

Waldemar LINKE CP

## ANIOŁ (ἄγγελος) W LXX HI ROZWÓJ TEOLOGII CZY JĘZYKA RELIGIJNEGO?

Treść: 1. Teksty, w których ἄγγελος tłumaczy אַלְמַלְאָכִים (1,14; 4,18; 33,23); 2. Teksty, w których ἄγγελος tłumaczy אַלְמַלְאָכִים בְּיַדְּי (1,6; 2,1; 38,7); 3. Teksty, w których ἄγγελος tłumaczy אַלְמַלְאָכִים (5,1; 36,14); 4. Teksty, w których ἄγγελος tłumaczy אַלְמַלְאָכִים (20,15); 5. Teksty, w których ἄγγελος niczego nie tłumaczy (1,16.17.18; 40,11.19; 41,25); Wnioski.

Księga Hioba w Septuagincie cechuje się znaczną swobodą w podejściu do tekstu hebrajskiego<sup>1</sup> Trudno tu mówić o przekładzie<sup>2</sup>, co doprowadziło uczonych do wniosku, iż tekst ten był przeznaczony nie do użytku synagogałnego, ale dla publiczności hellenistycznej<sup>3</sup> Nie bez powodu uznaje się więc, że autor greckiej wersji Księgi Hioba miał zamiar stworzenia nie tyle przekładu, co „kongenialnej książki dla greckiego czytelnika”<sup>4</sup> Dlatego można powiedzieć, że księga ta, w swej greckiej (septuagintalnej) wersji, stanowi dość dobry obszar do badań nad tym, jaki był własny wkład autorów greckich wersji ksiąg biblijnych do rozwoju teologii judaizmu.

Parafraza ta powstała przed połową I w. przed Chr<sup>5</sup>, choć niektórzy uważają, że tłumacz czy autor tej parafrazy pracował ok. połowy II w. przed Chr<sup>6</sup> Nie brak też głosów o możliwości zespołowego charakteru tego tłumaczenia<sup>7</sup> Stawiano pod znakiem zapytania tożsamość podstawy przekładu Septuaginty i Tekstu Masoreckiego<sup>8</sup>

<sup>1</sup> H. Tremblay nie waha się nawet mówić o „extrême liberté”, Job 19,25-27 dans la Septante et chez les Pères grecs. Unanimité d'une radition (ÉBNS 47), Paris 2002, 63. Szczegółowe omówienie różnic między TM a LXX zob. G FOHRER, *Das Buch Hiob* (KAT 16), Gütersloh 1989, 55-56.

<sup>2</sup> J.E. HARTLEY, *The Book of Job* (NICOT), Grand Rapids 1988, 3-4. „Grecki przekład 'Siedemdziesięciu' (LXX) jest raczej opracowaniem niż tłumaczeniem” (C. JAKUBIEC, *Księga Hioba* [PŚSt 7/1], Poznań – Warszawa 1974, 47-48.

<sup>3</sup> H.B. SWETE, *An introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge 1902, 256.

<sup>4</sup> P.P. ZERAFÀ, *The Wisdom of God in the Book of Job* (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 8), Roma 1978, 134.

<sup>5</sup> P. DHORM, *Le Livre de Job*, Paris 1926, LVII.

<sup>6</sup> H. TREMBLAY, dz. cyt., 64.

<sup>7</sup> G RAVASI, *Hiob*, t.1, Kraków 2004, 60.

<sup>8</sup> H. ORLINSKY, "Studies in the Septuagint of the Book of Job" HUCA 28(1957), 53-74; 29(1958), 229-271; 30(1959), 153-167; 32(1961), 239-268; 33(1962), 119-151; 35(1964), 57-78; S. TERRIEN, *Job* (CAT 13), Neuchâtel 1963, 34-35; J.M. DINES, *The Septuagint*, London-New York 2004, 20-21.

Zasadne są więc próby badawcze zmierzające poprzez badania cząstkowe do opisanie teologii LXX Hi<sup>9</sup>. Wybór angelologii jako specyficznego tematu niniejszego studium uzasadniony jest tym, że dziedzina ta należy do grupy tych, które różnicowały poszczególne grupy w łonie judaizmu okresu hasmonejskiego i rzymskiego. Dlatego na podstawie angelologii można zaobserwować, jakie orientacje teologiczne wpływały na kształtowanie się LXX. Rysuje się też szansa na znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy judaizm hellenistyczny był religią nową w treści, czy też tylko próbą znalezienia nowego języka religijnego, czytelnego dla osób, które nie były związane z palestyńskim kontekstem kulturowym.

Rozwój angelologii w judaizmie Drugiej Świątyni to zagadnienie nieczęsto zgłębiane<sup>10</sup>. Często dziś jeszcze punktem odniesienia dla syntez rozwoju angelologii biblijnej jest artykuł ἄγγελος w TWNT<sup>11</sup>, który wyszedł spod pióra znakomitych biblistów (W. Grundmann, G. von Rad, G. Kittel), ale z całą pewnością dziś wymaga oceny krytycznej. G. von Rad uważał np., że to właśnie Księga Hioba stanowi jeden z przełomowych punktów w angelologii biblijnej, mówiąc o aniołach bez pretensji dogmatycznych<sup>12</sup>. Jest to teza, która odnosi się do Tekstu Masoreckiego (TM) badanej księgi. Czy to samo da się powiedzieć o formie greckiej (Septuaginta) Księgi Hioba (dalej: LXX Hi)? Podejmujemy więc studium nad użyciem terminu ἄγγελος w LXX Hi, aby zobaczyć, czy angelologia okresu Drugiej Świątyni była oderwana od wizji teologicznej świata istot duchowych otaczających Boga. Może ono też rzucić pewne światło na relacje między językiem „świeckim” a językiem „religijnym”, które ojcowie TWNT określali apriorycznie i nieco sztucznie. Może się również okazać, że rola Septuaginty w kształtowaniu się teologii judaizmu Drugiej Świątyni nie jest tak jednoznaczna, jak by się wydawało. Nie zawsze odchodzi ona bowiem od pobożności ludowej na rzecz języka filozoficznego<sup>13</sup>. Kojarzenie rozwoju angelologii z palestyńską apokaliptyką<sup>14</sup> jest przekonaniem powstałym dość dawno<sup>15</sup>, ale ciągle jeszcze powtarzanym.

<sup>9</sup> C.E. COX, "Vocabulary for Wrongdoing and Forgiveness in the Geek Translations of Job" *Textus* 15(1990), 119-130.

<sup>10</sup> W. BOUSSET – H. GRESSMANN, *Die religion des Judentums im sp̄hellenische Zaitalter*, Tübingen 1926, 513-514; H. BIETTENHARD, *Die himmlische wel im Urchrisientum und Sp̄judentum*, Tübingen 1951, 18-19; A. CACUOT, "Anges et démons en Israël" w: *Génies, anges, et démons: Égypte, Babylonie, Israël, Islam, Peuples altaïques, Inde, Birmanie, Asie du Sud-Est, Tibet, Chine* (Sources orientales 8), pr. zb., red. D. Meeks, Paris 1971, 115-152;

<sup>11</sup> TWNT t. 1, 72-86.

<sup>12</sup> G. von RAD, "mal'āk in AT". TWNT 1, 77. Na gruncie filozoficznym kwestię angelologii w Księdze Hioba podjął R. GIRARD, *Dawna droga, która kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992, 31-36.

<sup>13</sup> Zob. D. MRUGALSKI, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Kraków 2006, 126-127.

<sup>14</sup> D.S. RUSSELL, *L'apocalittica giudaica (200 a.C.-100 d.C.)* (Biblioteca Teologica 23), Brescia 1991, 298-303; J. MAJEER, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie drugiej świątyni* (MT 36), Kraków 2002, 59; F. SZULC, *Struktura teologii judeochrześcijańskiej. Studium metodologiczne w świetle badań J. Daniélou* (MT 47), Kraków 2005, 160-161.

<sup>15</sup> G. KITTEL, "L'angelologia del giudaismo" *GLNT* 1, kol. 214 (TWNT 1, 79).

Współczesna literatura przedmiotu nie jest zbyt obfita. Jedyne artykuły poświęcone omawianemu przez nas zagadnieniu to praca Johna G. Gammie<sup>16</sup>. Traktuje ona zarówno o angelologii, jak i o demonologii LXX Hi. Jednak wobec braku zakreszenia przynajmniej głównych linii rozwoju tego, co nazywane jest w publikacji „demonologią dualistyczną” (*dualistic demonology*)<sup>17</sup>, studium to nie wyciąga wniosków wpisujących się w historię rozwoju angelologii i demonologii. O ile część angelologiczna jest oparta na dość jasnych założeniach terminologicznych i prezentuje kilka ciekawych rozwiązań dotyczących krytyki tekstu, to w części demonologicznej nie sposób znaleźć jakiegokolwiek wyraźnego zarysowania terminologii, a dobór materiału wydaje się dość arbitralny. Jednakże i część angelologiczna omawianego artykułu nie wydaje się do końca dopracowana. Niekonsekwentna jest w nim bowiem klasyfikacja tekstów. Podstawą ich systematyzacji jest czasem nazewnictwo greckie zastosowane w LXX Hi, a czasem terminologia TM Hi.

Bardzo ciekawe uwagi o terminie ἄγγελος w Septuagincie, jakie znaleźć można we wprowadzeniu do Septuaginty autorstwa Karen H. Jobes i Moisésa Silvy<sup>18</sup>, nie stanowią jednak ujęcia wyczerpującego. Wydaje się, że wpływ Septuaginty na rozwój angelologii jest dziś przyjmowany bez wątpliwości<sup>19</sup>, ale przesłanki do tego wniosku przyjmowane są raczej apriorycznie i w oparciu o intuicję. Ciągłe braki systematycznego i opartego na założeniach krytyki historycznej opracowania zagadnienia angelologii LXX Hi, które zawierałoby analizę całości materiału dotyczącego tego zagadnienia.

