

Anna Kuśmirek

Świątynia jerozolimska w targumach

Collectanea Theologica 79/2, 65-76

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANNA KUŚMIREK, WARSZAWA

ŚWIĄTYNIA JEROZOLIMSKA W TARGUMACH

Księgi biblijne zawierają wiele sugestywnych obrazów związanych ze świątynią jerozolimską, która odgrywała fundamentalną rolę w życiu narodu wybranego. Autorzy biblijni rozwinęli bogatą symbolikę świątyni, widząc w niej miejsce Bożego przebywania na ziemi, a także Bożego zwycięstwa nad nieprzyjaciółmi. Biblia podkreśla wyjątkowość i sakralność tego miejsca, ukazując je nie tylko jako centrum, wokół którego miało się skupiać życie narodu wybranego, ale także jako centrum kosmosu, miejsce spotkania ziemi z niebem, miejsce spotkania z Bogiem. To ostatnie odbywało się przez oddawanie Bogu należnej czci i składanie Mu ofiar. Wszystkie te aspekty sprawiły, że powstała dość rozwinięta koncepcja świątyni jako świętej przestrzeni, która jest oddzielona od reszty. Na niej opierała się tożsamość starożytnego Izraela. Szczególnie w pismach prorockich w kontekście zniszczenia Pierwszej Świątyni rozwija się idea, że odzwierciedlała ona losy narodu, jego wzloty i upadki, a w zależności od kondycji moralnej, etycznej i duchowej Izraelitów z czasem stała się ucieleśnieniem jego tęsknot za sprawiedliwością i błogosławieństwem¹.

Biblijna idea wyjątkowej świętości przybytku była nierozzerwalnie związana z przekonaniem, że ziemia Izraela jest centralnym punktem historii świętej rozwiniętym w literaturze targumicznej. W porównaniu z tekstem hebrajskim w przekładach aramejskich, w zależności od targumu i jego specyfiki², nawiązania i aluzje do sanktuarium (בית מקדשא),

¹ Por. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 2003, s. 988-991.

² Targumy Pięcioksięgu są zasadniczo dzielone na dwie grupy: do grupy I należy Targum Onkelosa (TgO), natomiast do II – Neofiti (TgNf), Pseudo-Jonatana (TgPs.), Fragmentaryczny (TgF), teksty z genizy kairskiej i inni przedstawiciele Targumu Palestyńskiego. Kryterium rozróżnienia tych grup częściowo wynika z natury danego przekładu: TgO jako całość jest literalny, podczas gdy Targumy Palestyńskie wykazują tendencję do parafrazy. Podział zasada się też na ich dialektie: TgO reprezentuje standardowy aramejski literacki, podczas gdy Targumy Palestyńskie są pewne naleciałości aramejskiego galilejskiego. Jeszcze jednym czynnikiem

odnoszą się do Drugiej Świątyni i występują częściej lub rzadziej, a czasami pojawiają się tam, gdzie w Biblii Hebrajskiej nie ma nawet o niej wzmianki. Te uzupełnienia pozostają w zgodzie z istniejącą interpretacją żydowską, rabinacko-faryzejską³, której celem było uzasadnienie, że ta właśnie świąta przestrzeń jest najodpowiedniejszym miejscem dla Bożego Zamieszkiwania (*Szechina*), miejsce, gdzie można składać ofiary (PsJ Rdz 49,27)⁴.

Ze względu na naturę tekstów, które są zapisem tradycji ustnej, bardzo trudno ustalić datę powstania targumów⁵. Większość tekstów zmieniała się przez długi czas, czego wynikiem jest ich obecna złożoność, stanowią one mieszaninę elementów sięgających bardzo różnych okresów. Badania porównawcze wskazują, że większość tekstów odzwierciedla egzegezę, którą przyjęto powszechnie najprawdopodobniej po 150 r. po Chr. Widoczne są też ślady wcześniejszego etapu, podczas którego targum nie podlegał ingerencji osoby dokonującej rewizji⁶. Zatem występujący w targumach materiał dotyczący interpretacji idei świątyni może pochodzić z okresu przed jej zburzeniem, a ten mógł być połączony w jedno ze źródłem sięgającym czasu po zburzeniu.

W niniejszym opracowaniu zostaną omówione elementy interpretacji motywu świątyni zawarte w Targumie Pseudo-Jonatana i Targumie Izajasza⁷, które w charakterystyczny sposób ukazują praktykę translacji⁸ obecnej w targumach.

wpływającym na klasyfikację targumów jest ich pochodzenie: TgO stanowił oficjalny targum obszaru Babilonii, ponadto jego obecna forma została ukształtowana właśnie tam, z kolei Targumy Palestyńskie, jak sugeruje nazwa, krążyły w Palestynie. Oprócz TgO także Targum Jonatana (TgJon) do ksiąg prorockich jest oficjalnym targumem babilońskim, podobnym pod względem dialektu i jak tamten prawdopodobnie pochodzącym z zachodu. Jeśli chodzi o targumy do Pism, to na podstawie technik translacyjnych i stylu wyróżnia się trzy grupy: Pięć Zwojów; Hl, Ps i Prz; Krn. Można wskazać wyraźne podobieństwa, między targumami do Pism oraz targumem do Pięcioksięgu a tym do Proroków; zob. P.S. Alexander, *Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures*, w: M.H. Mulder, H. Sysling (red.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Peabody, Massachusetts 2004, s. 241n.

