

# Anna Rambiert-Kwaśniewska

---

## Córki Syjońskie (Iz 3, 16-24). Błyskotliwy przykład ekwiwalencji dynamicznej czy dowód na istnienie nie-masoreckiej Vorlage LXX?

---

Wrocławski Przegląd Teologiczny 25/2, 97-116

---

2017

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

ANNA RAMBIERT-KWAŚNIEWSKA

## CÓRKI SYJOŃSKIE (Iz 3, 16-24). BŁYSKOTLIWY PRZYKŁAD EKWIWALENCJI DYNAMICZNEJ CZY DOWÓD NA ISTNIENIE NIE-MASORECKIEJ VORLAGE LXX?

Różnice zachodzące pomiędzy leksyką Septuaginty (LXX) a słownictwem Biblii Hebrajskiej (BH) są sprawą znaną ogółowi badaczy. Z tego też powodu wciąż niewielu naukowców poświęca się szczegółowym badaniom porównawczym między tymi dwiema wersjami Starego Testamentu. Gdy jednak ci nieliczni oddają się studiom komparatystycznym, ograniczają się często do wniosku, że za LXX stoi inny tekst hebrajski – tzw. *Vorlage* – a nie znana powszechnie wersja, której najbardziej uznaną i stosunkowo młodą formą jest Tekst Masorecki (TM). Za różnicami w wersjach LXX i BH nie musi jednak stać wyłącznie odmienna wersja tekstu podstawowego, ale również tłumacz. Na efekt końcowy w postaci LXX miały bowiem wpływ: umiejętności tłumacza, jego światopogląd, znajomość lub nieznanomość środowiska palestyńskiego, a także – świadomie wprowadzane zmiany, mające na celu łatwiejszy odbiór tekstu. W tym ostatnim wypadku możemy bowiem podejrzewać tłumacza o ingerencję w tekst, którą za Eugene Nidą nazywa się najczęściej „ekwiwalencją dynamiczną”<sup>1</sup>. Oczywiście twórcy LXX nie mogli w pełni świadomie posługiwać się obraną strategią translatorską, ale z dość powszechnie obowiązującym w sta-

<sup>1</sup> Zob. E. NIDA, *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964, s. 166–167; por. M. MAJEWSKI, *Jak przekłady zmieniają Biblię. O teorii i praktyce tłumaczenia Pisma Świętego*, Kraków 2013, s. 39. Przy okazji niniejszego artykułu nie będziemy wchodzić w metodologiczne kwestie, co można, a czego nie można wpisać w ramy ekwiwalencji dynamicznej, która jest przedmiotem wielu metodologicznych dyskusji, a nawet jako teoria ustępuje miejsca innym translologicznym koncepcjom (choćby *Skopostheorie*). Ograniczymy się z utożsamieniem jej z akulturacją i adaptacją na język oraz wyobraźnię odbiorcy.

rozytności, swobodniejszym stosunkiem do literalności<sup>2</sup> mogli wprowadzać do tekstu własne korekty, o ile nie naruszały one właściwej treści tekstu świętego. Dobrym przykładem takich zmian są te passusy biblijne, które nawiązują do życia codziennego i kultury materialnej. Nie każdy bowiem tłumacz, który był Żydem z diaspory, musiał dobrze orientować się w realiach życia swoich palestyńskich współwyznawców, szczególnie że – biorąc pod uwagę choćby *testimonium* Filona Aleksandryjskiego – mieszkańcy diaspory nieczęsto pielgrzymowali do Jerozolimy.

Obiecującym materiałem do przeprowadzenia analizy jest bogaty w detale opis strojów symbolizujących konsumpcjonizm, przepych oraz bogactwo<sup>3</sup>, z jakim obnosiły się mieszkanki Jerozolimy (Iz 3, 16-24)<sup>4</sup>. Interpretacja tego tekstu powinna pozwolić na wyciągnięcie jednoznacznych wniosków i odpowiedzieć na pytanie, czy za różnicami pomiędzy wersjami hebrajską i grecką stoi hebrajska *Vorlage*, czy też zmiany te są wynikiem obranej przez tłumacza strategii translatorskiej lub rodzajem akulturacji tekstu świętego. By właściwie odpowiedzieć na tak postawiony problem, należy w pierwszej kolejności zapytać o pochodzenie i czas powstania Księgi Izajasza z LXX. W świadomości egzegetów wciąż pokutuje bowiem nieświadomiona ufność co do prawdziwo-

