

KS. ANTONI TRONINA

APOKRYFY STAREGO TESTAMENTU. HISTORIA PUBLIKACJI I OBECNY STAN BADAŃ

Pierwszy polski przekład apokryfów ST¹ stanowi dobrą okazję, aby zająć się skomplikowaną problematyką literatury apokryficznej w ogóle. W niniejszym artykule przypomnimy najpierw proces tworzenia się kanonu „pism świętych”, aby na jego tle ukazać powstanie zbioru literatury „budującej” ale nie normatywnej (1). W drugim etapie dokonamy przeglądu dotychczasowych wydań apokryfów w językach nowożytnych (2). Następnie wskażemy na ważność odkrycia biblioteki esseńskiej na Pustyni Judzkiej dla badań nad apokryfami (3). Całość zakończy omówienie opracowania ks. Rubinkiewicza i perspektyw dalszej pracy w tej dziedzinie (4).

(1) W czasach Jezusa Chrystusa nie było jeszcze podziału na pisma kanoniczne i niekanoniczne. Istniało ogólne pojęcie „Pisma” (gr. *he grafe*), albo „pism świętych”, ale zbiór ten nie był do końca zamknięty. Świadcami tego etapu są Filon z Aleksandrii oraz autorzy ksiąg Nowego Testamentu. Do zwyczajowego dwudziału „Prawo i Prorocy” dochodzi u św. Łukasza trzeci dział „Psalmów” (Łk 24,44). Zarówno Żydzi aleksandryjscy jak i pisarze chrześcijańscy I i II wieku nie dokonują rozróżnienia wśród ksiąg „budujących”: „Przysłowia Salomona” mają tę samą rangę, co „Mądrość Syracha”. Dlatego też autorzy Nowego Testamentu swobodnie cytują teksty „apokryficzne”². Józef Flawiusz rozwinął wprawdzie teorię „kanonu”, ale w praktyce zachował dawny pogląd na „pisma święte”. Według niego dzieła z epoki perskiej i hellenistycznej są mniej ważne niż klasyczne księgi sprzed niewoli babilońskiej. W zakończeniu „Dawnych dziejów Izraela” (XX,261) twierdzi on, że oparł się w swej pracy wyłącznie na „świętych księgach” (*hierai biblloi*), chociaż pojęcie to obejmuje u niego również dodatki Septuaginty. Biblia aleksandryjska stanowi faktycznie zaczątek kanonu, który pozwala Józefowi, obok hebrajskich ksiąg historii świętej, wykorzystać także Pierwszą Księgę Machabejską.

Kanon zawdzięcza swoje powstanie przede wszystkim określeniu proroków „epigonów” po niewoli. Rośnie wówczas świadomość odległości czasowej od wielkich proroków, których charyzmat stopniowo wygaś (por. Za 13,2-6). *Mądrość Syracha* jest ostatnią księgą, która nosi imię autora i uznaje jego prorockie natchnienie. *Księ-*

1 *Apokryfy Starego Testamentu*. Opracowanie i wstępy ks. R. Rubinkiewicz, „Vocatio” Warszawa [1999] ss.456.

2 Zob. np. Łk 11,49; 1Kor 2,9; 2 Tm 3,8; Jud 14.

ga Daniela jest już „pseudepigrafem”, którego autor podszywa się pod imię wielkiego proroka. Wyraźną granicę pomiędzy przeszłością prorocką a mroczną teraźniejszością ukażą dopiero rabini w tradycji talmudycznej. Widać to jasno na przykładzie dwojakiej oceny króla Jana Hirkana I. Według świadectwa Józefa Flawiusza (Wojna I, 68) skupił on w swej osobie trzy charyzmaty: królewski, kapłański i prorocki. To jednak, co Józef nazywa *profeteia*, było według Miszny tylko *bat qol*, „głosem Nieba” (jSota 24).

Interesująca jest teoria kanonu, jaką Józef wypracował w oparciu o pojęcie proctwa. W dziele „Przeciw Apionowi” tak uzasadnia on wiarygodność świętych ksiąg judaizmu w przeciwieństwie do zmyślnych greckich: „[My] nie posiadamy tysięcy ksiąg niezgodnych, a nawet sprzecznych z sobą, lecz tylko dwadzieścia dwie. Zawierają one kronikę od zarania dziejów i słusznie są uznane [jako boskie] za wiarygodne. Pięć z nich to księgi Mojżesza, których treścią są prawa i tradycyjna historia od stworzenia człowieka aż do śmierci Prawodawcy [...]. Co do okresu od śmierci Mojżesza aż do [śmierci] Artakserksesa, następcy Kserksesa na tronie perskim, to prorocy, którzy żyli po Mojżeszu, opisali wydarzenia swoich czasów w trzynastu księgach. Pozostałe cztery zawierają hymny do Boga i przepisy odnoszące się do postępowania ludzi w życiu. Opisane zostało także wszystko, co działo się w okresie od Artakserksesa aż do naszych czasów, lecz historia ta nie cieszy się taką wiarygodnością jak poprzednia, ponieważ prorocy nie następowali ściśle po sobie” (I, 38-41).

Józef zatem ograniczał kanon do 22 ksiąg: (5 Mojżeszowych, 13 prorockich i 4 poetycko-dydaktyczne). Wszystko, co znajduje się na zewnątrz tego trzonu, ma ograniczoną „wiarygodność”, chociaż jest przydatne w nauce historii świętej. Z pewnymi zmianami przyjęli ten pogląd także rabini: „Dotąd (do Aleksandra Wlk) prorocy przepowiadali w duchu świętości; odtąd *naktoń ucha i słuchaj słów mędrców*” (Seder Olam R. 30). W końcu I wieku ery chrześcijańskiej, po zwycięstwie judaizmu rabinackiego nad innymi prądami religijnymi, ustaliła się zasada rozróżniania pomiędzy księgami świętymi, „które plamią ręce”, a pozostałymi, które mają tylko wartość pouczającą³.

Samo pojęcie apokryfu (księgi „ukrytej”) wiąże się zapewne z poglądem, że zwroje Tory używane w liturgii synagoidalnej są nietykalne. Faryzeusze rozciągnęli pojęcie „ksiąg świętych” na wszystkie księgi kanonu biblijnego: można ich dotykać tylko przez chustę czy szal modlitewny. Winny one być zabezpieczone przed użyciem „świeckim” i przechowywane w specjalne szafce (*aron qodesz*, „święta skrzynia”) w poczesnym miejscu synagogi⁴. Natomiast księgi zużyte (albo niewłaściwie skopionowane) należy ukryć w genizie⁵, nie wolno jednak ich niszczyć. *Księga Syracha* znalazła się w genizie starej synagogi kairskiej właśnie dlatego, że od końca I w. obowiązywał zakaz jej czytania (bSanh 100b). Na początku II w. trwały jeszcze spo-

3 „Syrach i wszystkie późniejsze pisma nie plamią rąk” (Tosefta Jadajim 2,13). Zob. bliżej R. Meyer, *Kanonisch und apokryph im Judentum*, TWNT III, 979-987.

4 Zwyczaj ten wg bJoma 12b wywodzi się z rozszerzonej wykładni słów Kpł 16,23 dotyczących szaty arcykapłana.

5 Geniza to schowek przy synagodze (od aram. czasownika *genaz*, „ukryć”), gdzie składano wszystkie teksty już nie używane, a zawierające święte imię Boga.

ry o kanoniczność kilku ksiąg biblijnych⁶. Dyskusje te nie zatrzymały jednak procesu „kanonizacji” zbioru pism świętych. Na synodzie w Jabne (po r. 90) ustalono ich liczbę na 24⁷. Najstarszym przykładem podziału ksiąg tradycji żydowskiej na „jawne” i „ukryte” jest zakończenie czwartej *Księgi Ezdrasza*. Natchniony duchem Bożej mądrości, pisarz Ezdrasz w ciągu czterdziestu dni spisał całą tradycję Izraela w 94 księgach; potem otrzymał od Najwyższego polecenie: „Pierwsze, które napisałeś, wydaj jawnie; niech czytają godni i niegodni. Ostatnie zaś siedemdziesiąt zachowasz, aby je przekazać mędrcom z twego ludu. W nich bowiem znajduje się żyła wodna i źródło mądrości i rzeka umiejętności” (4Ezd 14,45-47; przeł. S. Mędała).

Z czasem judaizm rabinacki okazuje się coraz bardziej nieufny wobec „ksiąg zewnętrznych” (*sefarim chiconim*). Zdaniem Józefa ben Akiby (męczennika z r. 135), ich czytanie w liturgii wyklucza z udziału w świecie przyszłym. Celem tego wielkiego uczonego było jasne rozróżnienie między literaturą świętą i świecką: apokryfy można czytać, ale prywatnie. Dotyczy to nawet *Syracha*. Tak więc na początku II w. księgi apokryficzne tracą swą dawną wartość, równą kanonicznym. Mimo to są nadal przydatne w interpretacji Pisma, jako dziedzictwo „świeckie”, na równi z filozofią grecką. Rabini chętnie sięgają do *Syracha*, do apokaliptycznych motywów mesjańskich i spekulacji na temat świata nadprzyrodzonego.