³ E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible: Contents and Context*, Berlin 1989, s. 117.

⁴ Według targumu mowa jest o terytorium Benjamina.

⁵ Pominąwszy TO i TJon, niewiele mogłoby sugerować, że którykolwiek z tych tekstów został zredagowany, względnie doznał standaryzacji w jakimś konkretnym czasie. P.S. Alexander, *Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures*, s. 243n.

⁶ *Tamże*, s. 245.

⁷ W artykule wykorzystano tekst aramejski targumów, który pochodzi z krytycznego opracowania Hebrew Union College, *Comprehensive Aramaic Lexicon*, <http://call.cn.huc.edu/index.html>.

⁸ Na temat symboliki świątyni zob. K. Bardski, *Świątynia Salomona w Targumie do Pieśni nad Pieśniami 3,7–5,1*, *Collectanea Theologica* 70 (2000) nr 2, s. 76–92.

Symbolika świątyni w Targumie Pseudo-Jonatana

Świątynia odgrywa szczególnie ważną rolę w Targumie Pseudo-Jonatana⁹. Wzmianki o niej pojawiają się w tym piśmie o wiele częściej niż w pozostałych aramejskich przekładach Pięcioksięgi¹⁰. Targumista podkreśla biblijną świętość świątyni jerozolimskiej m.in. przez wzmianki na jej temat, poczynając od aktu stwórczego w Księdze Rodzaju, łącząc ją z opowiadaniem o patriarchach i innych bohaterach biblijnych; rozwija także symbolikę świątyni, objaśniając systematycznie znaczenie informacji, z opisów nawiązujących do niej w Księgach: Wyjścia, Kapłańskiej i Liczb. Dotyczy to zarówno sprzętów w niej używanych, jak i jej całej struktury¹¹. Świątynia obejmuje zatem przeszłość, teraźniejszość i przyszłość Izraela, w okresie istnienia sanktuarium, aktualnego doświadczenia i eschatologicznego oczekiwania¹². Akcentowana jest również wartość świątyni w kontekście społeczeństwa skupionego wokół Tory, praw i nakazów dotyczących życia, a również w odniesieniu do oczekiwań na Mesjasza. W targumie zostaje powiązana także z teofanią na górze Synaj. Wychodząc od tematu świętej góry i akcentując świętość – Synaj i Arkę Przymierza – targumista daje wyraz swej jednoznacznej postawie względem tego, co święte, ukazując jej atrakcyjność i oddzielenie. Według PsJ, Bóg stwarza człowieka z prochu góry, na której zamieszkuje *Szechina*, a więc z najświętszego miejsca na ziemi: „Bóg stworzył Adama z gliny i tchnął w niego życie. Człowiek ma dwie skłonności, powstał z prochu wzgórze świątynne... [עפרא מאתר בית מקדשא]” (PsJ Rdz 2,7). Po wygnaniu z ogrodu Eden

⁹ Według B.P. Mortensen, *The Priesthood In Targum Pseudo-Jonathan. Renewing the Profession*, Leiden-Boston 2006, t. 1, s. 169, która analizuje dokładnie tekst PsJ, wyodrębniając oryginalny materiał tego targumu w odróżnieniu do pozostałych Targumów Palestyńskich. W źródle tym określanym jako Pseudo-Jonathan Unique Source (PsJu) Beverly Mortensen wyróżnia ponad 100 dodatkowych oryginalnych wzmianek na temat świątyni.

¹⁰ Dodatkowy materiał dotyczący świątyni pojawia się także w midraszach, jednak nie jest on tak wyraźnie zaplanowany jak w przypadku Pseudo-Jonatana; t a ż., *Pseudo-Jonathan's Temple, Symbol of Judaism*, w: P.V.M. Flescher (red.), *Targum and Scripture. Studies in Aramaic Translation and Interpretation in memory of Ernest G. Clarke*, Leiden-Boston 2002, s. 127-137.

¹¹ Symbole te obejmują całe spektrum wiedzy i tradycji żydowskiej: przeszłej, teraźniejszej i przyszłej, kosmicznej, historycznej, rodzinnej i ezoterycznej, stanowiąc złożony system przedstawień i relacji o wielu warstwach znaczeniowych. Targumista wykorzystuje w swojej interpretacji obrazy z innych opowiadań biblijnych, m.in. o wyjściu Izraelitów, a także teofanii na Synaju czy też opisy świątyni Salomona i Nehemiasza, włączając w to również różne elementy judaizmu odnoszące się do dwunastu plemion, cnót mądrości i prawości, a także oczekiwanego powrotu Eliasza pod koniec niewoli Izraela; *tamże*, s. 130.