Jeśli chodzi zaś o tłumaczenie hebrajskiego מַלְאָךְ w Septuagincie, to zauważalne jest uściślanie oraz likwidacja różnorodności terminologii angelologicznej<sup>20</sup>. W Hi słowo מַלְאָךְ jest użyte tylko 3 razy: w 1,14; 4,18 i 33,23. Słowo greckie ἄγγελος pojawia się w greckiej wersji Hioba 15 razy. Już samo zestawienie tych dwóch liczb każe się domyślać, że nie wszędzie termin grecki tłumaczy swój hebrajski odpowiednik.

L.p.	Miejsce występowania	Tłumaczony termin hebrajski
1.	1,6	בְּנֵי הָאֱלֹהִים
2.	1,14	מַלְאָךְ
3.	1,16	
4.	1,17	
5.	1,18	

<sup>16</sup> J.G. GAMMIE, "The Angeology and Demonology in the Septuagint of the Book of Job". *HUCA* 56 (1985), 1-19.

<sup>17</sup> Tamże, 19.

<sup>18</sup> K.H. JOBES, M. SILVA, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids 2001, 199-200.

<sup>19</sup> N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta*, Brescia 2000, 39.

<sup>20</sup> R. FICKER, "מַלְאָךְ, mal'āk, mesaggero". *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, red. E. Jenni, C. Westermann, t. 1, Torino 1978, 782.

6.	2,1	בְּנֵי הָאֱלֹהִים
7.	4,18	מַלְאָךְ
8.	5,1	קְדָשִׁים
9.	20,15	אֵל
10.	33,23	מַלְאָךְ
11.	36,14	קְדָשִׁים
12.	38,7	בְּנֵי הָאֱלֹהִים
13.	40,11	
14.	40,19	
15.	41,25	

Zajmiemy się więc analizą poszczególnych przypadków, grupując je według tego, jakiemu słowu hebrajskiemu odpowiada słowo ἄγγελος użyte w LXX Hi. Analiza ta pokaże nam, czy kategoria określana słowem greckim istniała już w tekście hebrajskim, czy też została stworzona w myśli tłumacza. Pozwoli nam to stwierdzić, czy między tekstem hebrajskim Hi a LXX Hi nastąpił rozwój angelologii.

### 1. Teksty, w których ἄγγελος tłumaczy מַלְאָךְ (1,14; 4,18; 33,23)

W 1,14 hebrajski termin מַלְאָךְ oznacza ludzkiego posłańca, który przynosi złe wieści Hiobowi. Jest on przetłumaczony greckim terminem ἄγγελος. W następnych wersach (LXX Hi 1,16.17.18) również pojawia się ten termin, choć tekst hebrajski nie daje podstaw do wprowadzenia go. O znaczeniu tego rozwinięcia będzie jeszcze mowa w niniejszej prezentacji. Tu natomiast warto stwierdzić, że autor tłumaczenia na język grecki zdawał sobie doskonale sprawę, że מַלְאָךְ może oznaczać posłańca całkowicie ziemskiej natury, co przenosi też na znaczenie, jakie przypisywał terminowi ἄγγελος.

Inaczej, na pierwszy rzut oka, rzecz ma się natomiast z Hi 4,18, gdzie מַלְאָךְ jest przeciwstawiony mieszkańcowi glinianego domu, a ustawiony w paralelnej pozycji do עֶבֶד („sługa”). Obydwie grupy, bowiem obydwa rzeczowniki występują w liczbie mnogiej, związane są bezpośrednio z Bogiem (sufiks dzierżawczy trzeciej osoby liczby pojedynczej, odnoszący się do אֱלֹהִים, por. Hi 4,17). Tak określane istoty są Jego sługami i posłańcami, choć nie mówi się nic o tym, na czym ich posługa ma polegać ani jakie informacje mają one przenosić<sup>21</sup> Termin hebrajski עֶבֶד oddany jest w LXX

<sup>21</sup> Sytuacja ta wyglądałaby inaczej, gdyby przyjąć poprawkę w tekście, jak się czasem proponuje, by zastąpić *hapax legomenon* תְּהִלָּה („defekty”) przez תְּהִלָּה („cześć”, „modlitwa”). Nie wydaje się jednak, żeby było to dobre rozwiązanie, zob. P. FEDRIZZI, *Giobbe* (SaBi), Torino 1972, 93.

Hi 4,18 przez παῖς. LXX Hi tłumaczy tym ostatnim słowem zarówno określenie sług Hioba (עֲבָדָיו, Hi 1,15.17; 29,5), jak i samego Hioba jako sługi Boga (1,8). Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że termin hebrajski עֲבָדָיו tłumaczony jest poza Hi 4,18 przez ὁ θεράπων. Ten ostatni rzeczownik oznacza służbę, kogoś będącego na rozkazy osoby stojącej wyżej w hierarchii społecznej. Taka prawidłowość odnosi się zarówno do sytuacji, w których chodzi o sługi w sensie grupy społecznej (LXX Hi 3,19; 7,2; 19,16; 31,13; 40,28), jak i samego Hioba jako służę Boga (LXX Hi 2,3; 42,7.8 bis).

W Hi 4,18 tekstu hebrajskiego „słudzy Boga” to kolejna, obok „posłańców Boga”, kategoria językowa na oznaczenie bytów nadprzyrodzonych<sup>22</sup> Jednak biorąc pod uwagę wyłącznie kryteria językowe należałoby powiedzieć, że mamy tutaj do czynienia z wykorzystaniem słownictwa różnic społecznych dla ukazania relacji Boga do bytów będących niżej od Niego. Podobne znaczenie miałyby słowo „posłańcy”. Punkt ciężkości nie pada więc na istotę ich misji czy treść przekazywanego orędzia. Wyeksponowana jest raczej hierarchiczna organizacja świata boskiego, dworu niebieskiego wzorowanego na przedizraelskiej religii Kanaanu<sup>23</sup> Tym istotom – boskim, ale niższym względem Boga – można przypisać wady, dostrzec niedoskonałości w ich postawie. Ich pojawienie się w tekście staje się sposobnością do zaznaczenia, że linia podziału między doskonałym Bogiem a skażonym światem przebiega w ten sposób, że pomniejsze istoty boskie przynależą do dotkniętego skażeniem świata. Także „posłańcy Boga” w LXX Hi 4,18 nie są doskonałymi duchami i przekazicielami objawienia. W TM Hi 4,18 i LXX Hi 4,18 Bóg pozostaje jedyną doskonałą istotą, a monoteistyczna koncepcja bóstwa nie zostaje osłabiona przez kompromis z jakimkolwiek systemem uznającym wielość istot boskich.

Tekstu tego nie można interpretować w oderwaniu od Hi 15,15<sup>24</sup> Pojawia się tam bowiem zdanie bardzo podobne do pierwszej części paralelizmu, którym się zajmowaliśmy w Hi 4,18:

Hi 4,18a	יְאֲמִין	לֹא	בְעֲבָדָיו	הֵן
Hi 15,15a	יְאֲמִין	לֹא	wyv'doq.Bi <sup>25</sup>	הֵן

Miejsce „sług” z Hi 4,18a zajęli w Hi 15,15a „święci”, którzy w dalszym ciągu wersetu zestawieni są z niebiosami (שְׁמַיִם). Także tu chodzi o niedoskonałość niebios i ich mieszkańców w porównaniu z Bogiem. Tłumacz w LXX Hi daje tłumaczenie

<sup>22</sup> D.J.A. CLINES, *dz. cyt.*, 134.

<sup>23</sup> J. HARTLEY, *dz. cyt.*, 114; A. SISTI, "Angeli e demoni", w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, red. P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo 2001, 68-75, zwł. 69.

<sup>24</sup> D.J.A. CLINES widzi w obydwu tekstach świadectwo mitu o upadku aniołów, zob. tenże, Job 1-20..., *dz. cyt.*, 134 i 353. Jest to jednak opinia oparta raczej na domysłach, niż na śladach w tekście.

<sup>25</sup> Jest to wersja sugerowana przez małą masorę (marginalną), czyli qere. Tekst główny (ketib) sugeruje בְּקִרְשֵׁי.

bardzo dosłowne<sup>26</sup> (ἄγιοι na oznaczenie świętych i οὐρανόσ na oznaczenie niebios)<sup>27</sup> Targum tłumaczy ten zwrot „aniołowie na wysokościach” (אנגלי מרומה)<sup>28</sup>, co może świadczyć, że także „niebiosa” traktowano jako kategorię angelologiczną. Forma אנגל wskazuje, że wpływ języka greckiego na rozwój angelologii judaizmu był znaczący nawet tam, gdzie greka nie była podstawowym językiem wspólnoty żydowskiej. Warto zaznaczyć, że jest to forma niepoświadczona gdzie indziej<sup>29</sup> Wersja grecka jest mniej dosłowna, pozwala sobie na obrazowość, która zbliża ją do tekstu hebrajskiego.

Jest to kolejny poważny argument za tym, by dostrzegać w Hi 4,18 angelologię<sup>30</sup> świadomą obrazowości swego języka i analogicznego charakteru używanych pojęć, ale nie pozbawioną przez to świadomości, że „posłańcy” i „słudzy” Boga to istoty przyporządkowane niebu jako swemu środowisku życiowemu, stojące w hierarchii bytów wyżej niż człowiek, który się do nich zwraca z prośbami (Hi 4,18), ale niedoskonałe w porównaniu z Bogiem.