W chrześcijaństwie pojęcie „ksiąg apokryficznych” (*biblioi apokryfoi*) nabiera specyficznego znaczenia. Wprawdzie grecki przymiotnik *apokryfos* pochodzi od hebr. *ganuz*, „ukryty”, w literaturze patrystycznej jednak odnosi się do ksiąg „tajemnych”, czytanych poza liturgią. Nigdy nie groziła za ich czytanie anatema, jeśli nie były to księgi heretyckie, gnostyckie. Wynika to z faktu, że chrześcijański kanon Biblii obejmuje cały zbiór Septuaginty, łącznie z księgami, których brak w Biblii hebrajskiej. Ojcowie apostołscy znają więc *Syracha*, *Mądrość Salomona*, *Esterę*, *Tobiasza* i *Judytę*, chociaż nie cytują ich jako „Pisma”. Aleksandryjczycy natomiast, poczynając od Klemensa i Orygenesusa, korzystają już swobodnie z całej Septuaginty, nie czyniąc różnicy między księgami „hebrajskimi” a „greckimi”.

Nieufność judaizmu wobec „ksiąg ukrytych” nie udzieliła się Kościołowi. Już w Nowym Testamencie i u Ojców apostołskich często spotykamy cytaty z dzieł, stojących poza zbiorem hebrajskiej i greckiej Biblii. Stopniowa rezygnacja z tych ksiąg ma w chrześcijaństwie inne znaczenie niż w judaizmie. W odróżnieniu od synagogi, Kościół zawsze korzystał chętnie z pism apokaliptycznych. Apokryfy mają więc duże znaczenie dla teologii chrześcijańskiej. Kościół jednak nie używa ich w liturgii, podobnie jak czyni to synagoga. Obie wspólnoty wiary są w tym względzie powodowane wspólną troską o czystość źródła wiary⁸.

(2) Należy teraz podjąć problem definicji literatury apokryficznej, bądź też pseudoepigraficznej. To drugie pojęcie zrodziło się w XVI w., kiedy to reformatorzy usiłowali zdyskredytować wartość historyczną apokryfów. Postawimy więc zagadnienie na płaszczyźnie historycznej, uwzględniając jednak problemy literackie. Najlepszym

6 Z różnych powodów rabini kwestionowali miejsce w kanonie ksiąg *Ezechiela*, *Koheleta*, *Przysłów*, *Pieśni nad Pieśniami* i *Estery* (tej ostatniej z obawy przed gniewem pogan).

7 Jest to ten sam zbiór, który wymienia Józef Flawiusz; jedynie księgi *Rut* i *Lamentacji* liczone są osobno (podczas gdy Józef włączał je odpowiednio do Sdz i Jr).

8 Por. A. Oepke, *Biblioi apokryfoi im Christentum*, TWNT III, 987-999.

punktem wyjścia będzie moment stworzenia pierwszego zbioru tekstów pozakano-
nicznych, związanych z tematyką biblijną.

Na początku XVIII wieku uczonej protestanckiej, J. A. Fabricius⁹ dokonał takiego
dzieła, gdy zgromadził w swym dwutomowym zbiorze utwory „pseudepigraficzne”
Starego i Nowego Testamentu. Jest to nie tyle wydanie krytyczne z przekładem
poszczególnych dzieł starożytnych, co raczej studium zachowanych u dawnych pi-
sarzy wiadomości na ich temat. Pojęcie pseudepigrafów jest u niego przejrzyste:
chodzi mu wyłącznie o teksty pisane pod pseudonimem, podszywające się pod imię
znanych postaci biblijnych. Takie ustawienie sprawy rodzi pewne komplikacje: pseu-
doepigrafy ST mogą pochodzić również od autorów chrześcijańskich. Po drugie,
celem zbioru Fabriciusa było zdemaskowanie pism fałszywych, apokryficznych. Jego
zdaniem, publikacja tych fałszerstw jest konieczna, „aby wszystkie łącznie wysta-
wić je na pośmiewisko”¹⁰. Nie obchodzi go natomiast ani data ani środowisko po-
wstania danego utworu. Był zresztą przekonany, że są to niemal wyłącznie dzieła
chrześcijańskie, choć mogą zawierać pewne wątki tradycji żydowskiej. Fabricius
kierował się więc w swej pracy wyłącznie troską o czystość religijną; nie obchodziła
go wartość źródełwa pseudepigrafów, lecz tylko zawarte w nich „fałszerstwa”. Jego
negatywne ujęcie tego gatunku literackiego zaciążyło na pracach teologów prote-
stanckich przyszłego stulecia.

Odpowiedzią Fabriciusowi ze strony katolickiej była wielka praca ks. J. P. Mi-
gne'a¹¹. Już w tytule swego dzieła zwraca on uwagę na pozytywną stronę zagadnie-
nia: zamiast o pseudepigrafach, woli on mówić o apokryfach. Wybór tego terminu
wyprowadza dyskusję poza problematykę kanonu, dzielącą katolików od protestan-
tów. Pseudepigrafy mogą należeć do kanonu (*Daniel*), apokryfy zawsze stoją „na
zewnątrz”. Apokryfami można więc nazwać księgi wszystkich religii, poza natchnio-
nymi księgami Biblii. Migne stwierdza we wstępie do swego dzieła: „Fałszywe reli-
gie zawsze starały się zwodzić ludzi, przypisując sobie cechy religii prawdziwej”
(s. XI). Termin „apokryf” w rozumieniu Migne'a kładzie akcent nie na fałszywości
pseudepigrafu, lecz na braku cech prawdy objawionej w kanonie biblijnym. Migne,
podobnie jak Fabricius, wychodzi więc bardziej z przesłanek religijnych niż histo-
rycznych. Jego ujęcie otwiera jednak drogę do badań historycznych nad apokryfa-
mi. Omawia on najpierw święte księgi wszystkich ludów, aby dojść do stwierdzenia:
„Także u żydów i u chrześcijan było wiele ksiąg apokryficznych; część z nich się
zachowała, większość jednak zaginęła i znana jest tylko z tytułów” (s. XX). Następ-
nie Migne stawia pytanie, czemu księgom tego typu nadano w starożytności chře-
ścijańskiej nazwę apokryfów. Odpowiada słowami Ojców Kościoła: „Według św.
Augustyna, jakaś księga jest apokryficzna wtedy, gdy nie cieszy się autorytetem
opartym na pewnym i wiarygodnym świadectwie” (s. XX). Cytat z Augustyna (*Civ.*
Dei XV,23) pozwala Migne'owi przyjąć możliwość istnienia apokryfów pochodzenia
żydowskiego, a nie tylko chrześcijańskich. Na s. XXI pozwala on sobie na definicję
apokryfu: „Zwyczaj się nazywać *apokryfami* te wszystkie księgi, które nie należą do

9 *Codex pseudepigraphus*, Hamburg-Lepizig, t.1. *Vetus Testamentum*, 1713; t.2. *Novum Testamentum*, 1723.

10 „ut junctim ita inspiciendae exhibeantur et contemptui omnium exponantur” (t.1, s. 3).

11 *Dictionnaire des apocryphes*, t.1-2, Paris 1856-1858.

kanonu; wśród nich należy rozróżnić dwa typy: te, które mogą być czytane dla zbudowania wiernych, choćby były niepewne (*douteux*) i dyskusyjne, oraz te, które zostały uznane za heretyckie i pełne błędów". Migne ocenia więc przynajmniej część apokryfów pozytywnie, gdyż i w nich można znaleźć wartości religijne. Przypomina, że w. XVIII lekceważył te teksty jako niewiarygodne; widziano w nich tylko błędy i baśnie, zapominając o ich starożytności. Tymczasem Migne dowodzi, „że te chrześcijańskie legendy bynajmniej nie dyskredytują religii i Pisma św.” (s. XXV). Przeciwnie, stanowią one komentarze biblijne, są odbiciem myśli i sporów toczonych w pierwotnym Kościele.

Tak więc pojęcie „apokryfu” u Migne’a pokrywa się w praktyce z tym, jak Fabricius rozumiał „pseudepigraph”, ocena jednak jest odmienna. Poza tym, rozróżniając nadal pomiędzy apokryfami Starego i Nowego Testamentu, Migne stara się ustalić, czy autorem danej księgi był żyd czy chrześcijanin (por. 1, 3). W ten sposób umieszcza ją w kontekście historycznym.