¹² *Tamże*, s. 127.

człowiek osiedla się na wzgórzu Moriah (zob. PsJ 3,23 targum dodaje tu: „z którego został stworzony”)¹³. W ten sposób targum formułuje tezę o kosmicznym pochodzeniu świątyni i kultu sprawowanego w niej przez kapłanów. Jednocześnie cała ludzkość jest nierozdzielnie związana ze świątynią, ponieważ powstała z ziemi wzgórza, na którym się wznosi. Tradycja utożsamia wzgórze świątynne z górą Moriah, na której Abraham miał złożyć Izaaka w ofierze¹⁴. W kontekście odnalezienia tego miejsca przez Abrahama targumista umieszcza tam obłok Chwały (החמה ענן איקרא קמיר על טוורא – PsJ Rdz 22,4), a zatem używa znaku, który towarzyszył Izraelitom w opisie wyjścia z Egiptu¹⁵, oraz przekazuje znaczący dialog Abrahama z Bogiem i anielską wizję patriarchy. W ten sposób jeszcze bardziej zostaje wzmocniony argument, iż Boża Obecność winna znajdować się właśnie tam, a nie na wzgórzu Garizim (Samarytanie) czy gdziekolwiek indziej. W tradycji targumicznej związaną Izaaka oraz świętość Wzgórza Świątynnego mają skutek ekspiacyjny, co stanie się źródłem zbawienia dla wszystkich przyszłych pokoleń (zob. PsJ Rdz 22,14)¹⁶.

Zarówno w Biblii, jak i w targumach miejsce święte jest nacechowane w pewnym stopniu grozą i strachem, który przyciąga człowieka, ale i stanowi zagrożenie dla niego. Mą to skłaniać człowieka do odpowiedzialnego oddawania czci świątyni¹⁷. To wokół niej, jako centrum, skupia się całe życie Izraela. Jak góra Synaj jest święta, tak świętą też

¹³ W tym kontekście przykład aramejski prezentuje pogląd, że cała ludzkość miała początkowo posługiwać się językiem hebrajskim aż do wieży Babel, a język hebrajski był określany jako „święty”, „świątynny”, „język sanktuarium”; por. Nf, PsJ Rdz 11,1; 31,47; 42,23; 45,12. Na temat języka świątynnego zob. także wzmianki PsJ Rdz 42,23: „A oni nie wiedzieli, że Józef rozumie język świątynny, ponieważ Manasses występował jako tłumacz” (F, PsJ), także PsJ Rdz 45,12 z dodanym: „w języku sanktuarium”.

¹⁴ Podobnie jak *Księga Jubileuszów* i Józef Flawiusz wszystkie targumy stwierdzają, że związanie Izaaka odbyło się na wzgórzu, na którym później stała świątynia. „Moriah” ma być aluzją do wzgórza świątynnego w konsekwencji egzegezy hebrajskiego rdzenia *yra* oznaczającego „kult” lub „cześć”.

¹⁵ Targumista w wielu innych opowiadaniach o patriarchach dodaje informację, że coś się działo na Wzgórzu Świątynnym (np. PsJ Rdz 23,2; 25,21; także PsJ Kpł 9,2, która mówi o składaniu ofiar przez Izaaka na tym miejscu).

¹⁶ E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible*, Contents and Context, Berlin 1989, s. 119.

¹⁷ PsJ Wj 20,18: „... każdy słyszał jakby grzmot, że środka pochodni wyszło jakby światło, rozległ się głos rogu, który mógłby wskrzęsić umarłych, dlatego wycofali się i stanęli z dala”. Taką funkcję pełni w Biblii Synaj, targumista wzmacnia siłę oddziaływania tego obrazu. Moc płynąca ze świętego miejsca stanowi dla autora najważniejszy argument za wartością i koniecznością kapłaństwa, które w tym kontekście jawi się jako jedyny pośrednik między człowiekiem a ową mocą; B.P. Mortensen, *The Priesthood in Targum Pseudo-Jonathan*, s. 173.

jest świątynia. „Bóg wzywa swój lud, by byli święci i by stali w miejscu domu Bożej Obecności/Szechina” (למקום באור בית שכינתיה) – PsJ Pwt 33,3). Najpierw w Biblii, a potem wyraźniej w targumie lud i świątynia zostają utożsamione i splecione ze sobą: „Zbudujcie Świątynię [והיבנו בית מוקדשא], a wtedy będziecie mogli mieszkać bezpiecznie” (PsJ Pwt 12,10).

Targum PsJ łączy ideę Wzgórza Świątynnego stworzonego na początku czasów z koncepcją góry Synaj jako miejsca najważniejszej teofanii, a w konsekwencji prowadzi do wybudowania na wskazanym wzniesieniu świątyni służącej do sprawowania kultu synajskiego. Skłania to do otaczania świątyni większą czcią. Sanktuarium, przyjmując charakter kosmiczny i odwieczny, nabiera znaczenia, jakiego jeszcze nigdy dotąd nie miało. Święty kult przekazany Mojżeszowi i Izraelitom realizuje się na świętej górze związanej z ludzkością u początków stworzenia. Kult i wzniesienie jednoczą się ze sobą w świątyni jerozolimskiej – centralnym miejscu królestwa Izraela.