---

<sup>2</sup> Można przytoczyć choćby słynny przykład z Cycerona, który podjął się przekładu na łacinę mów Demostenesa i Ajschynesa, mocno ingerując w ich styl. Swoje stanowisko wyjaśnił w dziełku *De optimo genere oratorum*. Zob. B.G. WRIGHT III, *Access to the Source: Cicero, Ben Sira, The Septuagint and Their Audiences*, Leiden–Boston 2008, s. 252nn; zwięźle zagadnienie przekładu w świecie hellenistycznym omawia również Ronald L. TROXEL w *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah* (Leiden–Boston 2008, s. 56–59), zauważając przy tym, że tzw. ekwiwalencja dynamiczna nie musiała wpływać z pragnienia jak najprecyzyjniejszego oddania treści przekładanego tekstu, ale mogła być efektem braków tłumacza w języku docelowym, które – gdyby tłumaczył tekst dosłownie – prowadzić by mogły do zafalszowania przesłania.

<sup>3</sup> Takimi słowy określa ów opis kobiecych ozdób Blenkinsopp w swoim komentarzu, odwołując się przy tym do Am 4, 1-3. Zaznacza, że mamy do czynienia z toposem obecnym w pouczeniach moralnych na całym Bliskim Wschodzie (Prz 23, 4-5; Am 6, 4-7). J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 19, New York–London–Toronto 2000, s. 201; Joseph A. Alexander uznał nawet, że owe kobiece bogactwa postrzegać należy jako źródło wspomnianego wcześniej nieładu społecznego. J.A. ALEXANDER, *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Grand Rapids 1953, s. 116–117.

<sup>4</sup> Nie sposób nie wspomnieć, że podobnego porównania słownictwa greckiego i hebrajskiego w passusie dotyczącym wyglądu Cór Syjońskich dokonał również Michaël N. VAN DER MEER w swoim artykule *Trendy translations in the Septuagint of Isaiah: a study of the vocabulary of the Greek Isaiah 3:18-23 in the light of contemporary sources* (w: *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten: internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 20.–23. Juli 2006, Tübingen 2008, s. 581–596). Tekst tego holenderskiego badacza stanie się dla mnie punktem odniesienia oraz polemiki.

ści legendy z *Listu Arysteasza*, która początki LXX wiąże z Aleksandrią. Dalej, należy porównać leksykę wersji hebrajskiej (nie tylko w wersji TM, ale także z Qumran) z grecką oraz wskazać terminologiczne różnice. W końcu trzeba omówić ewentualne za i przeciw odmiennej *Vorlage* lub – co bardziej prawdopodobne w tym wypadku – strategię przekładu obroną przez tłumacza.

## Księga Izajasza w LXX

Wilson de Angelo Cunha we wstępie do swojej monografii poświęconej LXX Is 24:1-26:6 prezentuje całą historię badań nad Księgą Izajasza w wersji LXX – począwszy od wadliwych tez Antona Scholtza, który silnie optował za odmienną *Vorlage*, tworząc własne lekcje hebrajskie stojące, według niego, za błędnymi odczytaniem tłumacza, przez Ersta Liebmana, Alfreda Zillessena, Richarda R. Ottleya, Johanna Fishera, Josepha Zieglera, Karla F. Eulera, Isaca L. Seeligmanna, Leonarda H. Brockingtona, Jeana Coste'a, J.C.M. das Nevesa, Frederica Raurella, Johna W. Olleya, Arie van der Kooija, Jeana Koeniga, po obecny stan badań, reprezentowany przez Ronalda L. Troxela<sup>5</sup>, z jego polemiczną względem van der Kooija pracą, oraz przez samego de Angelo Cunha.

U Troxela odnaleźć można wiele bardzo kuszących, choć wadliwych metodologicznie sugestii co do czasu powstania LXX Iz oraz odnośnie do autora przekładu. Co do pierwszego, sugeruje on, że kluczem miałyby być Iz 33, 18, gdzie autor zadaje pytanie: „Gdzie są znający pismo (*grammatikoi*)? Gdzie są członkowie rady? Gdzie jest rachmistrz, który liczy dorastających?”. Owych *γραμματικοί* Troxel utożsamia z literatami z aleksandryjskiego Muzejonu, a całe zdanie widzi w kontekście wydalenia ich z Aleksandrii przez Euergetesa II ok. 145 r. przed Chr.<sup>6</sup> Albert Pietersma punktuje jednak, że Troxel całkowicie ignoruje kontekst literacki tego wersu, na którym buduje własne dowodzenie. Nie można bowiem utożsamiać tłumacza z *grammatikoi*, ponieważ przekład nie był jednym z gatunków literackich uprawianych przez pracowników Muzeum<sup>7</sup>. Choć wizja Troxela spotkała się z krytyką i wieloma metodologicznymi zarzutami, ten sam czas powstania sugeruje van der Kooij. Wnioski swoje wyciąga jednak na podstawie Iz 23, który powstał w bardzo konkretnym kontekście: zniszczenia Kartaginy w 146 r. przed Chr., partyjskiej inwazji na Babilonię, co