Nową jakość reprezentuje praca E. Kautzscha¹². Pomiął on w swojej antologii dzieła uważane za chrześcijańskie, a także fragmentaryczne. W sumie opublikował tylko 26 utworów, z czego 7 to księgi „deuterokanoniczne” Kościoła katolickiego¹³. We wstępie próbuje on z punktu widzenia protestanckiego ukazać różnicę pomiędzy apokryfami a pseudepigraphami. Jego pojęcie apokryfów jest jednak szersze niż katolickie rozumienie ksiąg deuterokanonicznych. Kautzsch włącza mianowicie do tego zbioru również te księgi, których Kościół starożytny nie włączył wprawdzie do kanonu, ale uważał je za godne czytania w liturgii. Chodzi tu o pisma judaistyczne, ściśle związane ze Starym Testamentem.

Co do pseudepigraphów, Kautzsch nie chce tego terminu używać w sensie ścisłym. W takim razie bowiem należałoby włączyć do tej kategorii np. Koheleta czy Daniela. Jeśli te księgi nie znalazły się wśród pseudepigraphów, to dlatego, że Kościół starożytny uznał ich autentyczność. Istotne dla uznania jakiejś księgi za pseudepigraphiczną jest jej ścisłe powiązanie ze ST. Stąd znaczne ograniczenie w kolekcji Kautzscha liczby pseudepigraphów ST. Jego kryterium definicji tego zbioru było czysto literackie: „pseudepigraphem ST jest tylko taki tekst, który należy do świata i kultury judaizmu” (I, s. XV). Dlatego Kautzsch zaznacza w tekście interpolacje chrześcijańskie. Pod tym względem jego praca różni się istotnie od dzieł Fabriciusa i Migne’a. Dla niego kryterium włączenia jakiegoś utworu do gatunku „pseudepigraphów ST” nie jest już fikcyjne imię autora, lecz przynależność autora historycznego do świata judaistycznego u progu ery chrześcijańskiej.

Chociaż pod względem struktury literackiej można znaleźć wiele utworów chrześcijańskich podobnych do „pseudepigraphów ST”, należy je starannie oddzielić i studiować odrębnie, jako należące do innego świata myśli. Drugim ograniczeniem, jakie wprowadził Kautzsch, jest wyłączenie ze zbioru „pseudepigraphów ST” tego wszystkiego, co tylko luźno wiąże się ze Starym Testamentem. Kryterium jest więc i tym razem literackie, choć wiąże się ściśle z chronologicznym i historycznym. Tak więc dzieła podobne do najstarszych pseudepigraphów, ale bez wyraźnego związku z treścią ST, zostały u niego pominięte. Kautzsch ma świadomość, jak su-

¹² *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900.

¹³ Za Wulgatą, Kautzsch włączył do tego zbioru także 3Ezd, 3Mch i Modlitwę Manassesesa.

biektywny jest jego wybór, ale – jak pisze – „w pewnym punkcie trzeba było wyznaczyć granicę” (s. XV).

Zdaniem Kautzscha, niemożliwe jest jasne rozróżnienie pomiędzy „apokryfami” (literaturą deuterokanoniczną w znaczeniu szerokim), a „pseudepigrafami”. *Modlitwa Manassesza, Księga Barucha, List Jeremiasza i Mądrość Salomona* należą do zbioru pierwszego tylko dlatego, że zyskały uznanie starożytnego Kościoła i znalazły się w „kanonie” aleksandryjskim. Ponownie okazuje się, że metoda Kautzscha jest historyczna, choć nie mówi on o tym wprost.

Kolejnym dziełem jest używany do dziś zbiór apokryfów i pseudepigrafów, wydany przez R.H. Charlesa¹⁴. W doborze tekstów poszedł on śladem Kautzscha, dodając tylko kilka utworów: *Henocha Słowiańskiego, Achikara, Pirqe Abot i Dokument Damasceński*. Obecność w tym zbiorze traktatu Miszny uzasadnia Charles szczególnym względem: „aby uczoney miał przed sobą to, co późny judaizm zostawił najlepszemu w dziedzinie etyki” (II, s.XI). Dołączenie Dokumentu Damasceńskiego¹⁵ uzasadnia on jego starożytnością, co potwierdziły odkrycia w Qumran. Umieszczenie go w zbiorze apokryfów i pseudepigrafów budzi jednak wątpliwości. Dzieło to dotarło do nas bez pośrednictwa chrześcijan, lecz zachowało się w języku hebrajskim. Pokrewieństwo literackie z innymi tekstami wspólnoty z Qumran każe go umieścić wśród rękopisów znad Morza Martwego.

Charles poświadcza wiele miejsca definicji obu gatunków literackich, które figurują w tytule jego dzieła. Jego zdaniem apokryfy to dodatki do kanonu aleksandryjskiego, umieszczone na końcu łacińskiej Wulgaty. Pseudepigrafy natomiast to pisma judaistyczne z okresu 300 przed Chr. 120 po Chr., kiedy to powstała 4Ezd (I, s.VIII). Po tej dacie istnieje nadal literatura judaistyczna, ale nie można jej nazywać apokryficzną ani pseudepigraficzną. Tak więc Charles skonkretyzował propozycję Kautzscha, aby „w pewnym punkcie wyznaczyć granicę”.

Charles wyjaśnia dalej, czemu literatura późniejsza od Ezdrasza i Nehemiasza jest pseudepigraficzna. Odtąd mianowicie Prawo stanowi centrum judaizmu i nabiera wiecznej ważności. Do Tory zostają dołączone już istniejące pisma Proroków; Daniel jednak dostał się do tego zbioru tylko dlatego, że za autora tego pseudepigrafu uznano proroka z VI w.

Według Charlesa, wszystkie pseudepigrafy należą do tradycji apokaliptycznej, będącej wyrazem judaizmu nie legalistycznego. To, co wyróżnia te utwory, to fakt, iż apokaliptycy „nie tylko zakwestionowali wiele twierdzeń ortodoksyjnych, ale wprowadzili objawienie Boże w dziedzinę religii, etyki i eschatologii” (II, ss. VIII-IX). Charles zauważa, że judaizm przedchrześcijański nie stanowił monolitu, a legalizm nie kłócił się z apokaliptyką. „Przed r. 70 n.e. judaizm był jak Kościół, w którym współistnieją różne prądy (with many parties)” (II, s. VII). Z drugiej strony, apokaliptyka wiąże Stary Testament z Nowym; nie można więc mówić o pseudepigrafach ST po uformowaniu zbioru NT. Pojawia się więc pojęcie literatury międzytestamentalnej.

14 *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vol. 1-2, Oxford 1913

15 Dokument ten odkrył S. Schechter w genizie synagogi w Kairze (1897) i opublikował jako „Dzieło Sadokickie” w r. 1910.

Następny zbiór wyraźnie zwiększa liczbę tytułów. Jego autor, P. Riessler¹⁶, nie umieścił w nim pism deterokanonicznych, gdyż jako katolik uważał je za teksty biblijne. Mimo to w jego dziele znalazło się aż 88 tytułów „piśmiennictwa pozabiblijnego dawnego judaizmu”. Zauważmy, że już w tytule unika on terminów „apokryfy” i „pseudepigrafy”. Wynika to nie tylko z określonej wizji teologicznej ale i z lepszego niż dotąd rozumienia historycznej wartości tych tekstów. Stanowią one literaturę „międzytestamentalną”, łącznik pomiędzy Starym a Nowym Testamentem¹⁷. Tak wielka liczba tekstów w zbiorze Riesslera wynika z niepewnej jeszcze wówczas datacji literatury judaistycznej. We wstępie zaznacza on, że religia Izraela zostawiła ludzkości nie tylko ST, ale i całą bogatą literaturę płynącą z tego samego źródła Objawienia. „Poza potężnym nurtem kanonicznych pism ST wytryskają z jej łona także inne źródelka, potoki i rzeki; nie wszystkie mają tę samą czystość i wielkość co ST, ale wszystkie zrodziły się z jednego łona i toczą tę samą wodę” (s. 6). Pisma te ukazują więc różne nurty duchowe i wizje świata, jakie były obecne w judaizmie przed i po narodzeniu Chrystusa. „Toteż cała ta literatura jest niezwykle ważna dla studium Starego i Nowego Testamentu oraz historii okresu nowotestamentalnego. Stanowią one wielką pomoc dla egzegezy Biblii; wiele z nich zresztą to najstarsze komentarze biblijne” (tamże).

Riessler porzucił więc negatywne pojęcie „pseudepigrafów” na rzecz bardziej neutralnego „piśmiennictwa dawnego judaizmu”. Dlatego w jego zbiorze znalazł się zarówno „Dokument Damasceński” jak i pisma aleksandryjskie, które trudno byłoby zmieścić u Kautzsch’a i Charlesa. Postawa Riesslera była wyjątkowo otwarta w porównaniu z innymi biblistami katolickimi tamtego czasu¹⁸. O ile inni widzieli w apokryfach przede wszystkim zagrożenie dla czystości wiary, Riessler traktował je jako środowisko literackie, z którego wyrasta chrześcijaństwo.