Wprawdzie w czasach targumisty nie istniało już ani królestwo, ani sama świątynia, PsJ jednak odwołuje się do nich jako do najważniejszych elementów konstytutywnych judaizmu: świątyni symbolizującej jego historię i nadziei na królestwo izraelskie¹⁸. Prezentuje on wizję świątyni, objaśniając istotne elementy judaizmu, posługując się symbolem jako literackim narzędziem i stosując je w szerokim zakresie. Przypisuje symboliczne znaczenie odpowiednio do wagi i funkcji poszczególnym częściom składowym świątyni. Można je pogrupować w pięć głównych kategorii: drobne przedmioty, części przenośne (naczynia¹⁹, produkty²⁰,

¹⁸ T a ż, *Pseudo-Jonathan's Temple, Symbol of Judaism*, s. 127-137.

¹⁹ Zob. PsJ Lb 7,84, gdzie w tekście biblijnym liczby pojawiają się w kontekście darów ofiarnych składanych przez przywódców poszczególnych pokoleń z okazji poświęcenia Przybytku. Każde pokolenie przyniosło po jednym naczyniu, dlatego wszystkie są zestawione w grupach po 12 sztuk. Dla targumisty stają się one symbolami naczyń świątynnych. Komplet 12 naczyń odpowiada 12 pokoleniom, 12 synom Jakuba i 12 znakom Zodiaku. Natomiast talerze i baseny odnoszą się do innych liczb, np. cudowne poczęcie Mojżesza przez Jokebed w podeszłym wieku symbolizują wagi poszczególnych złotych talerzy, a waga poszczególnych basenów odnosi się do organizacji Izraelitów. „... – 130 jako symbol wieku Jokebed, kiedy urodziła Mojżesza, (...) – 70 jako liczba starszych zasiadających w Sanhedrynie...”

²⁰ Składane oliwa i ciasto, jeden hin i 12 placków to dla targumisty przypomnienie wkładu każdego z pokoleń na rzecz jednego Izraela i ich jednakowego udziału w składaniu ofiar jednemu Bogu w świątyni. „Sporządź olej: zmieszaj przyprawy z jednym hinem oliwy z oliwek (...) pod względem wagi 12 placków, po jednym za każde z pokoleń” (PsJ Wj 30,24). „Przygotuj 12 placków (...) zgodnie z 12 pokoleniami” (PsJ Kpl 24,5).

zwierzęta²¹), duże przedmioty, wyposażenie, struktura świątyni²². Im większe przedmioty, tym mocniejsza symbolika: 12 naczyń odpowiada 12 pokoleniom izraelskim, konsekrowany ołtarz symbolizuje kapłaństwo Aaronowe (np. PsJ Wj 40,10), sanktuarium zaś reprezentuje królestwo Mesjasza. Zdaniem B. Mortensen, w PsJ jest ukazana świątynia jako model całego judaizmu, na jej przykładzie widać przekształcenie się koncepcji starożytnych w powstałą później formę kultu w judaistycznym²³.

W tym kontekście biblijne wzmianki na temat świątyni, które kierują uwagę na kontakt człowieka z Bogiem, symbolizują różne aspekty współczesnego targumiście kultu. Przyjmuje on, że góra w rzeczywistości została stworzona z myślą o świątyni i obecnie znajduje się przed Bożym tronem, a pozostające w niej sprzęty naprawdę przekazują Boże osądy i wyroki. W okresie gdy sanktuarium zostało zburzone, targumista dokonuje reintegracji świątyni jako najważniejszego symbolu judaizmu. Mimo to PsJ wykorzystuje temat świątyni jako instrument unifikujący. Przedstawia go nie tylko po to, by przypomnieć barwne epizody z historii Izraela i nadzieje towarzyszące mu od wieków, ale by podtrzymać i ożywić aktualnie sprawowany kult zapowiedziami kosmicznego porządku i przypomnieniami o cnotach społecznych. Kult, który gromadzi wokół świątyni, rzeczywistej lub symbolicznej, umożliwia doświadczenie kontaktu z Bogiem²⁴.

²¹ Zwierzęta ofiarnicze według PsJ wywołują skojarzenia z wędrującymi przodkami Izraela i z działalnością kapłańską: „Weź kozła na ofiarę przeblagalną, a cielę i barana na ofiarę całopalną... Weź kozła niczym szatana, którego przypomina, bo inaczej będzie dla ciebie oskarżeniem w sprawie kozła, które zabili synowie Jakuba (by krwią zabarwić szatę Józefa, którego sprzedali – Rdz 37); cielca ze względu na kult złotego cielca pod Horebem; barana ze względu na zasługi Izaaka, który został związany jak baranek – obaj doskonali” (PsJ Kpł 9,3). Symbolika PsJ jest zgodna z tradycyjnymi interpretacjami: kozioł – ofiara za grzechy (obraz negatywny), cielec przypominał o bałwochwalstwie, a baran kojarzył się z czystością i z oddaniem zwierzęcia gotowego na śmierć ofiarniczą. Wykorzystując te tradycje, U PsJ: kozioł = szatan, cielec = grzech Izraela pod Horebem, baranek = oddanie się Izaaka pod nóż jego ojca. Zob. też inne symbole związane ze zwierzętami ofiarnymi B.P. Mortensen, *The Priesthood in Targum Pseudo-Jonathan*, s. 331-334.