Ostatni z tej serii tekstów, Hi 33,32, przedstawia najwięcej trudności. Jest on nie tylko „zauważalnie dłuższy niż tekst hebrajski”<sup>31</sup>, ale też w sposób znaczący różni się treścią. Chyba słusznie uznano ten fragment za świadka tekstu hebrajskiego innego niż masorecki<sup>32</sup> Tekst targumiczny tego wersetu także jest bardziej rozbudowany. W masoreckim tekście hebrajskim „posłaniec Ela” (por. Hi 33,23, jeśli sufiks dzierżawczy odnosi się do imienia Boga w Hi 33,14) jest jednym z tysiąca i jego zadanie polega na wybląganiu człowiekowi Bożego miłosierdzia (Hi 33,24)<sup>33</sup>. Jego tytuł techniczny, opisujący zadanie, to „pośrednik” (מְלִיץ). Słowo to, pochodzące od rdzenia לִיצַי interpretowanego w Qal jako „wyśmiewać się”, ma w Hiphil udokumentowane (zob. Rdz 42,23; Iz 43,27) znaczenie „być tłumaczem”, „być pośrednikiem”, „być przedstawicielem [kogoś wobec kogoś]”<sup>34</sup> Werset ten, według Tekstu Masoreckiego, miał

<sup>26</sup> Co charakteryzuje septuagintalną wersję omawianych wersetów, por. A.C.M. BLOMMERDE, *North-west Semitic Grammar and Job* (BO 22), Rome 1969, 74.

<sup>27</sup> Zob. niżej, w cz. 3 niniejszego artykułu.

<sup>28</sup> Por. P. DHORM, *Le Livre de Job*, Paris 1926, 194. Forma użyta w Targumie wskazuje, że inspiracją mógł być tekst grecki. Nie musi to oznaczać, że jakikolwiek przekład na grekę użył tu słowa ἄγγελου. Należy jednak założyć związek Targumu z grecką tradycją przekładową, która tłumaczyła nazwy różnych kategorii bytów nadludzkich przez ἄγγελος.

<sup>29</sup> M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, New York 1922, 80.

<sup>30</sup> P. FEDRIZZI, *dz. cyt.*, 92.

<sup>31</sup> P. DHORM, *dz. cyt.*, 456. Autor podejmuje się szczegółowej rekonstrukcji ewentualnego źródła wersji LXX Hi 33,23. Jego misterna praca budzi respekt, ale nie odpowiada na zasadnicze pytanie: dlaczego tłumacz zmienił liczbę i charakter anioła z Hi 33,23. Tę wielką pracę, jaką podjął P. Dhorm, da się wyjaśnić jedynie założeniem, że wszystkie autorytatywne wersje tekstu biblijnego (Tekst Masorecki, Septuagintę i Vulgatę) można do siebie sprowadzić.

<sup>32</sup> P. FEDRIZZI, *dz. cyt.*, 232.

<sup>33</sup> P. FEDRIZZI wylicza następujące funkcje anioła w tym tekście: a) pokazać człowiekowi, na czym polega droga prawości, b) być podmiotem Bożego miłosierdzia, c) wstawiać się za ludźmi przed Bogiem, d) ofiarować Bogu zadośćuczynienie (*dz. cyt.*, 232).

<sup>34</sup> C. BARTH, "לִיצַי, \*līš, לִיצַי līš, לִיצַי lēš, לִיצַי lāsōn, מְלִיץ mēliš" *TWAT* t. 4, 567-573; N.H. TUR-SINAI (H. TORCZYNER), *The Book of Job*, Jerusalem 1957, 472; R. GORDIS, *The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies*, New York 1978, 377.

by znaczenie: „Jeśli jest dla niego [ustanowiony] Jego posłaniec, tłumacz jeden z tysięcy dla wyjaśnienia człowiekowi jego prawości” Anioł jako pośrednik pojawia się np. w Hen 15,2, co może mieć podbudowę kulturową w tradycji mezopotamskiej<sup>35</sup> Można jednak znaleźć opinię, iż posłaniec ten to istota ludzka, nie boska<sup>36</sup> Natura tego pośrednika czy tłumacza, który ma człowiekowi objaśnić drogę prawości, a przed Bogiem pełnić funkcję orędownika, nie jest jasna. Wiadomo jednak, że nie ma on samodzielnej władzy nad ludzkim losem i jest w pełni zależny od Boga. Tekst nadto wskazuje na istnienie dużej grupy takich bytów, dającej się liczyć w tysiące. Nie dowiadujemy się jednak z mowy Elihu, gdzie przebywają owe zastępy pośredników między Bogiem a ludźmi. Nie wiadomo też, jak taki pośrednik dokonuje dzieła wybawienia, jaki zleca mu Bóg (TM Hi 33,24), bowiem modlitwa, o której mowa w w. 25, przypisana jest raczej człowiekowi, który odzyskał zdrowie. Nie można więc powiedzieć, że „anioł pośrednik” (מַלְאָכִים מְלַמְּדִים)<sup>37</sup> pojawiający się w tekście hebrajskim to teologicznie dopracowana kategoria angelologiczna, ale przynajmniej można znaleźć jakiś materiał porównawczy w historii judaizmu w Księdze Henocha. Tekst hebrajski nie jest wolny od wieloznaczności, co mogło wpłynąć na pracę tłumacza.

Rzecz się ma nieco inaczej w LXX Hi 33,23. Tu bowiem użyte jest wyrażenie ἄγγελοι θανατηφόροι. Ci „śmiercionośni posłańcy” w całej Septuagincie pojawiają się tylko tu<sup>38</sup> Można uznać, że jest to wersja wyrażenia ἄγγελος τοῦ θανάτου, które także jest dość rzadkie (tylko Prz 16,14 ma wyrażenie w liczbie mnogiej מַלְאָכִים מְלַמְּדִים i jako wariant tekstowy Kodeksu Aleksandryjskiego w LXX Hi 20,15, bez odpowiednika hebrajskiego<sup>39</sup>). Tekst LXX Hi 33,23 w całości wygląda w następujący sposób:

ἐὰν ὤσιν χίλιοι ἄγγελοι θανατηφόροι  
εἰς αὐτῶν οὐ μὴ τρώσῃ αὐτόν  
ἐὰν νοήσῃ τῇ καρδίᾳ ἐπιστραφῆναι ἐπὶ κύριον  
ἀναγγείλῃ δὲ ἀνθρώπῳ τὴν ἑαυτοῦ  
μέμψιν τὴν δὲ ἄνοιαν αὐτοῦ δείξῃ  
(LXX Hi 33,23)

Jeśli by były tysiące aniołów śmiercionośnych,  
żaden z nich nie ugodziłby go [człowieka],  
jeśli by poznał sercem, by być zwróconym do Pana.  
Wyjawiłby człowiekowi,  
jego własną głupotę by [mu] pokazał.

<sup>35</sup> R. LARGEMENT, "Médiation. Dans la religion suméro-akkadienne". *DBS*, t. 5, 985-986.

<sup>36</sup> S.R. DRIVER, G.B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, Edinburgh 1921, 248.

<sup>37</sup> J. LÉVÊQUE, (*dz. cyt.*), t. 2, 478; L. ALONSO SCHÖKEL, J.L. SICRE DIAZ, *Giobbe. Commento teologico e letterario* (CB), Roma 1985, 527; G. RAVASI, (*dz. cyt.*), t. 2, 428-430.

<sup>38</sup> Przymiotnik występuje jeszcze w Lb 18,22; 4 Mach 8,18,26; 15,26. Tylko raz pojawia się w NT: Jk 3,8. Zob. G. FOHRER, (*dz. cyt.*) 455.

<sup>39</sup> Zobacz poniżej.

Zadanie anioła wobec człowieka przedstawione zostało przy pomocy większej liczby czasowników. Ten sam Boży posłaniec może człowieka mocno (nawet śmiertelnie) zranic albo też stać się dla niego nauczycielem, pokazującym ludzki brak rozumu. W odróżnieniu od Tekstu Masoreckiego, w LXX Hi 33,23 występują też czasowniki mające za podmiot człowieka, który może poznać dobro i zwrócić się do Boga. Werset ten nie koncentruje się bardzo na realnym istnieniu kategorii bytów zwanych „śmiercionośnymi aniołami” Wyrażenie to, użyte w LXX Hi 33,23, stanowi raczej tylko obraz, który ilustruje Bożą działalność wobec człowieka osiągającego dzięki niej poznanie siebie. W Septuagincie znika więc idea „anioła pośrednika”<sup>40</sup>, a zastępuje ją idea „anioła śmiercionośnego” czy „anioła śmierci”, który może wykonywać pewne funkcje nauczycielskie. Septuaginta nie mówi o pojedynczym („jednym z tysiąca”) aniele, ale o „tysiącach aniołów” Na skutek tego zostaje zerwana ciągłość między w. 23 i w. 24, gdzie pojawia się podmiot domyślny w liczbie pojedynczej dla czasowników ἀνθέξεται („pomocze”) i ἀνανεώσει („odnowi”) oznaczających dzieło wybawienia człowieka od skutków jego grzechu. W Septuagincie to raczej sam Bóg dokonuje wybawienia. Rola aniołów jest więc znacznie mniejsza, niż w tekście hebrajskim. Teologiczna jednoznaczność tekstu została osiągnięta za tę właśnie cenę. Aniołowie nie mają do odegrania własnej roli przy Bogu. Są tylko elementem kulturowego tła.

Warto też zauważyć, że Tekst Masorecki zawiera zestawienie<sup>41</sup> „postańców śmierci”<sup>42</sup> i „aniołów pośredników” W LXX Hi 33,22 nie ma wzmianki o jakichkolwiek innych istotach poza owymi „śmiercionośnymi aniołami” Świat istot nadludzkich, mających wpływ na życie człowieka, uległ więc w Septuagincie nie tylko odrealnieniu, ale także zubożeniu.