Odkrycie zwojów znad Morza Martwego (1947) wzmogło zainteresowanie apokryfami; pojawiły się nowe ich wydania w Europie i w Stanach Zjednoczonych. W roku 1970 A.M. Denis¹⁹ opublikował wprowadzenie a zarazem zbiór do apokryfów ST. Choć ograniczył się tylko do tekstów zachowanych w języku greckim, jego wprowadzenie świadczy o dostrzeganiu istotnego problemu. Już na początku swej *Introduction* (s. IX) stwierdza on powiązanie pomiędzy ostatnimi odkryciami a odrodzeniem badań nad apokryfami: „Literatura qumrańska nie była odizolowana. Stanowi ona część ważnego prądu twórczości literackiej, bogatej i zróżnicowanej, z której od dawna pod nazwą literatury pseudoepigraficznej”.

Zamiast definicji apokryfu ST, Denis daje (ss. XIII-XXVI) tylko ogólny opis utworów greckich należących do tego gatunku. Nadając im tradycyjną nazwę „pseudo-

16 *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Heidelberg 1928.

17 „Epilogi Prophetarum et prologi Evangelii” – tak określił Riessler zawartość swej antologii, cytując trafne słowa Batiffola.

18 Por. B.J. Frey w DBS I(1928)355: „Kościół przeciwstawiał się rozpowszechnianiu tych pism z całą mocą [...]. Papieże i sobory potępiali wielokrotnie apokryfy [...]. Słuszna surowość starożytnego Kościoła była konieczna dla ocalenia wiary; z tego powodu wiele apokryfów zaginęło”.

19 *Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca, una cum historicorum et auctorum hellenistarum fragmentis*, Leiden 1970; *Introduction aux pseudepigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970.

epigrafów czy apokryfów ST”, stara się Denis ocalić je od zapomnienia. Nie wyjaśnia on, czemu ten gatunek przetrwał ponad 1000 lat w środowisku chrześcijańskim, tak odmiennym od ówczesnego judaizmu. Jak wiadomo, rabinizm odrzucił *en bloc* utwory apokryficzne, podczas gdy Ojcowie Kościoła traktowali je często z podejrzliwością. Dopiero prace, które zapoczątkował J.H. Charlesworth²⁰, podejmują problem relacji pomiędzy apokryfami ST a początkami chrześcijaństwa.

W roku 1973 zaczyna wychodzić w Niemczech ambitna seria wydawnicza pod redakcją W.G. Kümmela²¹, zamierzona na pięć tomów, które ukazują się równocześnie w wielu zeszytach. Ponieważ brak wprowadzenia ogólnego do całego dzieła, zamysł redakcji można odczytać jedynie z tytułu całej serii oraz z wykazu publikowanych tekstów: ma ich być co najmniej 52. Jeśli jednak odliczyć fragmenty hellenistyczne oraz księgi deuterokanoniczne, pozostaje 28 ksiąg „apokryficznych”. Tytuł ogólny serii wyraża ideę wydawcy: „Pisma żydowskie z epoki hellenistyczno-rzymskiej”. Zespół redakcyjny podjął więc punkt widzenia Riesslera: ma to być zbiór literatury judaistycznej od czasów Aleksandra Wlk. aż po początki chrześcijaństwa. Tytuł unika więc wszelkich skojarzeń teologicznych, łącząc pod jednym mianownikiem księgi deuterokanoniczne Biblii chrześcijańskiej, apokryfy i pisma judeohellenistyczne. Warto zauważyć, że pierwszy tom jest poświęcony literaturze aleksandryjskiej („Opowiadania historyczne i legendarne”), którą wydawca uznał za najbardziej interesującą pośród pseudoepigrafów. Celem całego dzieła jest bowiem przedstawienie zbioru źródeł do poznania pewnego okresu dziejów Izraela (330 przed Chr. –100 po Chr.), a nie więzi pomiędzy Starym a Nowym Testamentem.

Po tej samej linii poszli wydawcy francuskiej „Biblii międzytestamentalnej”²². Zespół laicki podjął myśl Riesslera, kierując się kryteriami wyłącznie historycznymi, ale z podkreśleniem wartości religijnej publikowanych tekstów. Ich wydawnictwo stanowi trzeci tom serii „La Bible”. Ukazał się on drukiem w r. 1987, ale był przygotowany znacznie wcześniej (1959). Po tomie obejmującym ST (łącznie z księgami deuterokanonicznymi) i po Nowym Testamencie następują „Pisma międzytestamentalne”, poprzedzone jednak nadal ogólnym tytułem „Biblia”. Philonenko zaznacza na wstępie (s. XIII), że pisma zawarte w tym tomie nie należą wprawdzie do żadnego kanonu, ale Dupont-Sommer uważał je za „Biblię humanisty”. Należałoby jednak stwierdzić, czy autorzy tych pism mieli świadomość istnienia kanonu. Jeśli taki kanon wówczas już istniał, to obejmował Prawo i Proroków (*Daniel* znalazł się w zbiorze Hagiografów, jako utwór powstały ok. r.164).

Idąc śladem Riesslera, autorzy francuscy dodają do właściwych pseudoepigrafów nie dzieła hellenistyczne, lecz pisma z Qumran. Sprawia to wrażenie, że mamy tu do czynienia z „Biblią niekanoniczną”²³. I tym razem wydawcy ograniczyli się do tekstów sprzed r. 100 po Chr. W ten sposób pseudoepigrafy ST różnią się od nowotestamentalnych już nie osobą rzekomego autora biblijnego lecz autorstwem

20 Od 1976 organizował on seminaria nt. apokryfów ST w relacji do literatury NT; ich wyniki opublikował w książce *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins*, Cambridge 1985.

21 *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Gütersloh 1973- (niemal kompletne).

22 A. Dupont-Sommer, M. Philonenko, *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris 1987.

23 Tego pojęcia użył P. Sacchi w swoim omówieniu tego i innych zbiorów pism apokryficznych, we wstępie do III tomu wydanych przez siebie *Apokryfów ST*.

żydowskim i czasem powstania przed uformowaniem się kanonu chrześcijańskiego. Stąd słuszne pod względem historycznym jest określenie tego zbioru jako „piśma międzytestamentalne”.

Zanim przejdziemy do omówienia dzieła Charleswortha, opartego na kryterium literackim, trzeba wspomnieć o dwóch innych pracach, chronologicznie wcześniejszych.

H.F.D. Sparks²⁴ wybrał do swojej antologii 25 tekstów, pomijając zupełnie księgi deuterokanoniczne jako dostępne w katolickich wydaniach Biblii (s. IX). Ten argument jest zrozumiały; nie wiadomo natomiast, czemu Sparks pominął wiele spośród ważnych dzieł pseudoepigraficznych (List Arysteasza, 4 Ezdrasza, 4 Machabejska, Wyrocznie Sybilli). Oczywiście, jego pojęcie pseudoepigrafu jest inne niż u Charlesa, którego pracę stara się odnowić. „Wydaje się, że Charles nie ma jasnego kryterium w doborze dzieł poza tym, że uwzględnia wszystkie księgi pochodzenia żydowskiego i spisane w tzw. *okresie międzytestamentalnym*” (s. XIII). W rzeczywistości kryterium użyte przez Charlesa było bardzo precyzyjne. Sparks odrzuca jednak to kryterium z tego względu, że przekaz tekstów pseudoepigraficznych dokonywał się poprzez kopistów i tłumaczy chrześcijańskich (s. XIV). Wyjaśnia on, że Charles świadomie usuwał interpolacje chrześcijańskie, choć jest to zabieg niebezpieczny. Dzieła takie jak *Jubileusz* dotarły do nas z pewnością w oryginalnej formie żydowskiej, można jednak „przypuszczać, że czasem chrześcijanie dodawali własne wtręty, aby uczynić te dzieła bardziej przydatnymi dla czytelnika chrześcijańskiego. Istnieją jednak przypadki zniekształcenia tekstu hebrajskiego do tego stopnia, że dzieło staje się już chrześcijańskim, chociaż oparte na żydowskim [...]. Przypuszczalnie też chrześcijanie tworzyli własne dzieła w oparciu o tradycyjny materiał żydowski” (s. XIV). W takiej sytuacji Sparks wyznaje: „Naszym jedynym kryterium włączenia jakiegoś tekstu (do zbioru apokryfów ST) jest stwierdzenie, czy w danym dziele występują postaci ze ST, a przynajmniej, czy opiera się ono na historii ST. Staraliśmy się włączyć (do naszego zbioru) wszystkie ważniejsze dzieła spełniające to kryterium, bez uwzględniania daty i pochodzenia żydowskiego” (s. XV). Sparks dodaje jednak, że nie można w jednej książce pomieścić wszystkich tekstów spełniających te wymogi. Chce on uwzględnić różne gatunki (legendy, historia, apokalipsy, psalmy). Dlatego jego dzieło jest antologią utworów wybranych spośród szerszego zbioru. Wyklucza on mianowicie wszystkie teksty judeohellenistyczne (z wyjątkiem *Józefa i Asenet*). Sam przyznaje, że jego wybór jest arbitralny (s. XVII). Najważniejszy problem stanowi to, że w jego antologii mogły się znaleźć utwory tak przetworzone przez tradycję chrześcijańską, iż nie są już dziełami judaistycznymi. Tak np. *Wniebowzięcie Izajasza* jest w obecnym kształcie prawdziwym dziełem chrześcijańskim. W wielu przypadkach jednak interpolacje chrześcijańskie można zidentyfikować metodą stylistyczną i pojęciową (np. końcowy rozdział *Apokalipsy Eliasza*, czy też wstawki w *TestXIIIPatr*). Są też przypadki, w których sama historia tekstu pozwala wykryć te uzupełnienia (*Życie Adama i Ewy*, gdzie interpolacje chrześcijańskie są obecne tylko w tekście łacińskim). Nie można wreszcie stawiać na równi dzieł z całą pewnością żydowskich (*Psalmy Salomona*) i dzieł wyraźnie chrześcijańskich (*Ody Salomona*).