<sup>5</sup> Nie można wspomnianych wyżej nazwisk pominąć, gdy mowa o badaniach nad LXX Iz. Streszczenie wyników wypracowanych przez wspomnianych badaczy od XIX do XXI w. odnaleźć można we wstępie książki Angelo Cunha. Zob. W. DE ANGELO CUNHA, *LXX Isaiah 24:1–26:6 as Interpretation and Translation. A Methodological Discussion*, Septuagint and Cognate Studies 62, Atlanta 2014, s. 1–32.

<sup>6</sup> R.L. TROXEL, *LXX-Isaiah as Translation...*, s. 22.

<sup>7</sup> A. PIETERSMA, *A Panel Presentation on Ronald Troxel's LXX-Isaiah*, [w:] [http://homes.chass.utoronto.ca/~pietersm/Troxel'sLXX-Isaiah\(2008\).pdf](http://homes.chass.utoronto.ca/~pietersm/Troxel'sLXX-Isaiah(2008).pdf), s. 2 (dostęp: 12.12.2017); W. DE ANGELO CUNHA, dz. cyt., s. 29.

miało być zapowiedzią rychłego upadku Imperium Seleucydów oraz wpływu Tyru na hellenizację Jerozolimy i świątyni<sup>8</sup>. Nie podlega zatem dyskusji, że LXX Iz powstaje ok. 140 r. przed Chr. Pozostaje jednak pytanie, gdzie zrodziła się ta księga. Badacze nie mają wielkich wątpliwości co do jej aleksandryjskiej proveniencji, jednak kwestia, „co to znaczy, że tłumacz był Aleksandryjczykiem”, pozostaje nierozstrzygnięta<sup>9</sup>.

## Terminologia grecka i hebrajska w Iz 3, 16-24

Nie trzeba dogłębnie omawianych tekstów studiować, by stwierdzić odrębność wersji Iz 3, 16-24 w LXX i TM. Pytanie brzmi jednak – skąd ona się wzięła? Co leży u jej podstaw? Czy trzeba uzasadniać tę odmienną tekstem stojącym u podstaw LXX<sup>10</sup>, czy raczej inwencją tłumacza? Odpowiedź na te pytania wymaga analizy słownictwa dla obu wersji językowych:

BH	Przekład	LXX	Przekład	Sigla
– <i>t<sup>s</sup>akasnāh</i> (od <i>'ks</i> )	– brząkałka	– <i>chitōn</i>	– długa szata	3, 16-17
– <i>tip'eret</i> <i>hā'ākāsīm</i> – <i>š<sup>s</sup>bīsīm</i> – <i>śahārōnīm</i>	– bransoletka na kostkę – amulet w kształcie słońca – ozdoba w kształcie księżycy	– <i>himatismos</i> – <i>emplokion</i> – <i>kosymbos</i> – <i>mēniskos</i>	– drogocenna szata – plecionka – złota? – siatka na włosy – nakrycie głowy, diadem, nimb	3, 18
– <i>n<sup>s</sup>tīpôt</i> – <i>śērôt</i> – <i>rā'ālôt</i>	– kolczyki – bransolety – welony lub koraliki	– <i>kathema</i> – <i>kosmos</i>	– naszyjnik – ozdoby	3, 19

<sup>8</sup> A. VAN DER KOOIJ, *The Oracle of Tyre. The Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision*, Vetus Testamentum Supplements 71, Leiden–Boston–Köln 1998, s. 109.

<sup>9</sup> W. DE ANGELO CUNHA, dz. cyt., s. 27; R.L. TROXEL, *LXX-Isaiah as Translation...*, s. 20–24.