²² Por. t a ż, *Pseudo-Jonathan's Temple, Symbol of Judaism*, s. 135. W *Apendyksie* (s. 136-137) do powyższego artykułu podaje wykaz symbolicznych elementów ukazanych przez autora PsJ. Omówienie poszczególnych kategorii w: t a ż, *The Priesthood in Targum Pseudo-Jonathan*, s. 334-340.

²³ *Tamże*.

²⁴ Zastosowany w PsJ system symboliki świątynnej stanowi też ciekawy instrument nadawania znaczeń poszczególnym elementom materiału znajdującego się w całym tekście. Charakterystyczna dla targumu translacja biblijna, wiersz za wierszem, zyskuje w ten sposób uporządkowanie materiału tematycznego; *tamże*, s. 340-341.

Wyjątkowość świątyni w Targumie Izajasza

Temat świątyni pojawia się wielokrotnie w księgach prorockich Biblii Hebrajskiej, począwszy od opisów budowy świątyni Salomona w 1 Krl 6–8, aż po jej odbudowę w Ez 40–46. Świątynia jest w nich określana jako „dom” (hebr. בית, aram. בַּי), a także jako „Świątynia Pańska” (zob. hebr. יהוה היכל aram. דיורי היכלא np. Jr 7,4), wskazując tym samym miejsce zamieszkania Pana. Zgodnie z interpretacją targumiczną mówi się o przebywaniu czy zamieszkiwaniu *Szechina*, co może się odnosić do ziemi Izraela, sanktuarium (aram. בית-שכינתיה – Tg Ez 36,5.20; 38,16) lub Nowej Jerozolimy (Tg Ez 48,35). Według tagumisty, *Szechina* zamieszkuje w dwóch świątyniach: niebiańskiej i ziemskiej²⁵.

Sanktuarium (aram. מִקְדָּשׁ) jest także ważnym tematem w targumie Izajasza, gdzie odnosi się konkretnie do miejsca świętego, jakie Bóg przeznaczył dla siebie w Jerozolimie. Targumista używa terminów związanych ze świątynią bardzo precyzyjnie także w tych miejscach, gdzie w TM mówi o świątyni, ale nie za pomocą terminu מִקְדָּשׁ²⁶. W targumie tym występują teksty, w których liczba mnoga rzeczownika ewidentnie wskazuje na jeszcze inne świątynie żydowskie (מִקְדָּשֵׁיהוֹן 5,5; 37,24), które prawdopodobnie oznaczają miejsca odrębne od świątyni jerozolimskiej, mające jednak jakiś związek z nią; być może chodzi o synagogi²⁷. W aramejskim przekładzie termin „sanktuarium” często odnosi się do świątyni w tych fragmentach, w których w TM spotykamy: „dom Boży” (2,2; 6,4; 37,1.14; 38,20.22; 56,5.7), „miejsce” (4,5) czy „strażnica” (5,2), z czego B. Chilton wnioskuje, iż *meturgeman*

²⁵ Zob. J. Ribera-Florit, *Some Doctrinal Aspects of the Targum of Ezekiel*, w: P.V.M. Flescher (red.), *Targum and Scripture*, s. 150; A. Kuśmirek, *Targum do Księgi Ezechiela*, *Collectanea Theologica* (2007) nr 4, s. 145-146.

²⁶ Warto zauważyć, że termin מִקְדָּשׁ użyty w TM Iz 8,14; 16,12 nie pojawia się w przekładzie aramejskim, w tych fragmentach kontekst nie odnosi się do świątyni jerozolimskiej, natomiast występuje ono w Tg Iz 60,13, gdzie jest mowa o miejscu przewidzianym przez Boga. W 8,14 dotyczy to opisu budzącej grozę obecności Bożej; oprócz hebrajskiego „sanktuarium” spotykamy jeszcze takie pojęcia, jak: „kamień obrazu”, „skała potknięcia” i „pułapka”. Ponieważ w poprzednim wersie występuje: „i uznacie Go za świętego”, dlatego w tym przypadku chodzi oczywiście nie o miejsce święte, lecz o świętość natury Boga. Analogicznie *meturgeman* dokonuje przekładu terminu „zemsta” i dopilnowuje, aby nie pomylić go ze świątynią. W Iz 16,12 nie używa terminu מִקְדָּשׁ w odniesieniu do bałwochwalczej świątyni.

²⁷ W obu przypadkach fragment poprzedza liczba pojedyncza (בית מִקְדָּשׁ 5,2; 37,14). B. Chilton, *The Glory of Israel. The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*, Sheffield 1983, s. 18.

niał na myśli świątynię częściej niż hebrajscy autorzy Izajasza²⁸. W jego rozumieniu jest to miejsce Boże, dlatego też zajmuje dominującą pozycję w kontakcie Boga z człowiekiem. W targumie są też teksty na temat świątyni, których rozumienie odbiega od TM²⁹.