24 *The Apocryphal Old Testament*, Oxford 1984.

Słabsze pod względem metodologii jest hiszpańskie tłumaczenie apokryfów²⁵. W pierwszym tomie A. Diez Macho umieścił wprowadzenie ogólne do całego dzieła. Wynika z niego, że pojęcie apokryfów ST uległo uściśleniu dzięki odkryciom w Qumran. Autor uwzględnia tylko „literaturę apokryficzną judaizmu okresu międzytestamentalnego”. Precyzuje przy tym, co rozumie pod tym pojęciem: „ogół dzieł judaistycznych (tylko wyjątkowo judeochrześcijańskich), powstałych w okresie pomiędzy r. 200 przed Chr. a 200 po Chr., a uważanych za natchnione dzieła postaci ze Starego Testamentu, bądź jako autorów bądź też rozmówców” (s. 27). Z takiej definicji wynika, że podstawą wyodrębnienia zbioru apokryfów ST nie jest rodzaj literacki lecz chronologia.

Okazuje się jednak, że dzieło tłumaczy hiszpańskich nie uwzględnia często kryteriów przyjętych we wprowadzeniu. Plan dzieła zresztą ulegał modyfikacjom w trakcie opracowania; włączono do niego utwory zupełnie nie pasujące do pierwotnych założeń. Ostatecznie brakuje jasnej definicji tego, czym jest dla wydawcy apokryf ST.

Aby zrozumieć aktualny stan badań, należy przejść teraz do epokowego dzieła Charleswortha²⁶. We wstępie do tego opracowania wyraża on przekonanie, że najpierw trzeba zdefiniować pojęcie pseudoepigrafu ST. Fabricius bowiem stworzył ten gatunek literacki na potrzeby swojego zbioru i na potrzeby epoki. Tymczasem dzisiaj to pojęcie straciło zupełnie swoje pierwotne znaczenie. W trakcie badań punkt zainteresowań przesunął się na problemy historyczne. O ile Fabricius uważał wszystkie apokryfy za dzieła chrześcijańskie, dzisiaj wiadomo, że wiele z nich pochodzi z epoki wczesnego judaizmu. Spowodowało to znaczne ograniczenie liczby dzieł, którym przysługuje nazwa apokryfów ST.

Wielką zasługą Charleswortha jest podjęcie na nowo problemu definicji pseudoepigrafu (apokryfu) ST. W oparciu o powszechną opinię badaczy, objął on tym pojęciem wszystkie teksty, które w jakiś sposób dotyczą tematyki Starego Testamentu²⁷. Zarazem jednak stara się on powiązać problem gatunku literackiego z trudnym problemem datowania poszczególnych utworów. Sam fakt używania pseudonimów osób znanych ze ST nie wystarcza bowiem, by uznać dane dzieło za apokryf ST.

Charlesworth uważa więc, że pseudoepigrafy ST mają kilka cech wspólnych. Są to (a) dzieła pochodzenia judaistycznego albo chrześcijańskiego²⁸, (b) przypisywane zwykle sławnym postaciom biblijnym, które (c) przekazują boskie orędzie; (d) często opierają się one na opowiadaniach biblijnych, (e) a zostały spisane zasadniczo pomiędzy II w. przed Chr. a II w. po Chr. Powyższe zestawienie nie jest definicją pseudoepigrafów, lecz zwykłym opisem cech tego zbioru (s. XXV). W tym opisie element chronologiczny bierze górę nad definicją literacką.

Wyjaśnia więc Charlesworth najpierw, dlaczego pseudoepigrafami ST mogą być także dzieła chrześcijańskie. „W badaniach nad ideami, które *mogły być* charakterystyczne dla wczesnego judaizmu, nie można pomijać także dzieł późniejszych;

25 A. Diez Macho, *Los apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 1-6, Madrid 1982-86.

26 *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1-2, Garden City 1983-1985.

27 „The following collection [...] has evolved from the consensus that the Pseudepigrapha must be defined broadly so as to include all documents that conceivably belong to the Old Testament Pseudepigrapha” (vol. 1, s. XXV).

28 Wyjątkiem w zbiorze Charleswortha jest *Legenda Achikara*, która jego zdaniem jest pochodzenia pogańskiego.

dokumenty te często przekazują elementy zaczerpnięte z pism wczesnożydowskich” (s. XV). Powraca tu pojęcie „literatury międzytestamentalnej” jako kryterium łączące dzieła tego gatunku. Pośród apokryfów ST można więc umieścić pisma chrześcijańskie, o ile zawierają one elementy sięgające okresu Drugiej Świątyni. Obok elementów żydowskich i chrześcijańskich, w apokryfach i pseudoepigrafach mogą być widoczne również wpływy pozabiblijne²⁹. Przy tak szerokim pojęciu „pseudoepigrafu”, Charlesworth pomieścił w swoim zbiorze aż 52 utwory, włączając do niego nawet apokalipsę Daniela z IX wieku po Chr.

Śladem wymienionych powyżej wielkich edycji apokryfów ST idzie Paolo Sacchi³⁰. Pierwszy tom jego pięciotomowego dzieła wyszedł jeszcze przed antologią Charleswortha (1981). Zebrał w nim Sacchi najstarsze dzieła apokryficzne (Achi-kar, 3 Ezdrasza, Jubileusz, Henoch etiopski wraz z aramejskimi fragmentami tego dzieła z Qumran, Testamenty 12 Patriarchów z hebrajskim Testamentem Neftalego i dwoma dodatkami do Testamentu Lewiego). W drugim tomie (1989) poza kryterium chronologicznym wziął pod uwagę także ważność tekstów dla badań nad początkami chrześcijaństwa. Z tego powodu znalazły się tam Psalm Salomona, Baruch syryjski, łańskie 4 Ezd, Apokalipsa Mojżesza wraz z Życiem Adama i Ewy, wreszcie Henoch słowiański. Oba pierwsze tomy jego zbioru ukazały się w serii podręczników Uniwersytetu Turyńskiego i zostały wznowione w wydaniu podręcznym (1990 i 1993). Na początku pierwszego tomu „Apokryfów ST” (1981) podał on własną definicję apokryfów: „nazwę *apokryfów* nadał *pierwotny* Kościół pismom, które choć pochodziły ze środowiska żydowskiego lub też były w jakiś sposób związane z początkami chrześcijaństwa, nie weszły jednak do kanonu” (s. 7). Zaznaczał też, że „decydujący rozwój badań i studiów nad apokryfami przyniosły odkrycia zwojów znad Morza Martwego” (tamże).

Sacchi słusznie zauważył związki pomiędzy tymi dwoma zbiorami literackimi. Zarówno apokryfy jak i pisma qumrańskie rzucają światło na problem kanonu Nowego Testamentu, gdyż są od niego starsze. Nie uwzględnił jednak faktu, że pisma własne gminy qumrańskiej poszły w zapomnienie właśnie dlatego, że nie zostały uznane ani przez oficjalny judaizm ani przez chrześcijaństwo.