## 2. Teksty, w których ἄγγελος tłumaczy בְּנֵי הָאֱלֹהִים (1,6; 2,1; 38,7)

Wyrażenie „synowie Elohim”<sup>43</sup> występuje w Księdze Hioba w dwóch różniących się wersjach: z rodzajnikiem (בְּנֵי הָאֱלֹהִים, Hi 1,6; 2,1) oraz bez rodzajnika (בְּנֵי אֱלֹהִים, Hi 38,7). W obydwu wersetach pierwszej grupy oprócz imienia Elohim<sup>44</sup> związanego z owymi „synami” występuje jeszcze imię Boga יהוה. Ta sama forma występuje w Rdz

<sup>40</sup> D.H. GARD (dz. cyt.), 55. Angelologię mów Elihu (na podstawie TM) opracowuje w sposób bardzo swoisty i nie przystający do rozważanej przez nas problematyki J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique* (ÉB), t. 2, Paris 1970, 549-552.

<sup>41</sup> Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J.L. SICRE DIAZ, (dz. cyt.) 536.

<sup>42</sup> Tłumaczenie imiesłowu Hifil מְכַחֵם jest kłopotliwe. Można tłumaczyć go osobowo, do czego przyczyniła się z pewnością tradycja Wulgaty (*mortiferi*). Biblia Tysiąclecia opiera się raczej na tłumaczeniu miejscowym, opartym na Septuagincie (ἐν ᾧδη), choć stara się zachować liczbę mnogą z TM. Jest to przejaw niekonsekwencji.

<sup>43</sup> S.B. PARKER, "Sons of (the) God(s) אֱלֹהִים(ה) / אֱלִים / בְּנֵי עֲלִיּוֹן / אֱלִים" w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst, Leiden i in. 1999, 795-800.

<sup>44</sup> Użycie liczby mnogiej na oznaczenie bóstwa jest poświadczane np. w Przysłowia Ahikara, por. S. PARPOLA, "Il retroterra assiro di Ahikar" w: *Il saggio Ahikar. Fortuna e trasformazioni di uno scritto sapienziale. Il testo più antico e le sue versioni* (SB 148) red.R. Contini, C. Grottanelli, Brescia 2005, 104.

6,2.4<sup>45</sup>, gdzie LXX Rdz tłumaczy οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ. Także w opowiadaniu o gigantach Bóg określany jest יהוה (Rdz 6,3.5). Owi synowie Elohim stanowiący radę boga głównego lub jego dwór to dziedzictwo religii Kanaanu lub Egiptu<sup>46</sup>. Jak dowiódł E.T. Mullen Jr., koncepcja ta nie burzyła perspektywy monoteistycznej<sup>47</sup>, ale zdaje się, że Septuagincie słusznie przypisywano jednak intencję zatarcia pozorów politeizmu<sup>48</sup>

Wyrażenie „synowie Elohim” z Hi 1,6 jest interpretowane w sensie „zastępy aniołów” (כְּתִי גִבּוֹרִים) także w Targumie<sup>49</sup>. Taki zabieg demitologizuje tę grupę<sup>50</sup>. Podobnie jest w Hi 2,1. W obydwu tych miejscach chodzi o zgromadzenie „synów Elohim”, o którym opowiada narracyjne obramowanie poetyckich partii księgi. Do grona „synów Elohim” należy także „przeciwnik” (הַשָּׂטָן, Hi 1,7.8.9.12; 2,1.2.3.4.6.7, w LXX Hi ὁ διάβολος, w tych samych miejscach, poza LXX Hi 1,8, gdzie użyty jest zaimek osobowy). Razem tworzą grono otaczające Boga<sup>51</sup>. Czy da się sprowadzić to zgromadzenie w niebie do roli określonej przez religie, które poprzedziły izraelski monoteizm w Kanaanie (religia kananejczyków i baalizm izraelski)<sup>52</sup>, jest kwestią dyskusyjną.

Roli szatana<sup>53</sup> przypisuje się walor sądowy<sup>54</sup>, a czasem wyznacza mu się rolę szpiega<sup>55</sup>. Septuaginta dokonuje zabiegu, który ma czynić szatana mniej bezpośrednio związanym z Bogiem<sup>56</sup>. O ile bowiem w Hi 2,1 pojawia się aż dwukrotnie wyrażenie celowe על־יהוה לְהִתְיַצֵּב („aby stanąć przed YHWH”), o tyle w LXX jest ono oddane przez jedno tylko παραστῆναι ἔναντι τοῦ κυρίου<sup>57</sup>. Można jednak sądzić, że zmiana ma nie tyle teologiczny, ile stylistyczny charakter.

<sup>45</sup> M. WOJCIECHOWSKI, "Od mitów do teologii (synowie boscy z Rdz 6,1-4)". *RBL* 41(1988) nr 4, 340-347.

<sup>46</sup> D.J.A. CLINES, *Job 1-20* (WBC 17), 18-19.

<sup>47</sup> E.T. MULLEN JR., *The divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (HSM 24), Chico 1980, *passim*.

<sup>48</sup> G. FOHRER, *dz. cyt.*, 79 i 491.

<sup>49</sup> P. DHORM, *Le Livre de Job*, Paris 1926, 5.

<sup>50</sup> D.H. GARD, *The Exegetical Method of the Greek Translator of the Book of Job* (JBLMS 8), Philadelphia 1952, 44-45; G. RAVASI, *dz. cyt.*, t. 2, 25 i 45.

<sup>51</sup> Omówienie dyskusji dotyczącej relacji szatana do grona synów Elohim J. HARTLEY, *dz. cyt.*, 72-73.

<sup>52</sup> P. van IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2, Tournai 1956, 115-141; P. FEDRIZZI, *dz. cyt.*, 78; N.C. HABEL, *The Book of Job. A Commentary* (OTL), Philadelphia 1985, 89; L. ALONSO SCHÖKEL, J.L. SICRE DIAZ, *dz. cyt.*, 115.

<sup>53</sup> M.H. POPE, *Job* (AB 15), Garden City 1965, 10-11; H. LUBSCZYK, *Das Buch Job* (GSEAT 17), Leipzig 1969, 30-31; C. JAKUBIEC, (*dz. cyt.*), 58-59 i 62; C. BREYTENBACH, P.L. DAY, "Satan" *Dictionary of Deities...*, 726-732.

<sup>54</sup> P. DHORM, *dz. cyt.*, 5; R. NOTH, "Angel-Prophet or Satan-Prophet?" *ZAW* 1970, 31-67, zwł. 59; P. FEDRIZZI, *dz. cyt.*, 78; R. JACOBSON, "Satanic Semiotics, Jobian Jurisprudence", *Semeia* 19(1981), 63-72.

<sup>55</sup> A. LODS, "Les origines de la figure de Satan, ses fonctions à la court céleste", w: *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussand*, t. 2, Paris 1939, 649-660; N.H. TUR-SINAI (H. TORCZYNER), *The Book of Job*, Jerusalem 1957, 39-42.

<sup>56</sup> Tak uważa N.C. HABEL, *dz. cyt.*, 78.

<sup>57</sup> W wydaniu A. Rahlfsa drugi raz formuła ta pojawia się z oznaczeniem, że jest to dodatek pochodzący z Heksapli, a więc oparty na bardzo dosłownym przekładzie Theodocjona. W wydaniu H.B. SWETE'a, *Old Testament in Greek According to the Septuagint*, t. 2: I Chronicles—Tobit, Cambridge 1891, 522 tekst ten figuruje w wersji dosłownie odpowiadającej TM. Zob. M.H. POPE, *dz. cyt.*, 19.

W LXX Hi 1,6 i 2,1 mówi się o οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ. Tłumacz odróżnia ὁ θεός jako tłumaczenie אֱלֹהִים i ὁ κύριος, które tłumaczy יהוה. Obydwa określenia Boga: tytuł Elohim i święte Imię, odnosi do tej samej osoby. W ten sposób umacnia się monoteistyczna wizja świata nadprzyrodzonego, z której ruguje się nawet językowe relikty innych koncepcji. Jednak to niewątpliwe osiągnięcie ma swoją cenę. Cały świat duchowy, skonstruowany kyriocentrycznie, nie zostawia miejsca na istoty działające niezależnie w zakresie aktów właściwych Bogu<sup>58</sup>, takie jak kolegium synów Bożych z udziałem szatana.

Targum także w trzecim z omawianych w tej serii przypadków (Hi 38,7) jest konsekwentny w zastępowaniu tego teologicznie trudnego wyrażenia terminem „zastępy aniołów”<sup>59</sup>. Tutaj jednak nie mówi się o istotach otaczających Boga w chwilach Jego rozmowy z szatanem na temat Hioba, ale raczej o świadkach dzieła stworzenia. Doszukiwano się dla Hi 38,7 podłoża kulturowego w mitach babilońskich<sup>60</sup>, ugaryckich<sup>61</sup> czy egipskiej literaturze religijnej<sup>62</sup>. Formuła wprowadzająca wypowiedź Boga pod względem stylu i użytego imienia Bożego podobna jest do tej ze wstępu księgi<sup>63</sup>. To upodobnienie zdradza cechy pracy redaktorskiej, podczas gdy same słowa Boga zdają się pochodzić z warstwy przedredakcyjnej. Hi 38,7 ma wyraźnie dwuczłonową, paralelną budowę:

בְּרֶן־יַחַד כּוֹכְבֵי בֶקֶר  
וַיִּרְעוּ כָל־בְּנֵי אֱלֹהִים

(Hi 38,7)

Gdy wesoło zawołały jednomyślnie gwiazdy poranka  
i radośnie krzyknęli synowie Elohim

Wersja LXX Hi 38,7 nie ma natomiast takiej struktury i robi wrażenie przeróbki Tekstu Masoreckiego:

ὅτε ἐγενήθησαν ἄστρα  
ἤνεσάν με φωνῇ μεγάλη πάντες ἄγγελοί μου

(LXX Hi 38,7)

Gdy zostały uczynione gwiazdy,  
wysławiali mnie wielkim głosem wszyscy moi aniołowie

<sup>58</sup> J.W. van HENTEN, "Angel II, ἄγγελος". w: *Dictionary of Deities...*, 50-53, zwł. 51.

<sup>59</sup> P. DHORM, *dz. cyt.*, 526. Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J.L. SICRE DIAZ, *dz. cyt.*, 623.

