stwierdzić, że tłumacze Septuaginty szukając adekwatnego odpowiednika hebrajskich zwrotów w grece świadomie sięgnęli do frazeologii występującej wcześniej w podobnym kontekście (kosmogologia i stworzenie człowieka) w pismach Platońskich, szczególnie w dialogu *Timajos*. Z zapożyczeniem językowym nie musiała jednak iść w parze, jak uważał Rösel, również „implementacja” treści myśli Platona na grunt biblijny (być może za wyjątkiem Rdz 2.24).

Słowa kluczowe: Platon, Biblia hebrajska, Septuaginta, LXX, Historia Pierwotna, Księga Rodzaju

PLATONIC PATTERN OF THE PHRASEOLOGY OF GENESIS 1–2 LXX REVISITED

Abstract

In 1994 Martin Rösel tried to demonstrate the influence of Platonic phraseology on

the Greek text of the opening chapters of Genesis (LXX Genesis 1–11, Rösel: *Übersetzung als Vollendung des Auslegung*). The paper attempts to take up anew the question of the possible hints of Platonic language in Genesis 1–2 LXX. The author argues that at least three examples already pointed out by Rösel seem to be best explained as the adaptation of the phraseology of Plato indeed (Gen 1.2: ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος – Plat. *Tim.* 50d–51a: ἂν παρεσκευασμένον εἶ / ἀνόρατον εἰδός τι καὶ ἄμορφον; Gen 1.4f ὅτι καλόν; Plat., *Tim.* 28a, 29a: καλὸν ἐξ ἀνάγκης, καλὸς ἐστὶν ὅδε ὁ κόσμος; Gen 1.26–27: κατ’ εἰκόνα ... καθ’ ὁμοίωσιν [θεοῦ]; Plat. *Tim.* 39b: εἰκόνα τινὸς εἶναι, Plat. *Theaet.* 176b: ὁμοίωσις θεῷ). He adds, however, two further possible instances of such phraseological influence (Gen 1.1: ἐποίησεν ὁ θεός – Plat. *Tim.* 31a: ἐποίησεν ὁ ποιῶν, Gen 2.24: δύο εἰς ... μίαν – Plat. *Symp.* 191d: ἐν ἐκ δυοῖν). It seems reasonable to argue that the translators of Septuagint consciously applied Platonic phraseology, which they borrowed from the cosmological imaginary (especially from *Timaeus*), as the best Greek equivalent of certain Hebrew expressions. Possible linguistic borrowing however did not necessarily mean, as Rösel believed, any serious “implementation” of Platonic doctrine into the Biblical text, maybe except the idea of original complementarity of man and woman in Gen 2.24 (cf. *Symp.* 192e) virtually absent in the Hebrew version.

Keywords: Plato, Hebrew Bible, Septuagint, LXX, Primeval History, The Book of Genesis