Wznawiając swoją edycję dwutomową „apokryfów ST”, P. Sacchi nie omieszkiał odnowić swej definicji tego gatunku w nawiązaniu do prac Charleswortha. Nowe wprowadzenie do pierwszego tomu (1990) zaczyna się właśnie od stwierdzenia, że jest to „obszerna grupa dzieł żydowskich, powstałych na ogół pomiędzy rokiem 200 przed Chr. a 100 po Chr. i przekazanych nam dopiero w tłumaczeniach chrześcijańskich, a nie poprzez tradycję hebrajską bądź też odkrycia archeologiczne” (s. V). Następnie stwierdza Sacchi synonimiczność pojęć „apokryf” i „pseudoepigraf”: pierwsze jest używane w krajach o tradycji katolickiej, a drugie wśród protestantów. Protestanci jednak rezerwują termin „apokryfy” na oznaczenie tych pism ST, które Sobór Trydencki nazwał „deuterokanonicznymi” (1-2Mch, Tb, Jdt, Mdr, Syr i Ba). Na końcu swego wprowadzenia zawarł P. Sacchi myśl, którą powtórzył też w trzy lata

29 Np. najstarsza część tradycji henochicznej, tzw. *Księga Strażników*, nawiązuje do mitu o duszach zgromadzonych w dolinach na zachodnich krańcach świata; idea ta jest nieznaną w literaturze kanonicznej.

30 *Apocriphi dell'Antico Testamento*, vol. 1-2 Torino 1981-1989; vol. 3-5 Brescia 1997-1999.

później, kończąc wprowadzenie do drugiego tomu *Apokryfów ST*: „Nie jest prawdą, jakoby chrześcijaństwo wywodziło się z judaizmu; jest natomiast prawdą, że daje ono pewną interpretację żydowskich tradycji, tak samo jak dzisiejszy judaizm. Obydwie interpretacje, chrześcijańska i judaistyczna, są selektywne: w judaizmie u progu naszej ery łatwo znaleźć zarówno elementy judaizmu średniowiecznego i współczesnego, jak też elementy chrześcijańskie” (t. I, s.XX; t.II, s.X).

Po dłuższej przerwie P. Sacchi opublikował ostatnio trzy dalsze tomy *Apokryfów ST*, tym razem w wydawnictwie *Paideia* (Brescia 1997-1999). We wstępie do tomu III podjął on jeszcze raz problematykę metodologii³¹. Jest ona istotna ze względu na fakt, że wszystkie dotychczasowe zbiory różnią się dość znacznie między sobą. Wynika to w głównej mierze z braku precyzyjnej definicji apokryfu. Wiadomo jednak, że w starożytnym Kościele istniały wykazy pism apokryficznych, nie należących do kanonu ST³². Jeśli nie udało się nigdy ująć wszystkich tych pism w jeden *corpus*, to dlatego, że ich treść była ogromnie zróżnicowana. W łonie samego *corpus Henochicum* istnieją poważne rozbieżności doktrynalne³³. Jedyny wspólny mianownik stanowi problematyka teologii wczesnego judaizmu, podjęta następnie przez autorów chrześcijańskich (zwł. problem zła w świecie, zbawienia i Sądu Ostatecznego). Gdy chodzi o szatę literacką tych pism apokryficznych, refleksja nad eschatologią łączy się w nich ze stylem parenetycznym, opowiadania oparte na dziejach Izraela przeplatają się z przepowiedniami, hymnami i modlitwami³⁴. Ogromna część tych pism może być zaliczona do literatury apokaliptycznej³⁵ z racji na specyficzną teorię poznania: wszelkie poznanie ludzkie jest możliwe tylko dzięki Bożemu objawieniu. Wiele innych pism jednak odrzuca ten specyficzny światopogląd³⁶, bazując na pamięci historycznej (np. Józef i Asenet, Żywoty Proroków, Paralipomena Jeremiasza). Pseudonimowość jest zjawiskiem częstym, ale nie powszechnym (np. *Vitae prophetarum*, *Liber Antiquitatum Biblicarum* to pisma anonimowe). Stąd coraz częstsze wołanie, aby porzucić emocjonalnie zabarwiony termin „pseudepigraph” na rzecz tradycyjnego „apokryf”.

Praktycznie cały zbiór apokryfów ST, odrzucony przez późniejszy judaizm, przetrwał w literaturze chrześcijańskiej³⁷. Powstaje pytanie, w jaki sposób tradycja chrześcijańska przyswoiła sobie pisma żydowskie, które przynajmniej częściowo pochodzą z epoki po rozdzieleniu się obu religii. Zdaniem niektórych, dokonało się to za

31 Wstęp ten ukazał się też w formie artykułu pt. *Il problema degli apocrifi dell'Antico Testamento*, *Henoch* 21(1999)97-129.

32 Zob. Denis, *Introduction*, ss. XIV-XV.

33 Np. jak pogodzić surowość sądu Bożego (*List Henocha*) z Jego miłosierdziem (*Przypowieści Henocha*). Inne przykłady zob. P. Sacchi, art. cyt. 120.

34 Por. Denis, *Les genres litteraires des pseudepigraphes d'AT*, *JSJ* 13(1982)1-5.

35 G. Boccaccini (*Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids 1998) zaproponował ostatnio, aby zamiast o księgach apokaliptycznych mówić dokładniej o literaturze esseńskiej.

36 Szerzej na ten temat pisze J.J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, New York 1997.

37 Umieszczanie np. 3Hen (taki tytuł nadał jej wydawca H. Odeberg w r. 1928) w zbiorach apokryfów jest uzasadniane tylko pseudonimem autora; w rzeczywistości należy ona do typu pism Hekalot, nie znanych tradycji chrześcijańskiej.

sprawą judeochrześcijan, którzy przetrwali w Palestynie do V wieku³⁸. Zbiór apokryfów ST jest w każdym razie mocno zakorzeniony w starożytności, choć trudno datować precyzyjnie każdy z utworów. Jeśli chcemy dokładniej określić zawartość całego *corpus apocryphum VT*, to trzeba wyjść ze wskazówek, jakie podał Charlesworth: podstawowym kryterium jest biblijna treść i biblijny pseudonim autora. W takim razie dzieła żydowskich pisarzy hellenistycznych nie są apokryfami ST. Ich tematyka nie jest bowiem bezpośrednio religijna, lecz historyczna bądź poetycka³⁹.

Najnowsze badania literackie nad apokryfami dowiodły, że zasięg czasowy tego zbioru należy rozciągnąć od IV w. przed Chr. do X w. ery chrześcijańskiej. Tak rozległy pod względem czasu i przestrzeni *corpus* należy podzielić na różne kategorie. P. Sacchi np. wyodrębnia cztery etapy chronologiczne: a) pisma przedchrześcijańskie, powstałe przed r. 100 po Chr., gdy chrześcijaństwo nie wyodrębniło się jeszcze z łoża judaizmu; b) pisma żydowskie, powstałe po r. 100 n.e., które mogą służyć badaniu nurtów religijnych ówczesnego judaizmu; c) pisma judeochrześcijańskie powstałe w tym samym okresie; d) pisma późniejsze od Talmudu, odzwierciedlające duchowość odmienną od talmudycznej⁴⁰. Pierwszą spośród tych czterech grup nazywa Sacchi „apokryfami międzytestamentalnymi”, drugą – „apokryfami żydowskimi ST”, trzecia to „apokryfy chrześcijańskie ST”, wreszcie czwarta może być określona jako „średniowieczne apokryfy ST”.

Taka specyfikacja pozwala zachować literacką i historyczną jedność całego zbioru apokryfów ST. Podział ten uwzględnia kryteria wypracowane przez badaczy XX wieku, poczynając od Kautzscha. Z drugiej strony, tak szeroka formuła pozwala lepiej wykorzystać dzieła różnego pochodzenia, które przez wieki popadły w zapomnienie. Nawet późne apokryfy żydowskie mogą zawierać ciekawe elementy starożytnej egzegezy biblijnej. Szczególnie jednak interesujące jest dla nas powiązanie pomiędzy najstarszą grupą tzw. „apokryfów międzytestamentalnych”, a tekstami z Qumran.

(3) W Qumran bowiem odkryto nie tylko zaginione dotychczas teksty „sekciarskie”, które nie interesowały ani Kościoła ani synagogi. Okazuje się, że fragmentarycznie zachowało się pośród nich kilka najstarszych apokryfów. Dlatego też francuska kolekcja Dupont-Sommerera i Philonenki pod wspólnym tytułem „La Bible apocryphe” umieszcza zarówno pisma qumrańskie jak i apokryficzne. Rodzi to problem nowej definicji pojęcia „apokryfów”, pod którym kryły się tradycyjnie judaistyczne pisma przekazane w literaturze chrześcijańskiej.

Problem ten pojawił się po stwierdzeniu, że wśród resztek starych zwojów, złożonych w czwartej grocie z Qumran, znajduje się aż jedenaście szczątkowych rękopisów Księgi Henocha. Dotychczas apokryf ten znany był w etiopskim przekładzie, dokonanym z zaginionej wersji greckiej. Księga ta składa się z pięciu części, przekazujących rzekome objawienia patriarchy Henocha. Otóż żaden z rękopisów qum-

38 Tak F. Manns, *Une tradition judéo-chrétienne mentionnée par Egerie*, *Henoch* 10(1988)283-291.

39 Sacchi, *Il problema degli apocrifi*, art. cyt., 122: „Possono far parte di una collana di letteratura giudaica ellenistica, ma non possono essere considerati apocrifi in nessun modo”. Wprawdzie w jego zbiorze znalazły się dzieła hellenistyczne, dołączone na końcu ostatniego tomu, ale tylko z racji na „tradycję akademicką” (tamże).