<sup>60</sup> P. FEDRIZZI, *dz. cyt.*, 259 i G. RAVASI, *dz. cyt.*, t. 2, 496-497 powołują się na *Enuma Elisz*, ANET 67 (polski przekład Krystyny Łyczkowskiej mówi tu o „bogach”, por. *Mity akadyjskie*, red. M. KAPELUŚ, Warszawa 2000, 32).

<sup>61</sup> M.H. POPE, *dz. cyt.*, 251.

<sup>62</sup> S. DONADONI, *La letteratura egizia* (LM 28), Firenze 1967, 111.

<sup>63</sup> P. FEDRIZZI, *dz. cyt.*, 257.

Różnice między TM i Septuagintą są dość istotne, a ich natura jest złożona. W pierwszym półwiecie tłumacz Księgi Hioba w Septuagincie nie tylko zaniedbał oddanie rzeczownika בִּקֵּר, ale zmienił czasownik, bowiem nie można uznać γίνομαι („staję się”, „powstaję”) za tłumaczenie רָנַן („wydawać radosny krzyk”)<sup>64</sup>. Zastąpienie bezokolicznika hebrajskiego formą osobową wydaje się zmianą czysto stylistyczną, ale ciekawe, że także Targum ma formę osobową (בִּשְׂבַחֵי). Opuszczenie rzeczownika בִּקֵּר, który tu nabrał cech przysłówkowych, może mieć związek z trudną interpretacją tego wyrażenia. Nie ma ono odpowiednika w całej Biblii Hebrajskiej. Podobnie unikalne jest określenie כּוֹכְבֵי לַיְלָה (Hi 3,9)<sup>65</sup> przetłumaczone w LXX Hi 3,9 τὰ ἄστρα τῆς νυκτός. Rozumienie tego zwrotu w LXX Hi 3,9 jest uproszczone. Tłumaczenie mówi bowiem o „gwiazdach nocy”, nie widząc różnicy między הַלְיָלָה (por. Rdz 1,16; Ps 136,9; Jr 31,35) a הַנְּשָׁף (słowo o znaczeniu dość zróżnicowanym: „zmrok” por. 2 Krl 7,5.7; Prz 7,9; Iz 21,4; 59,10; Jr 13,16 lub „brzask”, por. Ps 119,147; Iz 5,11). Gdy הַנְּשָׁף występuje w Hi, jest tłumaczone bardzo różnie: w LXX Hi 3,9 przez ἡ νύξ, w LXX Hi 7,4 przez ἡ ἑσπέρα, a w LXX Hi 24,15 przez τὸ σκότος. Możemy więc odczytać intencję tłumacza, aby używać zróżnicowanego słownictwa, ale zawsze odnoszącego się do nocy i ciemności. Jeśli chodzi o tłumaczenie בִּקֵּר w LXX Hi, to jest ono bardzo jednorodne: w 1,5; 7,18; 24,17 tłumacz używa τὸ πρῶτι, w 4,20 ἀπὸ πῶ ωίθεν, w 38,12 πρωινόν i tylko w 11,17 użył czasownika ἀνατέλλω. Zawsze chodzi więc o ranek i wschód słońca. Ten uprzymiotnikowany rzeczownik LXX Hi zwykła tłumaczyć przysłówkowo lub przymiotnikowo. Tylko raz zaniedbano przetłumaczenia go, a przecież i tu można to było zrobić godnie z regułami sztuki translatorskiej wypracowanymi w innych częściach przekładu. Czy tłumacz uważał, że gwiazdy nie mogą być elementem nieba o poranku? Czy nie chciał stworzyć wyrażenia o znaczeniu przeciwnym do swej wersji LXX Hi 3,9? Jest to tajemnica jego warsztatu i taką pewnie już na zawsze pozostanie. Nie można jednak zarzucić mu niedbałości lub działania pod wpływem nieokreślonych kryteriów. Cały pierwszy hemistych LXX Hi 38,7 ukształtowany jest tak, że akt czci Boga, którego podmiotem są gwiazdy. Uprzywilejowanym podmiotem takiego aktu w LXX Hi 38,7 są aniołowie. I tu widoczny jest konsekwentny monoteizm, jaki przebija z innych tekstów, w których mowa o gwiazdach w LXX<sup>66</sup>

W drugim półwiecie długie wyrażenie ἤνεσάν με φωνῆ μεγάλης jest próbą dokładnego oddania treści וַיְהִי עֵינָם (,,chwalili głośno” lub „chwalili przy użyciu trąb”). W końcu בְּנֵי אֱלֹהִים zostali zastąpieni przez ἄγγελοι μου. Bardzo istotne jest wprowadzenie w tym wyrażeniu zaimka dzierżawczego pierwszej osoby liczby pojedynczej, który wiąże aniołów z Bogiem. Nie mogą być to synowie Boga, stają się więc aniołami, posłańcami Boga. Zadaniem ich jest głoszenie chwały Boga, do którego należą. Zdaje się, że tłumacz troszczy się o to, by nie byli oni utożsamiani z gwiazdami<sup>67</sup>,

<sup>64</sup> P. DHORM proponuje widzieć tu pomyłkę tłumacza, który przeczytał בִּרְךְּ jako בִּרְאָה (dz. cyt., 526).

<sup>65</sup> P. DHORM, dz. cyt., 527.

<sup>66</sup> F. LELLI, "Stars". w: *Dictionary of Deities...*, 809-815, zwł. 812-813.

<sup>67</sup> O takim utożsamieniu N.C. HABEL, dz. cyt., 538.

dlatego tym ostatnim poświęca jak najmniej uwagi, nawet kosztem pominięcia w pierwszym hemistychu słowa „poranek”, które mógł bez trudu przetłumaczyć.

### 3. Teksty, w których ἄγγελος tłumaczy ַאֲשֵׁרָא (5,1; 36,14<sup>68</sup>)

Istoty towarzyszące Bogu określone są w ten sposób jeszcze w Hi 15,15, o czym była mowa wcześniej (w cz. I niniejszej prezentacji). Jednak tam Septuaginta używa do tłumaczenia ַאֲשֵׁרָא słownego ekwiwalentu οἱ ἄγιοι<sup>69</sup>. Poza tym w Księdze Hioba nie określa się istot duchowych tym mianem (w Hi 5,1 οἱ ἄγιοι występuje jako przydawka οἱ ἄγγελοι).

Ten sposób określania aniołów, o ile jest obecny w Biblii Hebrajskiej<sup>70</sup> i wcześniejszej literaturze pozabiblijnej (Przysłowia Ahikara<sup>71</sup>), nie występuje w Nowym Testamencie<sup>72</sup>, choć mówi się o świętych aniołach (Mk 8,38; Łk 9,26; Dz 10,22; Ap 14,10). Jest to sposób mówienia związany z tradycjami religijnymi Bliskiego Wschodu. Tłumaczenie ַאֲשֵׁרָא przez ἄγγελοι ukazuje jednak dobre rozumienie myśli tekstu hebrajskiego przez tłumacza Księgi Hioba.

Kim są owi święci w LXX Hi? Po raz pierwszy pojawiają się w Hi 5,1 w liczbie mnogiej. Są (ewentualnymi) adresatami modlitwy czy prośby o pomoc; anioł występuje tu w roli pośrednika między Bogiem a ludźmi (jak w 33,32-28)<sup>73</sup> W wypowiedzi Elifaza są oni przeciwstawieni Bogu (אֱלֹהִים) lub Elohim (אֱלֹהִים), por. Hi 5,8<sup>74</sup> Tekst ten pozwala myśleć o wielości istot, zwanych אֱלֹהִים. Także one mogą być uważane za istoty anielskie (por. LXX Hi 20,15, zob. cz. 4 niniejszej prezentacji). W tym przypadku jednak LXX nie ma wątpliwości, że chodzi o Boga Jedyneho, co podkreśla się w tłumaczeniu z całą siłą, używając tytułu κύριος w liczbie pojedynczej do tłumaczenia zarówno liczby pojedynczej, jak i mnogiej słowa hebrajskiego. Poza tym tekst LXX Hi

<sup>68</sup> G. von RAD uwzględnia jeszcze Hi 15,15, gdzie LXX tłumaczy ἀγίων, o czym była mowa wyżej (cz. 1). Nie uwzględnia natomiast Hi 36,14 (dz. cyt., 209).

<sup>69</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, J.L. SICRE DIAZ, dz. cyt., 163.

<sup>70</sup> M. NOTH, "The Holy Ones of the Most High" w: *The Laws in the Pentateuch*, Edinburgh 1966, 215-218; D.J.A. CLINES, "Job 5,1-8. A New Exegesis". *Biblica* 62(1981), 185-194.

<sup>71</sup> *Ph* 7(95), zob. H.L. GINSBERG, "The Words of Ahikar" w: *ANET*, 428; E. MARTINEZ BOROBIO, "Libro arameo de Ajicar". w: A. DIEZ MACHO, *Apocrifos de Antiguo Testamento*, t. 3, Madrid 1982, 182; R. CONTINI, "Il testo aramaico di Elefantina", w: *Il saggio Ahicar...*, Brescia 2005, 122, przyp. 3. S.B. PARKER sugeruje, że określenie to występuje w literaturze powygnaniowej (tenże, "Saints ַאֲשֵׁרָא" w: *Dictionary of Deities...*, 718-720. O związkach Hi z przysłowiami Ahikara zob. J. LÉVÉQUE, (dz. cyt.), t. 1, 81-86.

<sup>72</sup> Taka jest opinia wspólna badaczy, ale S.B. PARKER, "Saints ַאֲשֵׁרָא" (art. cyt.), 719 twierdzi, że można w tym duchu zinterpretować 1 Tes 3,13; 2 Tes 1,10 i Kol 1,12. Można do tych tekstów dodać Jud 1,14; Ap 5,8; 8,3,4; 18,20; 20,9.