<sup>10</sup> Jeżeli mówimy o *Vorlage*, rodzi się również pytanie, z którą tradycją należałoby je łączyć. Emmanuel Tov w swoich krytycznych badaniach ujawnia istnienie na terenie Palestyny dwóch tradycji – qumrańskiej oraz proto-masoreckiej. Czy można wiązać *Vorlage* LXX z którąś z nich? Czy w czasach różnorodności tekstualnej, którą ów krytyk tekstu datuje na lata 300 przed Chr.–100 po Chr., należy uznać tradycję LXX za odmienną od dwóch wspomnianych? Odpowiedź na te pytania jest przedmiotem wciąż trwających studiów nad LXX i implikowaną przez nią hebrajską tradycją tekstualną.

<ul style="list-style-type: none"> <li>– <i>p'ērīm</i></li> <li>– <i>š'ādôt</i></li> <li>– <i>qiššurīm</i></li> <li>– <i>bāttê han-</i> <i>nepes̄</i></li> <li>– <i>lahāšīm</i> (od <i>lahas̄</i>)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– diadem/wieniec</li> <li>– bransoletki na kostkę</li> <li>– wstążki</li> <li>– flakoniki z perfumami</li> <li>– amulety?</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– <i>synthesis tou kosmou tēs doksēs</i></li> <li>– <i>chlidōn</i></li> <li>– <i>pselion</i></li> <li>– <i>emplokion</i></li> <li>– <i>perideksion</i></li> <li>– <i>daktylios</i></li> <li>– <i>enōtion</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– zestaw ozdób podkreślających status</li> <li>– bransoleta</li> <li>– spirala na ramię</li> <li>– plecionka do włosów</li> <li>– bransoleta na prawe ramię</li> <li>– sygnety</li> <li>– kolczyki</li> </ul>	3, 20
<ul style="list-style-type: none"> <li>– <i>tabā'ôt</i></li> <li>– <i>nizmê</i></li> <li>– <i>hā'āp</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– sygnety</li> <li>– kolczyki do nosa</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– <i>periporfyra</i></li> <li>– <i>mesoporfyra</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– szata bramowana purpurą</li> <li>– szata podwójnie barwiona purpurą</li> </ul>	3, 21
<ul style="list-style-type: none"> <li>– <i>mahālāšôt</i></li> <li>– <i>ma'ātāpôt</i></li> <li>– <i>miṭpāḥôt</i></li> <li>– <i>ḥārīṭīm</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– biała/droga szata</li> <li>– narzutka</li> <li>– szal</li> <li>– torebka</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– <i>epiblēmata kata tēn oikian</i></li> <li>– <i>diafanē lakōnika</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– podomka?</li> <li>– nakrycie domowe?</li> <li>– makata?</li> <li>– transparentna szata lakońska</li> </ul>	3, 22
<ul style="list-style-type: none"> <li>– <i>giljōnīm</i></li> <li>– <i>s' dīnīm</i></li> <li>– <i>š'nīpôt</i></li> <li>– <i>r' dīdīm</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– cienka szata</li> <li>– bielizna</li> <li>– zawój/turban</li> <li>– lekki płaszcz</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– <i>byssina</i></li> <li>– <i>hyakinthina</i></li> <li>– <i>kokkina</i></li> <li>– <i>byssos syn chrisiō(i) kai huakinthō(i)</i></li> <li>– <i>theristra kata-klita</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– cienki len</li> <li>– błękit</li> <li>– szkarłat</li> <li>– len przeplatany złotem i błękit</li> <li>– luksusowy szal</li> </ul>	3, 23
<ul style="list-style-type: none"> <li>– <i>bōšem</i></li> <li>– <i>ḥāgōrah</i></li> <li>– <i>ma'āsheh miqšeh</i></li> <li>– <i>p'tīgīl</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– wonny balsam</li> <li>– opaska na biodra</li> <li>– upięte włosy</li> <li>– wykwintna odzież</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– <i>osmē</i></li> <li>– <i>dzōnē</i></li> <li>– <i>kosmos tēs kefalēs tou chrysiou</i></li> <li>– <i>chitōn meso-porfyros</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– perfumy</li> <li>– pasek</li> <li>– ozdoby złote na głowę</li> <li>– chiton podwójnie barwiony purpurą</li> </ul>	3, 24