Kontakty człowieka z Bogiem odbywają się zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i wspólnotowej. W przekładzie Iz 30,29 *meturgeman* posługuje się pojęciem „sanktuarium” (מִקְדָּשׁ) w kontekście świątecznym. Jest tam mowa o radości ludu z powodu przyścia Boga. Człowiek sprawiedliwy, który ma zamieszkać w „skalnej twierdzy” (TM), w interpretacji targumisty mieszka właśnie w sanktuarium (33,16). Temat radości człowieka sprawiedliwego, który ma się wyłonić z sanktuarium, ujmuje powiedzenie zawarte wcześniej w 24,16: „Z domu sanktuarium, z którego powstanie radość dla wszystkich mieszkańców ziemi...” (TM: „Z krańców ziemi...”)³⁰. W tym rozumieniu sanktuarium to nie miejsce, gdzie kiedyś rozegrały się ważne wydarzenia lub które Bóg przeznaczył, by tam objawiać swoją władzę i chwałę, lecz jest to miejsce obecności, którą Bóg sam kiedyś zamierzył i nieustannie realizuje³¹.

Podobnie jak w księgach prorockich, także w ich aramejskich przekładach zwraca się uwagę na niewłaściwie sprawowaną posługę świątynną, na wypaczenia, a nawet krytykę kultu ofiarniczego. W Targumie Jonatana te oskarżenia są tłumaczone za pomocą wyrażen, które mogła zaakceptować teologia rabinacko-faryzejska, w której świątynia jerozolimska odgrywała centralną rolę³². Przykładem może być oświadczenie Iz 1,13: „Nie składajcie ofiar daremnych!” Mogło być ono rozumiane jako odrzucenie ofiar jako takich, a zatem pozostawało w sprzeczności z nakazami z Pięcioksięgu. Targumista precyzuje to

²⁸ W kilku fragmentach wypowiada się nawet o świątyni, nie mając ku temu wystarczających podstaw w tekście hebrajskim, ale widocznie właśnie ten termin wydawał mu się w danym kontekście najbardziej odpowiedni (10,32; 22,8; 38,2; 52,11); *tamże*.

²⁹ Przykładem jest fragment na temat Eliakima (Iz 22,22), gdzie w TM: „I umieszczę mu na ramieniu klucz do domu Dawida...”, natomiast targum tłumaczy: „I włożę mu do ręki klucz do domu sanktuarium i władzę nad domem Dawida...” Takie ukazanie Eliakima wydaje się przesadą, jednakże uzupełnienie to wiąże się z Iz 22,24, gdzie w targumie jest zapowiedziane, że będzie miał potomków pełniących funkcję o charakterze kapłańskim.

³⁰ Zob. też Iz 38,11.

³¹ B. Chilton, *The Glory of Israel*, s. 20.

³² E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible*, s. 118n. np. przekład deklaracji Oz 6,6: „Bo miłości pragnę bardziej, a nie ofiary krwawej...”, który w targumie zastępuje parafraza: „Tych, którzy pełnią dzieła miłości i życzliwości przede mną, pragnę bardziej niż tego, kto składa ofiarę...”

oświadczenie w sposób niebudzący wątpliwości i tłumaczy jako: „Nie przynosiście Mi więcej darów ofiarnych nieczystych”³³.

Targumy wielokrotnie podkreślają znaczenie kultu świątynnego, choć takiego akcentu nie ma w tekstach biblijnych. Deportacja staje się konsekwencją faktu, iż: „Nie oddawali Mi czci w świątyni, na ziemi pokolenia Beniamina” (Tg Oz 5,8), a proroctwo Oz 4,9: targum oddaje w formie: „I stanie się, że jak oni przyczyniali się do bezczeszczenia Mych ofiar przez lud i kapłanów, tak Ja zniszczę twoje poważanie i sprawię rzeczy oplakane i pożałowania godne”.

Jeśli chodzi o Tg Iz, to temat niewłaściwych zachowań kultycznych, występuje np. w Iz 28,1: TM: וְיִיזְּ נִבֵּל צִבְיִי הַפְּאִרְתִּי – „wiedzący kwiat jej chwalebnej piękności”, natomiast targum ukazuje władcę, który וְיִזְהִיב מִצְנַפְתָּא לְרִשְׁעָא רַבִּית מִקְדָּשָׁא חֲשִׁבְחִתָּי – „wkłada zawój na głowę niegodziwca (przebywającego) w domu sanktuarium Jego chwały” (28,1; por. w. 4)³⁴. Za wiedzą arcykapłana posługa w sanktuarium, którą współkształtowali prorocy, została wypaczona do tego stopnia. Targumista podkreśla winę Izraelitów: „Nie mieli zaufania do posługi Mego kultu w świątyni” (Tg Iz 28,10), tak że miał w niej miejsce kult bałwochwalczy, dlatego za karę spotkało ich wygnanie (28,10–13)³⁵.