<sup>73</sup> J. HARTLEY, dz. cyt., 117; 445-448.

<sup>74</sup> P. DHORM uważa, że teksty te powinny być w bezpośredniej bliskości, czemu przeszkodziły przesunięcia w tekście (por. dz. cyt., 57).

wprowadza jeszcze określenie ὁ πάντων δεσπότης, które nie ma odpowiednika w tekście hebrajskim<sup>75</sup>. Można utożsamić „świętych” (Hi 5,1) z „posłańcami” (Hi 4,18)<sup>76</sup>

Jeśli chodzi zaś o LXX Hi 36,14, to nie jest w tej kategorii na równych prawach z tekstem omówionym powyżej, co ma związek z interpretacją rzeczownika jako שְׂרָפָה „[męska] prostytutka [sakralna]”<sup>77</sup>. Dla nas jest jednak wiążąca decyzja tłumacza LXX Hi, który odczytał to słowo jako שְׂרָפָה. Nie można zresztą powiedzieć, że lektura שְׂרָפָה rozwiązuje wszystkie problemy Tekstu Masoreckiego. Jego rozumienie pozostaje bowiem dość trudne<sup>78</sup>. Zdaje się, że na dziejach interpretacji tego tekstu zaważyła tradycja Hieronimowa z jednej strony (*inter effeminatos*), a targumiczna (הַיָּד מְרִי זֶנֶן) z drugiej. Septuaginta zaś poszła inną drogą, czytając שְׂרָפָה jako ὑπὸ ἀγγέλων. Jest to dowód na to, że idea „świętych”, zapożyczona z kultury religijnej Bliskiego Wschodu, była dla tłumacza LXX Hi czymś bliskim i naturalnym. Trzeba jednak zauważyć, że jego praca nad interpretacją tekstu nie ograniczyła się tylko do tego słowa. Dał on bowiem tekst dość wyraźnie różniący się od Tekstu Masoreckiego:

ἀποθάνοι τοίνυν ἐν νεότητι ἢ ψυχὴ αὐτῶν  
ἢ δὲ ζωὴ αὐτῶν τιτρώσκουμένη ὑπὸ ἀγγέλων  
(LXX Hi 36,14)

Niech umrze w każdym razie młodo ich dusza;  
życie ich ugodzone przez anioły

Połówki wersetu nie tworzą paralelizmu, choć zawierają bardzo zbliżoną treść. Pierwsza mówi o śmierci grzesznika, nie określając jej pochodzenia. Druga zaś precyzuje to, co powiedziano wyżej. Choć drugi hemistych nie ma czasownika w formie osobowej, zawiera inne cenne elementy. Mówi o wykonawcach śmiertelnej kary, określonej imiesłowem od czasownika τιτρώσκω, który z działaniem „aniołów śmiertelnych” związany był w LXX Hi 33,23. Zjawisko wprowadzenia wyrażenia z tym czasownikiem tam, gdzie tłumacz Księgi Hioba w Septuagincie chciał ujednoznaczyć i ujednolicić swój tekst, można zauważyć w LXX Hi 20,24 i LXX Hi 41,20. W obydwu tych miejscach pojawia się τιτρώσκω z podmiotem τόξον χάλκεον („mo-

<sup>75</sup> Kodeks A ma natomiast lekcję ὁ πάντοκράτορ.

<sup>76</sup> C. JAKUBIEC, *dz. cyt.*, 77; N.C. HABEL, *dz. cyt.*, 130; G. FOHRER, *dz. cyt.*, 144-145.

<sup>77</sup> Zob. DBD s. 873. Zob. Pwt 23,18, gdzie wyraźne jest zestawienie personelu obojga płci oddającego się prostytucji sakralnej. Taką interpretację podtrzymuje np. N.H. TUR-SINAI (H. TORCZYNER), *dz. cyt.*, 497; J. HORSLEY, *dz. cyt.*, 472; L. ALONSO SCHÖKEL, J.L. SICRE DIAZ, (*dz. cyt.*), 570 i 583 czy R. GORDIS, *dz. cyt.*, 415, przy czym proponuje przenośne znaczenie "pośród wstydu"; N.C. HABEL, *dz. cyt.*, 498 ze znaczeniem "zbożeni"; M.H. POPE, *dz. cyt.*, 233 ze znaczeniem "sodomicy" Wyjątkowo barwne wyjaśnienie przedstawia G RAVASI, *dz. cyt.*, t. 2, 449. Ta różnorodność opinii pokazuje, że termin techniczny oznaczający męską prostytutkę sakralną nie jest i tak rozwiązaniem.

<sup>78</sup> Vulgata szuka rozwiązania w tłumaczeniu *effeminatos*. P. DHORM doszedł do przekształcenia sensu tego słowa w *dans adolescence*, zakładając, że mężczyźni uprawiający prostytucję sakralną byli raczej młodzi (*dz. cyt.*, 496), co pozostaje tylko czczym domysłem. P. FEDRIZZI także musi szukać rozwiązań połowicznych, wymagających dodania słowa do tekstu (zob. *dz. cyt.*, 246). Poza tym na poparcie swej tezy przytacza on materiał (Oz 4,14 czy ANET, 427), który nie jest do końca adekwatny do omawianego tematu, bowiem odnosi się do kobiet, które uprawiały prostytucję sakralną.

siężny huk”). O ile w pierwszym z tych tekstów jest to tłumaczenie bardzo dosłowne, to w drugim, na zasadzie kliszy przekładowej, pojawia się wyrażenie nie mające swego odpowiednika w oryginale.

Nasz tłumacz zinterpretował  $\text{בְּקִרְשֵׁי}$  jako wzmiankę o aniołach, odniósł ją do Hi 33,23 i wykorzystał ten sam czasownik. Trzeba jednak zauważyć, że w ten sposób poświadczył pośrednio, że dla niego „święci” z Hi 36,14 i „posłańcy” z Hi 33,23 to istoty tego samego rodzaju. Tak więc okazuje się, że werset, w którym liczni komentatorzy Tekstu Masoreckiego nie widzą żadnej wzmianki o aniołach, zawiera bardzo cenną informację o angelologii tłumacza Księgi Hioba w Septuagincie.

#### 4. Teksty, w których ἄγγελος tłumaczy $\text{אֱל}$ (20,15)

Tekst Hi 20,15 jest dość zaskakujący w tłumaczeniu LXX Hi, bowiem imię El ( $\text{אֱל}$ ), bardzo często (ponad 50 razy) występujące w księdze, znajduje tutaj jako grecki zastępnik ἄγγελος, co sprawia wrażenie cenzorskiej interwencji tłumacza, który kierował się motywami teologicznymi<sup>79</sup> Targum zachował zapis bliższy oryginałowi ( $\text{אֱלֹהִים}$ ). LXX Hi używa do tłumaczenia imienia  $\text{אֱל}$  następujących słów: bardzo często  $\text{ὁ κύριος}$ <sup>80</sup>, dość rzadko  $\text{ὁ ἰσχυρός}$ <sup>81</sup> i raz posługuje się przymiotnikiem  $\text{θεῖος}$  (LXX Hi 33,4)<sup>82</sup> Widać więc, że tłumacz miał doskonałą świadomość, że imię to oznacza Boga i najczęściej oddawał je w sposób dosłowny. Inne rozwiązania mają charakter wariantów literackich, bez ambicji ingerowania w tekst. Tym ciekawszy wydaje się przypadek LXX Hi 20,15. Zmiana w tym wersecie nie ogranicza się bowiem do zamiany imienia Boga na słowo ἄγγελος<sup>83</sup> Należałoby uwzględnić całość zmian w wersecie jako punkt odniesienia dla szukania sensu zmiany. Tekst hebrajski jest prostszy niż tłumaczenie i dobrze harmonizuje z kontekstem. Opis człowieka żyjącego w dostatku, którego Bóg w końcu odziera z posiadanych dóbr (a właściwie czyni pustym), jest bardzo sugestywny:

חַיִל בָּלַע וַיִּקְאֶנּוּ מִבֶּטֶן  
יִרְשָׁנוּ אֱל

(Hi 20,15)

<sup>79</sup> P. FEDRIZZI, *dz. cyt.*, 163.

<sup>80</sup> LXX Hi 5,8; 8,3.5.13.20; 9,2; 12,6; 13,3.7; 15,4.13.25.16,11; 18,21; 19,22; 20,29; 21,14.22; 22,2.17; 23,16; 25,4; 27,2.9.11.13; 31,14.23.28; 32,13; 33,14; 34,5.10.12.23.37; 35,2.13; 36,5; 37,14; 40,9.19.

<sup>81</sup> LXX Hi 22,13; 33,29; 34,31; 36,22.26; 37,5.10.

<sup>82</sup> Dodać jeszcze należy teksty, w których tłumacz opuszcza analizowane imię Boga (LXX Hi 13,8; 15,11; 33,6).

<sup>83</sup> El jako anioł występuje w literaturze gnostycznej: EwJud 51,1. W. MYSZOR uzupełnia ten tekst proponując lekturę *Eleleth* (W. MYSZOR, *Ewangelia Judasza. Wstęp, tłumaczenie z koptyjskiego i komentarz* [StAnCh SN 3], Katowice 2006, 28.60). Ta propozycja największego polskiego znawcy gnostycyzmu nie jest jednak do końca przekonująca. Sama bowiem EwJud dostarcza bowiem przykładów użycia imion biblijnego Boga jako imion aniołów (por. 52,10). Podobnie rzecz ta wygląda w opisie wierzeń gnostycznych u Ireneusza, AdvHaer 1,30,5, choć tam użyte jest imię *Eloeus*.