## Opis Córek Syjońskich w BH

Przed przystąpieniem do analizy leksyki, warto przyjrzeć się kontekstowi, by odpowiedzieć na pytania, kogo wyobrażają opisywane przez Izajasza jerozolimki i skąd bierze się bogactwo ich strojów. Kluczowy wydaje się w. 12, w którym autor wspomina o uciemieniu ludu, który rządony jest przez „kobiety”<sup>11</sup>. Płeć niewieścia symbolizuje w tym kontekście małostkowość i głupotę przywódców<sup>12</sup>, którzy swoje bogactwa gromadzą kosztem biednych. Mówiąc wprost, uznani zostali za nieudaczników, co tym samym odróżnia TM od wymowy LXX. Izajasz krytykuje elity (choć nie tylko) z czasów rządów Ozjasza-Jeroboama II za ich niemoralne prowadzenie się i rozrzutność (por. z 32, 8-13). Zdaniem proroka powszechny dobrobyt przytępił instynkt samozachowawczy Judejczyków, którzy nie są świadomi grożącego im sądu (2, 6-22). Izajasz pragnie nawrócenia Judejczyków – chce, by zdali się na Jahwe<sup>13</sup>.

Opis Córek Syjońskich dowodzi wielkiego kunsztu Izajasza, który przywołuje więcej niż tuzin *hapax legomena* w ww. 16–23. Ów kunszt nie sprzyja jednak interpretacji poszczególnych terminów, tym bardziej gdy brakuje ikonografii – Izraelici nie sporządzali wizerunków, hołdując zasadzie zapisanej w Wj 20, 4<sup>14</sup>. Swój katalog słów unikalnych otwiera imiesłowem *m<sup>3</sup>śaaq<sup>3</sup>rôt* urobionym od rdzenia *śqr*. Choć sam rdzeń niekoniecznie implikuje uwodzicielskie zabiegi kobiet, imiesłów zwykło tłumaczyć się jednoznacznie jako „mieć uwodzicielskie spojrzenie” czy też „puszczać oko” wedle Geseniusa (podobnie Ibn Ezra na podstawie *Gen. Rabba* 18), a według Gradwohla nawet – „malować oczy na czerwony kolor” oraz, ogólnie, „stosować makijaż” (co potwierdzają Raszi i *b.Shabb.* 62b)<sup>15</sup>. Co ciekawe, Blenkinsopp zauważa, że w. 16 przybiera formę mowy niezależnej, podczas gdy pozostała wypowiedź jest odmienna syntaktycznie, w związku z czym uznać ją można za dzieło interpolatora<sup>16</sup>. Czyżby w tym miejscu mógł znajdować się inny opis hebrajski, który można by uznać

<sup>11</sup> Co ciekawe, tłumacze BP i BŚP nie uwzględnili rzeczownika ׁׁׁׁ, decydując się, przypuszczalnie pod wpływem LXX, na ekwiwalenty „krętacze” i „bankierzy”. Swój wybór pozostawiają bez komentarza.

<sup>12</sup> R.L. TROXEL, *Economic Plunder as a Leitmotif in LXX-Isaiah*, „Filologia Neotestamentaria” 83 (2002), nr 3, s. 377.

<sup>13</sup> T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza* 1-12, NKBST 22/1, Częstochowa 2010, s. 39–42.

<sup>14</sup> Brzegowy wskazuje tu na stelę Sennaheryba, przedstawiającą obrońców Lachisz, a wśród nich kobiety judzkie okryte długimi płaszczami, które mogły zarzucać na głowę (ANEP 373). T. BRZEGOWY, dz. cyt., s. 255.

<sup>15</sup> L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, tłum. zbiorowe, red. nauk. wyd. pol. P. DEC, Warszawa 2013, s. 370–371; J. BLENKINSOPP, dz. cyt., s. 201; zob. H.G.M. WILLIAMSON, *Isaiah 1-27*, t. 1: *Isaiah 1-5*, A Critical and Exegetical Commentary, London–New York 2006, s. 274.

<sup>16</sup> Blenkinsopp uznaje go za „well-informed but obsessive interpolator”. TENŹE, dz. cyt., s. 201.

za *Vorlage* tekstu LXX? Jakkolwiek by było, warto w pierwszej kolejności przeanalizować terminologię, abstrahując od powyższych problemów.