Jeszcze inne fragmenty targumu zakładają zniszczenie świątyni i odejście Bożej obecności (por. TM z Tg Iz 30,20; 32,14), jednak występują one w kontekście ponowionej obietnicy Bożej obecności (por. Tg Iz 30,18; 32,16). Mimo zburzenia świątyni targumista daje wyraz wierze i pewności w jej odnowienie po 70 r. w interpretacji Pieśni o Słudze: TM Iz 53,5: וְהָיָה מִחֻלְלֵי מַפְשְׁעֵנוּ מִדְּבַר מִשְׁוִיתֵינוּ: – „Został zraniony za nasze przewinienia, posiniaczony za nasze nieprawości”. TgIz: כְּחֹבְנָא אֲחִמְסֵר בְּעִוְרָתָא

³³ Podobnie wezwanie Mi 1,10: „...byście nie zapalali świąteł na ołtarzu moim nadaremnie” przetłumaczone zostaje na: „...nie składajcie na Moim ołtarzu ofiar nieczystych”; por. K.J. Cathcart, R. Gordon(wyd.), *The Targum of the Minor Prophets. Translation, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, Edinburgh 1989, s. 230.

³⁴ W tym kontekście B. Chilton, *The Glory of Israel*, s. 23 zwraca uwagę, że zarzut o współwinie „władców Izraela” i „niegodziwców sanktuarium” nie mógłby zostać postawiony w czasach Hadriana. Powyższemu opisowi dobrze odpowiada król Agryppa II, który, korzystając z przysługującego mu prawa doglądania świątyni i mianowania arcykapłanów, na urząd ten powoływał głównie saduceuszów, którzy w opinii faryzeuszów uchodzili za niegodziwców. Sam Agryppa II został posądzony o kazirodstwo, a w kręgach faryzejskich wywołał wściekiłość, gdy udzielił przywilejów kapłańskich nieuprawnionym do tego lewitom i złamał prawo o wykonywaniu posługi świątynnej w osobnieniu; E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible*, s. 121-122.

³⁵ W por. z TM targum reprezentuje nowatorską interpretację przez parafrazę dość abstrakcyjnej wyroczni, która odnosi się tu do doświadczenia tłumacza, jakim jest wypaczenie w kulcie świątynnym, a nie zniszczenie świątyni; B. Chilton, *The Glory of Israel*, s. 20.

וְהוּא יִבְנֶה בַּיִת מְקֻדָּשׁ וְאֵיחָל – „On zbuduje dom sanktuarium, zbeczczeszczony przez nasze przewinienia, zabrany za nasze nieprawości” (chodzi o Mesjasza, por. 52,13)³⁶.

Podobnie jak w przypadku pozostałych proroków, także w przekładzie Księgi Izajasza nacisk położony jest na miejsce i lokalizację sanktuarium. Odgrywa ono znaczącą rolę w interpretacji zapowiedzi proroczych. Targumy mówią o chwale, która będzie płynąć ze Wzgórza Świątynnego (Tg Jr 31,12), z nim jest związana Boża obietnica odbudowy Jerozolimy i przywrócenia domu-sanktuarium (Tg Jr 30,18; Tg Za 1,16)³⁷. Sanktuarium i składane w nim ofiary są wielokrotnie wspomniane w związku z błogosławieństwem jednostki (Tg Jl 2,14)³⁸ lub grupy (Tg Ez 34,26; Tg Oz 14,8)³⁹. Oczekiwanie na Mesjasza, który odbuduje świątynię, wraz z Tg Iz podziela również Tg Za (6,12.13)⁴⁰. W Tg Jr spotykamy konkretne wzmianki o splugawieniu sanktuarium przez pogan (51,51) i o zburzeniu go (26,18)⁴¹.

Forsując ideę wyłącznej świętości sanktuarium jerozolimskiego, targumy kontynuowały proces zainicjowany przez samo Pismo Święte, jednocześnie deprecjonując wszelkie wzmianki wczesnobiblijne, które legitymizowały ofiary składane poza świątynią⁴² i przez osoby nie należące do grupy kapłańskiej⁴³. Taka interpretacja odnosi się np. do Izajaszowej zapowiedzi „ołtarza Pańskiego”: „W ów dzień będzie się znajdował ołtarz Pana pośrodku kraju Egiptu, a przy jego granicy stela na

³⁶ Por. H. Hegermann, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peshitta*, Gutersloh 1954, s. 66.

³⁷ Por. R. Hayward (wyd.), *The Targum of Jeremiah. Translation, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes*, Collegville, Minesota 1990, s. 129-131.

³⁸ Por. *The Targum of the Minor Prophets*, s. 69.

³⁹ *Tamże*, s. 61.

⁴⁰ *Tamże*, s. 198-199; por. też „On zbuduje świątynię Pańską (...) na tronie zasiądzie arcykapłan, a między nimi zapanuje zgoda i pokój” (Tg Za 13,6); „Wzbudzę sobie wiernego kapłana, który będzie sprawował służbę zgodnie z Moim słowem, Moją wolą, i ustanowię dla niego trwałe panowanie, i będzie służył Memu Mesjaszowi po wszystkie dni” (Tg 1 Sm 2,35).

⁴¹ Por. *The Targum of Jeremiah*, s. 129-131.

⁴² Np. informacja, że Izraelici „zgromadzili się w Micpa” (1 Sm 7,6), nie jest interpretowana jako ceremonia liturgiczna, lecz jako modlitwa do Boga, którą można odmówić w jakimkolwiek miejscu: „I pełni skruchy wylali swoje serca przed Panem, jak wylewa się wodę”.