Dostatek pochłonął i zwymiotował ze swych wnętrzności,  
a El go wydziedziczy

Bóg jest tu więc ukazany nie jako sprawca budzącej nieestetyczne skojarzenia czynności wyrywania czegoś z wnętrzności, ale jako podmiot czasownika וַיִּרְשָׁנוּ, który jest Hiphil czasownika וַיִּרַף impf. 3 osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego i posiada sufiks 3 osoby liczby pojedynczej rodzaju męskiego. Nie ma żadnego powodu, by czasownik ten tłumaczyć tu inaczej, niż „powodować, że [ktoś coś] traci” lub „wydziedziczyć”, „pozbawić własności”<sup>84</sup>. Sufiks odnosi się więc do הָיִל, a czasownik odnosi się do utraty dostatku. Inaczej tekst ten wygląda w Targumie, gdzie znajdujemy formę czasownikową וַיִּרְכַּנְיָהּ, ona zaś oznacza „wyciągnie [coś z czegoś]” Tą drogą poszła Vulgata (*de ventre illius extrahet eas Deus*). Być może Tekst Masorecki daje tu tekst poprawiony, by uniknąć obrazu dość drastycznego, który ma Boga za głównego protagonistę.

Jeśli zaś chodzi o wersję LXX Hi 20,15, to jest ona rozbudowana względem masoreckiej:

πλοῦτος ἀδίκως συναγόμενος ἐξεμεσθήσεται

ἐξ οἰκίας αὐτοῦ ἐξελκύσει αὐτὸν ἄγγελος θανάτου<sup>85</sup>

(LXX Hi 20,15)

Niesprawiedliwie zebrane bogactwo będzie zwymiotowane  
z domostwa jego wyciągnie go anioł [śmierci].

Opinia, że tekst jest wynikiem błędu kopisty, który zastąpił pierwotne ἐξ κοίλιας przez ἐξ οἰκίας<sup>86</sup> nie wyjaśnia innych problemów, jakie stawia przed nami wersja grecka. Gdyby mechanizm powstania dłuższej wersji greckiej był tak prosty, to czemu uciekać się do hipotezy, iż πλοῦτος ἀδίκως συναγόμενος jest parafrazą בְּלֶבָב לְיָהּ?<sup>87</sup> Poza tym nie wiadomo, jak ta parafraza by powstała, skoro בְּלֶבָב należy interpretować jako czasownik (co widać także w Targumie). Wydaje się, że tłumacz LXX Hi musiał, podobnie jak redaktor Tekstu Masoreckiego, zmierzyć się z drastycznym tekstem, który zachował się w Targumie. Drogą obroną przez masoreckiego redaktora było oddzielenie działania Boga od czynności wymiotowania i odwołania się do terminologii, która opisywała stosunek Boga do ludzi, którzy zamieszkiwali ziemię bę-

<sup>84</sup> Znaczenia często nie są łatwe do odróżnienia, zob. np. użycie Hiphil tego czasownika w Pięcioksięgu: Wj 15,9; 34,24; Lb 14,12; 32,21.39; 33,52.55; Pwt 4,38; 7,17; 9,3.4.5; 11,23; 18,12 w znaczeniu "wydziedziczyć", "pozbawić własności" W Lb 14,24; 33,53 występuje znaczenie "spowodować, że [ktoś coś] posiada" lub "posiadać".

<sup>85</sup> Słowo θανάτου występuje tylko w Kodeksie Aleksandryjskim, ale można uznać je za pierwotne, por. P. DHORM, *dz. cyt.*, 268.

<sup>86</sup> P. DHORM, *dz. cyt.*, 268.

<sup>87</sup> *Tamże*.

dącą szczególną własnością Boga<sup>88</sup> Tłumacz LXX Hi poszedł dalej, ale w tym samym kierunku: w tonie moralizującym opisał bogactwa, o których mowa w wersecie, a czynność wrzucenia odniósł do domu, tworząc obraz, który mógł być bardzo czytelny nawet dla osób pozbawionych odniesienia do teologii daru ziemi. Można założyć, że tekst naszego wersetu w Septuagincie był czynnikiem wpływającym na refleksję teologiczną redaktora masoreckiego.

Dlaczego jednak hellenistyczny Żyd z diaspory zdecydował się zastąpić w badanym wersecie imię El rzeczownikiem „anioł”? Zostawiając rzeczownik nie mający podtekstu teologicznego, jak to ma miejsce w przypadku יְרִשָׁנוּ w wersji TM, nie chciał wykonawcą tej czynności uczynić Boga<sup>89</sup>. Jest to ciekawy przypadek, gdy możemy prześledzić, jak kształtował się obraz Boga w tekście biblijnym na różnych poziomach jego przekazu.

Tekst Septuaginty wprowadza tu postać anioła śmierci, do której dalej powraca (zob. uwagi do Hi 33,23). W całej hebrajskiej Księdze Hioba jest ona nieobecna, natomiast w Septuagincie pojawia się jako ekwiwalent różnych terminów. Pokazuje to kreatywny stosunek tłumacza do angelologii tekstu hebrajskiego. W tym zaś konkretnym przypadku można powiedzieć, że względy apologetyczne sprawiły, że miejsce Ela (w rozumieniu tłumacza – Boga) zajął anioł, który ze względu na swe zadania określony został jako „anioł śmierci”. Tę wypracowaną przez siebie kategorię tłumacz stosuje dalej w tekście przekładu, aby ją uwiarygodnić.

Warto przy tej okazji zwrócić uwagę, że tłumacz nie wykorzystał koncepcji anioła śmierci czy demona powodującego chorobę w Hi 5,7. Zwrot בְּנִי־רִשָׁף (różnie tłumaczony: „iskry” lub „synowie resze”<sup>90</sup>), mogący odnosić się do demonów przynoszących chorobę<sup>91</sup>, Septuaginta prozaizuje, tłumacząc jako γυπός („sęp”). Jest to tłumaczenie, które nie respektuje gramatyki (zmiana liczby), nie może też znaleźć oparcia w wariantach tekstu hebrajskiego. Wersja grecka jest też niejasna, bowiem całe zdanie tłumaczone dosłownie wydaje się niepełne. Rzeczownik γυπός<sup>92</sup> pojawia się w Hi 5,7; 15,23; 28,7; 39,27. W Hi 15,23 i 28,7 to greckie słowo tłumaczy określenie drapieżnego ptaka (kani?) אֵיָה, a w Hi 39,27 jest użyte, by przetłumaczyć נֶשֶׁר („orzeł”). Poza tym występuje jeszcze w Septuagincie w Kpł 11,14 i Pwt 14,13 jako tłumaczenie אֵיָה. Trudno więc mówić, że zaszło nieporozumienie. Tekst ten raczej został przez tłumacza świadomie przerobiony, by pozbyć się elementów wschodniego pochodzenia, prawdopodobnie ze względu na ich niezrozumiałość. Można więc mówić w tym tek-

<sup>88</sup> Zob. teksty wymienione w przyp. powyżej wymieniającym użycia Hiphil czasownika יָרַשׁ w Pięcioksięgu.

<sup>89</sup> D.J.A. CLINES, *dz. cyt.*, 490.

<sup>90</sup> G. RAVASI, *dz. cyt.*, t. 1, 85.

<sup>91</sup> P. XELLA, "Resheph, רִשָׁף" w: *Dictionary of Deities...*, 700-703; M. MÜNNICH, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004, 128-155.

<sup>92</sup> H.G. LIDDELL'a i R. SCOTT'a, *A Greek-English Lexicon* na s. 409 podaje przykłady użycia tego rzeczownika w literaturze starożytnej, zaznaczając, że może się ono odnosić do różnych gatunków ptaków żywiących się padliną. Poza tym Kodeks Aleksandryjski i jedna z późnych poprawek w Kodeksie Synajskim podają lekcję ἀετῶν.

ście o demitologizacji, której celem jest przedstawienie tekstu wolnego od elementów archaicznych.

### 5. Teksty, w których ἄγγελος niczego nie tłumaczy (1,16.17.18; 40,11.19; 41,25)

W LXX Hi 1,16.17.18 pojawiają się posłańcy, którzy przynoszą złe wieści o rodzinie i mieniu Hioba. Nie należą oni do angelologicznego wątku księgi, a termin w wersji greckiej oznaczający posłańca nie ma odpowiednika w Tekście Masoreckim ani w Targumie. Literacko jednak użycie słowa greckiego oznaczającego posłańca, jest uzasadnione, bowiem kolejne zdania tekst hebrajskiego są niekompletne.

Ciekawe jest, że pod koniec Księgi Hioba, gdzie Tekst Masorecki nie ma żadnych wzmianek, które dałyby się potraktować jako elementy angelologii, LXX Hi generuje takie dane, wstawiając słowo ὁ ἄγγελος. Jest to tym dziwniejsze, że w Hi 40,11-13 tekst grecki Septuaginty jest prostszy od masoreckiego<sup>93</sup> Rozbudowany o wspomnienie aniołów tekst nie znalazł chyba jeszcze wyjaśnienia w literaturze przedmiotu<sup>94</sup> Koncentrowano się raczej na dziwnym słowie עֲבָרָה („bezgraniczny”, „arogancki”) użytym na określenie Bożego gniewu, które budziło wątpliwości teologiczne<sup>95</sup> Powstawało bowiem zasadne pytanie, jak Bóg może działać w gniewie bez ograniczeń? Tekst LXX Hi 40,11 próbuje rozwiązać ten problem wprowadzając anioły jako podmiot samodzielny w działaniu:

ἀπόστειλον δὲ ἀγγέλους ὀργῆ

πάν δὲ ὑβριστὴν ταπεινώσου

(LXX Hi 40,11)

Poślij anioły w gniewie<sup>96</sup>,

wszelkiego zaś pyszałka poniż.

W tekście Septuaginty udaje się więc uniknąć jakiegokolwiek określenia gniewu Bożego, natomiast jako reprezentanci Bożego gniewu występują aniołowie. Inspiracją takiej wizji mógł być Ps 78(77),49<sup>97</sup>, gdzie występują מְלֹאכֵי רָעִים.