40 Tamże, 123.

rańskich nie poświadcza znajomości tekstu tzw. *Księgi Przypowieści* (Henet 37-71). Oznacza to, że albo ta część „pięcioksięgu Henocha” powstała dopiero po zniszczeniu Qumran (68 po Chr.)⁴¹, albo też pochodzi z innego środowiska⁴². Dopiero stopniowa publikacja tekstów z Qumran uświadomiła badaczom, że czwarta grota stanowiła rodzaj genizy, w której przechowywano „archiwalia”. Wszystkie fragmenty apokryficzne, jakie tam znaleziono, datują się z przelomu III i II wieku prz. Chr. Po roku 100 prz. Chr., kiedy powstało osiedle w Qumran, nie przepisano tam żadnego utworu apokryficznego. Musi to świadczyć o kryzysie religijnym, jaki dokonał się w łonie tamtejszej wspólnoty, a znalazł odbicie właśnie w układzie zbioru apokryfów.

Potwierdza się najpierw teza o „sekiarskim” charakterze biblioteki w Qumran⁴³. Chrześcijanie bowiem cenili i tłumaczyli na grekę wszystkie dzieła biblijne i apokryficzne sprzed roku 100, które znalazły się w tej bibliotece⁴⁴. To wszystko jednak, co qumrańczycy napisali po roku 100 przed Chr., zostało odrzucone zarówno przez Kościół jak i przez judaizm rabinacki.

G. Boccaccini⁴⁵ wysunął ostatnio hipotezę, która pozwala lepiej zrozumieć, czemu bogata literatura apokaliptyczna judaizmu poszła w zapomnienie. Rozwiązanie widzi on w założeniu, że sekta z Qumran reprezentowała skrajną formę nurtu esseńskiego⁴⁶. Przy takim założeniu wyjaśnia się zagadka, czemu w starożytnej literaturze chrześcijańskiej mówi się o esseńczykach ale nie o apokaliptykach. Essenizm byłby reprezentowany przez bogatą literaturę apokaliptyczną, która weszła w skład biblioteki qumrańskiej. Ok. roku 100 przed Chr. sekta z Qumran odrzuciła zasady wcześniejszego essenizmu i popadła w skrajny determinizm. Od tego czasu pisma innych kierunków judaizmu nie miały dostępu do biblioteki sekciarskiej⁴⁷. Zachowały się w niej jedynie aramejskie fragmenty późniejszej *Księgi Henocha* (wraz z *Księgą Gigantów*), hebrajski tekst *Jubileuszy* (aż w 15 kopiach!) oraz rozproszone źródła do Testamentów XII Patriarchów⁴⁸.

41 Tę tradycyjną tezę podjął J.T. Milik (*The Books of Enoch*, Oxford 1976), datując *Przypowieści* dopiero na koniec III w.

42 Tak twierdzi np. G.W.E. Nickelsburg w recenzji dzieła Milika, CBQ 40(1978)411-419, a za nim M.A. Knibb, *The Date of the Parables of Enoch: A Critical Review*, NTS 25(1978-79)345-359.

43 Por. F. Garcia Martinez, *Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis*, Folia Orientalia 25(1988)113-136.

44 Oprócz Henocha były tam także fragmenty *Jubileuszy* i Testamentów XII Patriarchów.

45 Zob. przyp. 35.

46 Por. F. Garcia Martinez, *Origenes apocalipticos del movimiento essenio y origenes de la secta qumranica*, *Communio* 19(1985)354-368. Wielu badaczy sugeruje dziś usunięcie ze słownictwa naukowego pojęcia „apokaliptyka” i zastąpienie go przez „essenizm”; por. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, 23-36 (Biblioteca di cultura religiosa 55).

47 Zob. H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch* (9.Aufl.), Freiburg i. B., 1999, 116-193.

48 Omawia je dokładniej J.C. Vander Kam, *Manuskrypty znad Morza Martwego*, Warszawa 1996, 46-52. Zob. też ważny art. syntetyczny H. Rouillard-Bonraisin, *Les Manuscrits de la mer Morte et les Apocryphes-Pseudépigraphes de l'AT*, w: *Qoumran et les manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire* (dir. E. Laperrousaz), Paris 1997, 315-343.

Nie jest do końca jasne, dlaczego w łonie essenizmu dokonał się rozłam⁴⁹. Niektóre z przyczyn dadzą się jednak wydedukować na podstawie analizy najstarszych apokryfów, znalezionych w Qumran. Apokryficzny *List Henocha*, który w całości znany był dotąd jedynie w przekładzie etiopskim (Henet 92-105), odrzuca zdecydowanie determinizm, charakterystyczny dla sekty z Qumran. Według *Reguły Zrzeszenia*, Bóg sam przeznaczył jednych ludzi do zbawienia jako „synów światłości”, a innych skazał na potępienie (1QS III 13-IV 26)⁵⁰. Zgodnie z tą teorią, zło dokonujące się w świecie zostało zamierzone wprost przez Boga. Zrozumiałe, że judaizm ortodoksyjny, podobnie jak później Kościół, musiał odrzucić tak skrajne poglądy. Wyrazem tego jest właśnie zakończenie Księgi Henocha w formie listu patriarchy do wszystkich swych dzieci. Qumrańska biblioteka nie przechowała ani jednego fragmentu tej polemiki antydeterministycznej⁵¹.

Analiza apokryfów „henochicznych” z Qumran pozwala więc przypuszczać, że we wspólnocie esseńskiej ok. r. 100 przed Chr. dokonała się schizma na tle nauki o wolności człowieka. Od tej chwili esseńczycy z Qumran nie akceptują nowych dzieł, powstałych w nurcie essenizmu tradycyjnego. Nurt „henochiczny” negował wprawdzie pełną wolność wyboru u człowieka⁵², nie akceptował jednak determinizmu⁵³. Bardziej akcentował skłonność człowieka do grzechu niż konieczność grzeszenia. Przykładem takiego wyważonego poglądu może być stwierdzenie, że grzech stanowi konsekwencję stanu człowieka jako stworzenia⁵⁴.

Essenizm qumrański zradykalizował dawne poglądy: skoro nie ma wolności wyboru, to znaczy, że wszystko jest z góry określone przez Boga. Zwolennicy poglądu umiarkowanego w łonie essenizmu odwołali się wówczas do dawnej tradycji „henochicznej”, która nie można zarzucić determinizmu. Tak dokonał się istotny rozłam w historii judaizmu religijnego. Ciekawe, że tradycja chrześcijańska chętnie korzysta z ksiąg cyklu Henocha i innych apokryfów, ale nie zna żadnego z tekstów qumrańskich powstałych po r. 100 przed Chr. Tradycja rabinacka odrzuca jedne i drugie, kładąc nacisk wyłącznie na Księgi Mojżesza.

49 J.C. VanderKam (*Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition*, Washington 1984) wskazuje na nurt apokaliptyczny związany z imieniem Henocha, jako pseudoautora całego zbioru ksiąg apokryficznych. Ten najstarszy kierunek essenizmu można więc nazwać „henochicznym”.

50 *Nauka o Dwu Duchach*, późny traktat *Reguły Zrzeszenia*, stwierdza np.: „w rękę anioła ciemności jest wszelka władza nad synami bezprawia, podążającymi drogami ciemności. I przez anioła ciemności błądzą wszyscy synowie sprawiedliwości. Wszystkie ich grzechy, ich przewinienia, ich winy i ich przestępcze czyny są spowodowane jego władzą, zgodnie z sekretami Bożymi, do jego końca” (1QS III 21-23; przeł. P. Muchowski).

51 Chodzi o teksty zawierające formułę objawienia, połączoną z przysięgą (por. Henet 98, 1; 103,1-4; 104,1).

52 W *Księdze Czuwających* Bóg mówi przez anioła: „Cała ziemia została zrujnowana nauką dzieł Azazela i jemu przypisz cały grzech!” (Henet 10,8; przeł. R. Rubinkiewicz).

53 Jak wiadomo, problem wolności czynów ludzkich podjął Jan Paweł II w enc. *Veritatis splendor*. W literaturze biblijnej pojawia się on już u Syracha; zob. mój art. „Bóg zechciał pozostawić człowieka w rękę rady jego” (Syr 15,14); CzST 21-22(1993-94)37-43.

54 Na końcu *Księgi Astronomicznej* Henoch, po zakończeniu swej podróży, słyszy z ust aniołów przewodników: „Objaśnij wszystkim twoim dzieciom, że przed Panem, który ich stworzył, nikt nie jest sprawiedliwy” (Henet 81,5; przeł. R. Rubinkiewicz).