⁴³ Np. prorok Samuel, który przecież nie był kapłanem, „spął w świątyni Pańskiej, tam gdzie przebywała arka” (1 Sm 3,3), rodził pewien problem natury prawnej, którego targum unika za pomocą interpretacji: „Oto Samuel spął na dziedzińcu kapłańskim i doszedł go głos ze świątyni Pańskiej, gdzie przebywała arka”. Według targumu, wszelkie ofiary składane przez Samuela nie są składane na zakazanych „wyżynach” (*bamot*) kultycznych, lecz na zwykłych „miejscach świątecznych” (*bet asharuta*). W ten sposób targum przedstawia też „pozakapłańskie” składanie ofiar przez Samuela.

czeń Pana” (Iz 19,19); stoi ona w sprzeczności z deuteronomistycznym zakazem składania ofiar poza „miejscem, które wskaże ci Pan, twój Bóg” (Pwt 12,13), oraz w ogóle z zakazem stawiania ołtarzy jako takich (Pwt 16,22)⁴⁴. Targum konsekwentnie stosuje parafrazę, interpretując ten werset w tym sensie, że „ołtarz” i „stela” będą „przygotowane przed Panem” (מִתְּחִלָּה לְפָנֵי יְיָ). Wychodzi więc z założenia, że one tylko istniały i w rzeczywistości wcale nie były poświęcone Panu.

Porównując wymienione fragmenty Tg Iz z innymi księgami, w Targumie Jonatana, można stwierdzić, że ten pierwszy prezentuje spójną i konsekwentną teologię odbudowy świątyni, ale koncentruje się na niedbałej służbie świątynnej, która zdecydowanie wymaga odnowy.

B. Chilton, analizując pojawiający się w Tg Iz ogólny schemat dotyczący świątyni: „zaniedbania – zniszczenie – odbudowa”, próbuje odpowiedzieć na pytanie o czas jego powstania. Bierze pod uwagę zarówno czasy Antiocha IV, jak i epokę Tytusa, odrzuca jednak późniejszy okres panowania Hadriana⁴⁵. Ostatecznie autor ten stwierdza, że tłumacz, który wydarzenia pierwszej połowy II w. przed Chr. miał świeżo w pamięci, nie napisałby chyba tak łatwo, że Jerozolima nigdy nie stała się terenem kultu bałwochwalczego (por. Tg Iz 25,2: בֵּית דָּחֵלָה עִמְמִינָא בְּרִחְתָּא יְרוּשָׁלַם לְעֵלָם לֹא יִהְיֶינּוּ – „dom kultu narodów nigdy nie będzie zbudowany w mieście Jerozolimie”). Jego zdaniem, rozróżnienie władz świeckich od kultycznych odnotowane w 28,1 odpowiada raczej czasom herodiańskim (od Heroda do zniszczenia świątyni) niż machabejskim czy hasmonejskim⁴⁶.

Podsumowując, stale powracającym motywem jest w targumach wyjątkowa świętość świątyni jerozolimskiej. Temat ten potwierdzał i umacniał wypracowaną doktrynę biblijną, że to właśnie Jerozolima jest najbardziej legitymizowanym i uprawnionym miejscem sprawo-

⁴⁴ Wiersz ten interpretowano w szerszym sensie jako nawiązanie do świątyni Oniasza w Leontopolis, zatem do instytucji, która cieszyła się wątpliwymi prerogatywami i legitymizacją; E. Levine, *The Aramaic Version of the Bible*, s. 121.

⁴⁵ Tg Iz 28,10: „Spodziewali się, że służba bałwanom przyniesie im pokój, a nie pokładali nadziei w posłudze w domu Mojego sanktuarium”. Skarga ta wprawdzie może bardziej pasować do czasów wcześniejszych, gdy do sprawowanego kultu przenikały elementy hellenistyczne, jednakże zarzut bałwochwalcstwa może mieć znaczenie hiperboliczne i odnosić się do współpracy z siłami pogańskimi, a wzmianka o „wystąpieniu wojsk, które zbiorą się razem przeciw niemu (tj. miastu) w roku, kiedy ustaną pośród ciebie święta” (29,1), może nawiązywać do późniejszego oblężenia Jerozolimy; B. Chilton, *The Glory of Israel*, s. 23.

⁴⁶ *Tamże*.

ANNA KUŚMIREK

wania kultu⁴⁷. W interpretacji targumicznej zaznacza się także harmonizacja elementów, której dokonują targumiści, jak ma to miejsce np. w Targumie Pseudo-Jonatana, gdzie jest systematycznie i konsekwentnie rozwinięta symbolika poszczególnych elementów świątyni.

Anna KUŚMIREK

⁴⁷ Zdaniem E. Levina, *The Aramaic Version of the Bible*, s. 117, założenia te miały praktyczne konsekwencje przed 70 r. po Chr., w okresie, gdy to świętość kultu jerozolimskiego zakwestionowali Samarytanie, Qumrańczycy, zwolennicy Oniasza z Leontopolis i inni.