Tekst Septuaginty jest alteracją wersji masoreckiej także w Hi 40,19. Tekst opisu behemota jest dość trudny od strony filologicznej. Nie widać jednak konkretnej przy-

<sup>93</sup> P. FEDRIZZI, *dz. cyt.*, 273.

<sup>94</sup> Chyba, że za takie uznamy wzmiankę w D.H. GARD, *dz. cyt.*, 68-69. Autor zdaje się tam sugerować, że przyczyną wprowadzenia aniołów jest chęć wychwalania ich jako bytów potężnych i bliskich Bogu.

<sup>95</sup> P. DHORM, *dz. cyt.*, 563; P. FEDRIZZI, *dz. cyt.*, 272.

<sup>96</sup> Kodeks Aleksandryjski zamiast konstrukcji *dativus instrumentalis* daje tutaj formę ἐν ὀργῆ σοῦ.

<sup>97</sup> W tekście tym występują „zli aniołowie” (οἱ ἄγγελοι πονηροί), którzy poza tym pojawiają się jeszcze w LXX Iz 30,4, tym razem bez odpowiednika w Tekście Masoreckim.

czynny, dla której werset 40,19 został zmieniony. Chyba że za rację tłumaczącą uznamy chęć zmiany podmiotu czasownika, z którym związany jest rzeczownik „aniołowie”: ἐγκαταπαίττεισθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. Czasownik ἐγκαταπαίττω w Septuagincie występuje tylko dwa razy i to obydwu w Księdze Hioba: 40,19 i 41,25. Zawsze podmiotem logicznym jest liczba mnoga od ἄγγελος. W obydwu przypadkach przed ἐγκαταπαίττω znajduje się imiesłów πεποιημένον, który zastępuje zapis וְשַׁעַתָּה różnie wokalizowany w obydwu miejscach tekstu hebrajskiego<sup>98</sup>. Po tej niedalekiej od właściwej lekturze, omawiane wersety zmieniają sens i zamiast bardzo różnych form (odpowiednio: וְשַׁעַתָּה וְשַׁעַתָּה) występuje identyczna w obydwu przypadkach formuła ἐγκαταπαίττεισθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων. Straszne potwory, jako stworzenia Boże (bo czasownik וְשַׁעַתָּה odnosi się w tych tekstach do stworzenia), są tylko przedmiotem drwin aniołów Bożych (zaimki odpowiednio trzeciej i pierwszej osoby liczby pojedynczej odnoszą się w LXX Hi 40,19 i 41,25 do Boga). Jak się wydaje, stereotypowa formuła nie stawiała sobie w obydwu przypadkach za cel oddania treści tekstu hebrajskiego<sup>99</sup>, ale posługuje się standardową formułą, która miała zapewnić tekstowi poprawność teologiczną<sup>100</sup>.

Jeśli przyjąć ustalenia Williama H. Brownlee, że także tekst zwany qumrańskim targumem do Księgi Hioba (11Q10) wprowadza aniołów do tekstów, które w wersji masoreckiej tego elementu nie posiadają, wówczas uznać należy, że zabieg taki nie jest cechą jedynie Septuaginty<sup>101</sup>.

## Wnioski

Angelologia greckiego przekładu czy też parafrazy Księgi Hioba jest dzieckiem hellenistycznego judaizmu, który nie odrzucał wiary w aniołów, ale też nie traktował ich w taki sposób, jakby były autonomicznymi bytami, mającymi swą własną pozycję przy Bogu i własną rolę do spełnienia w historii zbawienia. Aniołowie nie mają żadnego związku z kultem, który był charakterystyczny dla judaizmu okresu Drugiej Świątyni w Palestynie<sup>102</sup>, czego przykładem może być angelologia qumrańska<sup>103</sup>. Na

<sup>98</sup> Są to dwie formy imiesłowowe tego samego czasownika, choć różnią się stronami.

<sup>99</sup> W obydwu przypadkach także Targum zdaje się sugerować, że lektura tych tekstów nie była pewna. W Tg Hi 40,19 widać wyraźnie (w Tg Hi 41,25 nieco mniej, ale również), że tłumacz wahał się bardzo wyraźnie między dwoma lekturami hebrajskiego rdzenia וְשַׁעַתָּה, por. DBD, s. 793-797. Analogiczne wątpliwości w LXX Hi 41,25 stwarzał tłumaczowi rdzeń וְשַׁעַתָּה, P. FEDRIZZI, dz. cyt., 281.

<sup>100</sup> J.G. GAMMIE sugeruje tutaj błędy w lekturze tekstu hebrajskiego, które doprowadziły tłumacza do interpretacji angelologicznej tych tekstów (tenże, art. cyt., 8-10). Trzeba jednak zauważyć, że proponowane przez Gammie warianty lektury tekstu hebrajskiego nie mają wymowy angelologicznej bez interpretacji, która nie zawsze jest przekonująca.

<sup>101</sup> W.H. BROWNLEE, "The Cosmic Role of Angels in the 11Q Targum of Job". *JSJ* 8(1977) nr 1, 83-84.

<sup>102</sup> J. MAIER, *Między Starym a Nowym Testamentem* (MT 36), Kraków 2002, 234-235.

<sup>103</sup> C. NEWSOM, *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition* (HSS 27), Atlanta 1985, 23-38; M.J. DAVIDSON, *Angels at Qumran. A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings from Qumran* (JSP SS 11), Sheffield 1992, passim; P. ZDUN, *Pieśń Ofiary Szabatowej z Qumran i Masady* (TPJ 1), Kraków 1996, 182-186.

temat wiary w anioły jako wyróżnika faryzeuszy nie mamy właściwie świadectw poza Dz 23,8, a to z trudem da się pogodzić z rzeczywistością<sup>104</sup> Trudno też obraz aniołów w LXX Hi sprowadzić do wizji, jaką znaleźć można w tekstach apokaliptycznych<sup>105</sup> Trzeba więc stwierdzić, że judaizm hellenistyczny stworzył własną wizję aniołów<sup>106</sup>

Kategorie językowe tekstu hebrajskiego określające anioły zachodzą na siebie. Tłumacz Księgi Hioba na grecki, którego dzieło weszło w skład Septuaginty, starał się uporządkować pojęcia w tej materii. Używane przez niego słowo ἄγγελος zbiera różne kategorie istot nadziemskich. Jeśli chodzi o interpretację pojęcia „posłaniec” (מַלְאָכִים) występującego w Tekście Masoreckim, jest ono w Septuagincie odczytywane jako forma obrazowa, która przedstawia ideę pośredniego działania Boga wobec człowieka. „Synowie Elohim” stają się w LXX Hi mocniej związani z Bogiem Jedynym niż w Tekście Masoreckim. Jednocześnie tłumacz podejmuje wysiłki, aby ich obraz wolny był od konotacji astrologiczno-magicznych. Zasadniczą cechą jego strategii była więc uniformizacja języka i jego oderwanie od konkretnych kategorii ontologicznych. Nie odniósł jednak pełnego sukcesu. Powodem tego był częściowo brak pewności, kiedy słowa „posłaniec” używa się w sensie społecznym, a kiedy na określenie istoty anielskiej, częściowo zaś – błędne odczytanie tekstu hebrajskiego. Angelologia jest jednak zawsze dla tłumacza LXX Hi źródłem pewnego rozwiązania problemów teologicznych. Sięga do niej, gdy ma problem z rozwiązaniem problemów związanych z tekstem hebrajskim, jakim dysponował.

Tłumacz LXX Hi uznawał więc termin ἄγγελος za element języka religijnego, który był już ustabilizowany i głęboko związany z czcią Boga Jedynego. Różni go to wyraźnie od autora tekstu hebrajskiego, który raczej żył w przekonaniu o istnieniu kilku kategorii istot nadludzkich, których natura i zadania pozostają w bardzo różnych relacjach do Boga. Angelologia okazuje się więc w septuagintalnej wersji Księgi Hioba elementem teologii, która koncentruje się na idei monoteizmu i transcendencji Boga. Bogaty świat wierzeń ludowych, obcego niejednokrotnie pochodzenia, przestaje być czytelny. Zastępuje go język obrazowy, który otacza Boga abstrakcyjnymi „posłańcami” nie mającymi konkretnych zadań, służącymi tylko do stworzenia i zarazem do wypełnienia dystansu między Bogiem a światem.

<sup>104</sup> C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, 239. Charakterystyczne jest, że W. RAKOCY w swej książce poświęconej obrazowi faryzeuszy w Łk i Dz przy omawianiu Dz 23,6-9 skupia się na temacie życia wiecznego, a wiarę w anioły pomija zupełnie (por. tenże, *Obraz i funkcja faryzeuszy w Dziele łukasowym (Łk-Dz). Studium literacko-teologiczne*, Lublin 2000, 151-154).

<sup>105</sup> D.S. RUSSELL, *L'apocalittica giudaica (200 a.C.-100 d.C.)* (Biblioteca Teologica 23), Brescia 1991, 298-303; P. de MARTIN de VIVIÉS, *Apocalypses et cosmologie du salut* (LD 191), Paris 2002, 183-235.

<sup>106</sup> J. MAIER, *dz. cyt.*, 339.

L'ANGELO (ἄγγελος) NEI SETTANTA:  
LO SVILUPPO DELLA TEOLOGIA OVVERO DEL LINGUAGGIO RELIGIOSO?

*Riassunto*

Il testo ebraico del Libro di Giobe utilizza una terminologia abbastanza complessa per descrivere gli esseri di natura sovrumana: “figli di Elohim”, “messaggeri”, “santi”, “El”. La parafrasi greca di questo testo invece si serve di un solo termine “messaggero” (ἄγγελος). Il testo greco introduce questo vocabolo anche nei versetti, dove il testo ebraico non lo usa. Nella storia della ricerca non è mancato un tentativo di spiegare questa situazione con gli argomenti della critica testuale. Il presente studio invece si sforza di dimostrare una possibile ragione teologica dell'autore della parafrasi greca di Giobe.