Qumrańczycy uznawali oczywiście w pełni wartość Prawa Mojżeszowego. Piśma Henochowe natomiast budowały naukę moralną w oparciu o pojęcie sprawiedliwości, bez odwołania do autorytetu Mojżesza. Drugą różnicę pomiędzy obydwojma nurtami essenizmu stanowił stosunek do norm czystości rytualnej. Księgi Henocha nie znają jeszcze rytualizmu, który będzie charakteryzował późniejszy judaizm. W ich nauczaniu istotą grzechu jest przemoc, podczas gdy w tekstach qumrańskich – nieczystość⁵⁵. Jest to rozróżnienie istotne dla rozumienia teologii moralnej pierwotnego chrześcijaństwa.

(4) Z tego, co powiedziano na temat Qumran wynika, że ogromna większość apokryfów, powstała po r. 100 przed Chr., czeka dopiero na poważne studia. Niektóre z nich wywodzą się na pewno z tradycji esseńskiej związanej z imieniem Henocha (*Przysłowia Henocha, Henoch Słowiński*). Gdy chodzi jednak o całą pozostałą literaturę apokryficzną, potrzebne będą długie i dogłębne studia, aby wyjaśnić jej związki z pierwotnym judaizmem⁵⁶.

Na tle współczesnej odnowy studiów nad apokryfami trzeba odnotować inicjatywę R. Rubinkiewicza, zasygnalizowaną na początku artykułu. Wydawca nowego zbioru apokryfów ST jest badaczem polskim najlepiej przygotowanym do tego zadania. Od czasu swych studiów biblijnych zajmuje się bowiem tematyką apokryfów na szerokim tle środowiska międzytestamentalnego⁵⁷. Podsumowaniem pierwszego etapu tych badań była swego czasu podręczna introdukcja w skomplikowane zagadnienia apokryfów ST⁵⁸. Obecnie otrzymujemy obszerny wybór najważniejszych utworów, ogromnie przydatny w studiach nad początkami chrześcijaństwa. Całość poprzedza krótki wstęp, zapoznający czytelnika z pojęciem „literatury apokryficzej”⁵⁹ i z historią badań nad nią. Za Charlesworthem podaje on następnie wykaz 69 dzieł apokryficznych, przekazanych przez autorów chrześcijańskich w różnych językach, często bardzo fragmentarycznie⁶⁰. Jak już wspomniano, Charlesworth włączył do swego zbioru 52 utwory spośród wymienionych 69; było to ograniczenie uzasadnione faktem, że wiele apokryfów znanych jest tylko z tytułu.

Rubinkiewicz zgromadził w swej antologii 18 tekstów, uporządkowanych zgodnie z kryterium literackim w czterech grupach. Pierwsza („Opowiadania i legendy”) obejmuje trzy utwory, zachowane w różnych środowiskach Kościoła pierwotnego (*Pozostałe słowa Jeremiasza; Józef i Aset; Pokuta Adama*). Druga („Pouczenia

55 „La teologia della setta giunse addirittura a ontologizzare l'impurità strutturale dell'uomo e a identificare la purificazione con la giustizia”: F. Garcia Martinez, *Il problema della purità: la soluzione qumranica*, w: *Gli uomini di Qumran*, Brescia 1996, 253.

56 Prace te zapoczątkował J.H. Charlesworth (zob. przyp. 20); w j. polskim dostępny jest jego syntetyczny art. *Pseudoepigrafy*, w: *Encyklopedia biblijna* (red. P.J. Achtemeier), Warszawa 1999, 1025-1031.

57 Zob. jego bibliografię w Księdze Pamiątkowej, wydanej z okazji 60. rocznicy jego urodzin: *Mów Panie, bo słucha sługa Twój* (red. W. Chrostowski), Warszawa 1999, 13-23.

58 R. Rubinkiewicz, *Wprowadzenie do apokryfów ST*, Lublin 1987. Por. też S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994.

59 „Nazwą *literatura apokryficzna* obejmujemy te pisma o treści religijnej, które powstały w judaizmie za czasów Jezusa Chrystusa oraz we wczesnym chrześcijaństwie, ale nie weszły do kanonu ksiąg natchnionych” (s. XIII).

60 Zauważmy, jak liczba ta zbiega się z symboliczną liczbą 70 ksiąg „ukrytych” (4Ezd 14,47).

i przestrogi”) reprezentuje gatunek parenetyczny, popularny w judaizmie (*Testamenty XII Patriarchów; Testament Abrahama; Apokryf Ezechiela*). Trzecia grupa (”Pieśni i modlitwy”) zawiera również trzy charakterystyczne dzieła (*Psalmy Salomona; Modlitwa Manassesesa; Pięć psalmów syryjskich*). Najcenniejsze utwory zgromadzono w ostatnim dziale („Apokalipsy apokryficzne”). Dział ten rozpoczyna pierwszy polski przekład etiopskiej *Księgi Henocha*, z dodatkiem fragmentów aramejskich z Qumran. Po niej następuje *Henoch słowiański*, a nawet hebrajski (3Hen)⁶¹. Całe to *corpus Henochicum* zostało wreszcie uzupełnione przekładem pięciu innych apokryfów, które odegrały wielką rolę także w dziejach chrześcijaństwa: *Jubileusz*; *Wyrocznie Sybilli* (ks. III); *Czwarta Księga Ezdrasza, Baruch syryjski*, a wreszcie starosłowiańska *Apokalipsa Abrahama*.

Wydawca obiecuje we wstępie (s. XVIII), że zbiór ten ukaże się także w wydaniu naukowym, opatrzone szczegółowym komentarzem. Jest to inicjatywa godna uwagi, gdyż sam przekład niewiele mówi czytelnikom, którym brak wtajemniczenia w bogaty świat apokryfów. Konieczne jest również krytyczne wydanie najstarszych apokryfów zachowanych w kilkudziesięciu odpisach w bibliotece qumrańskiej. Jak wspomniano wyżej, stanowią one szczególnie cenne źródło informacji o początkach essenizmu. Poza słynnym *Apokryfem Genesis* z pierwszej groty, należy do tego zbioru kilkanaście innych utworów, ukrytych w grocie czwartej. Przypominają one często swą treścią *Księgę Jubileuszów*, która już wówczas cieszyła się ogromnym autorytetem. Treść tych fragmentarycznych dokumentów nawiązuje do różnych postaci biblijnych, poczynając od Noego aż do Daniela.

Pomijając bogatą bibliotekę sekty z Qumran, na polski przekład zasługuje wiele innych apokryfów ST. Wielką pomocą w tym względzie są ostatnie wzorcowe wydania, zwłaszcza Charleswortha i Sacchiego, z obszernymi wstęпами i niezbędnym aparatem naukowym. Chodzi przede wszystkim o uwzględnienie tych pism, które w Kościele zachodnim cieszyły się zawsze szacunkiem i do dziś są drukowane w wydaniach Wulgaty. Spośród nich w zbiorze ks. Rubinkiewicza znalazły się: *Modlitwa Manassesesa*, 4 *Ezdrasza* i *Psalm 151*. Brak natomiast 3 *Ezdrasza*, księgi będącej kompilacją materiału biblijnego (2Krl 35-36; Ezd 1-10 i Ne 7, 13-8, 12), często jednak cytowanej w źródłach patrystycznych. Spośród ksiąg Septuaginty, oficjalnej Biblii kościołów greckich, ciągle brak też przekładu 4 *Księgi Machabejskiej*⁶². Poza apokryfami w sensie ścisłym, warto też zapoznać czytelnika polskiego z takimi utworami jak *Historia Achikara*, która znalazła oddźwięk w deuterokanonicznej *Księdze Tobiasza*.

Można żywić nadzieję, że zespół polskich filologów i biblistów, zorganizowany przez ks. prof. Rubinkiewicza, dostarczy młodszemu pokoleniu badaczy niezbędnych narzędzi pracy nad środowiskiem biblijnym Starego i Nowego Testamentu⁶³. Ważnym punktem wyjścia dla dalszej pracy zespołowej jest dokonany z języków oryginalnych pierwszy w Polsce przekład apokryfów ST.

61 Utwór ten nie ma nic wspólnego z tradycją chrześcijańską (zob. przyp. 37).

62 Trzecia *Księga Machabejska* doczekała się ostatnio opracowania w pracy zbiorowej, wydanej ku czci ks. prof. S. Mędali (Warszawa 2000).

63 Nie wspominam tutaj o ogromnej pracy, dokonanej na polu apokryfów NT przez ks. prof. M. Starowieyskiego i jego współpracowników. Zob. na ten temat jego wykład w Uniwersytecie Poznańskim, wydany jako osobna broszura pt. *Barwny świat apokryfów*, Poznań 1998 (z bibliografią).