Pierwszym z terminów nawiązujących do wizerunku Cór Syjońskich jest hebr. *ʿakasnāh* od rdzenia *ʿks*, tłumaczonego w *piel* jako „skakać, chodzić z brzękadełkami” (por. 11QPs<sup>a</sup>; 1QIsa<sup>a</sup>), „brzęczeć, dzwonić”. Termin ów obecny jest jeszcze tylko w Prz 7, 22, jednak tekst ten uchodzi za skażony<sup>17</sup>. Poprzedzenia terminu wyrażeniem *bʿraglēhem* w w. 16 oraz *constr. tipʿeret hāʿākāsīm* w w. 18 sprawiają, że identyfikacja wydaje się bezdyskusyjna<sup>18</sup>. Mamy do czynienia z ozdobą – *tipʿeret* – którą nosi się na nodze, czyli „bransoletką na kostkę”<sup>19</sup>, trudno natomiast uzasadnić, skąd tłumacze BP i BŚP wnioskowali o ozdobnych klamrach sandałów. Termin *tipʿeret* występuje w BH dość powszechnie – od Pięcioksięgu przez proroków większych po dzieło Kronikarza – leksykografowie nie sugerują jego niehebrajskiej proveniencji. Tłumaczy się go dość ogólnie poprzez „piękno” lub „ozdobę”. Platt sugeruje nawet, że mamy do czynienia z „insygniami zajmowanej pozycji/urzędu?”<sup>20</sup>, co jednak w zestawieniu *tipʿeret hāʿākāsīm* brzmi nienaturalnie, chyba że owe bransoletki wskazywać miały na status społeczny kobiet, sygnalizowany brzdąkaniem podczas chodzenia.

W w. 18 znajdujemy jeszcze dwa hebrajskie terminy – jeden *hapax legomenon*, *šʿbīšīm* oraz *śahārōnīm*. Pierwszy, uznawany za termin średniohebrajski, był pierwotnie uważany za rodzaj ozdoby do włosów (np. wg Geseniusa), jednak na podstawie ug. *šapšu* oznaczającego „słońce” uznano, że jest to przypuszczalnie „ozdobna tarcza słoneczna” lub „amulet w kształcie słonecznego dysku”<sup>21</sup>. Jak słusznie zauważa Williamson, zapożyczenie nazwy w wypadku ozdoby lub ornamentu nie powinno dziwić, ponieważ wraz z towarami handlarze niejednokrotnie przekazywali również ich nazwy<sup>22</sup>. Drugi z terminów, *śahārōnīm*, o niepewnej etymologii – dlatego Williamson również uważa go za zapożyczenie – wiąże się z rzeczownikiem *śahārōn* i żyd.-aram. *śahārāʿ*, oznaczającym „księżyc”<sup>23</sup>. Termin ten powiązany jest ze staroaram. *śhr* poświadczonym w inskrypcjach jako bóg słońca. Mamy zatem do czynienia z „ozdobą w kształcie księżycy/księżyców”.

<sup>17</sup> H.G.M. WILLIAMSON, dz. cyt., s. 278.

<sup>18</sup> Z tą bezdyskusyjnością próbował polemizować Driver, twierdząc, że autor nie przywołuje bransoletek, ale tylko uwodzicielski chód. G.R. DRIVER, *Hebrew Notes*, 241; zob. H.G.M. WILLIAMSON, dz. cyt., s. 275.

<sup>19</sup> Choć np. Elizabeth E. Platt *tipʿeret* uważa za „insygnia urzędu”. E.E. PLATT, *Jewelry of Bible Times and the Catalog of Isa 3:18-23. Part I*, Andrews University Seminary Studies 17 (1979), nr 2, 72.

<sup>20</sup> Tamże, s. 72.

<sup>21</sup> Tamże; L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, dz. cyt., t. 2, s. 403; zob. 1QIsa<sup>a</sup> i 4QIsa<sup>b</sup>.

<sup>22</sup> H.G.M. WILLIAMSON, dz. cyt., s. 279.

<sup>23</sup> Tamże; por. W. GESENIUS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, transl. E. ROBINSON, Boston–New York–Chicago 1906, s. 962.



Równie osobliwe terminy odnotowuje się w w. 19. Pierwszy z nich, *n<sup>n</sup>ṭpôt*, kojarzony jest zazwyczaj z kolczykami, również przez analogię z arab. *naṭafat*, choć precyzyjniejszym określeniem, przede wszystkim wedle Platt, są „zawieszki do uszu”. Williamson słusznie zauważa, że może to być interpretacja zbyt daleko posunięta, zważywszy na podstawowe znaczenie terminu związane ze „zwisaniem, opadaniem”. Wspomina przy tym na tak popularną i dobrze poświadczoną archeologicznie ozdobę, jak naszyjnik z półszlachetnych kamieni<sup>24</sup>. Kolejny, hebr. *šēr*, w wersji średniohebrajskiej *šēr* wywodzony jest od akad. *šawil/urum*, oznaczającego „kółko”, „kajdany”, „opaskę” lub „bransoletę”, która najlepiej przystaje do kontekstu. Nieco trudniejszym do identyfikacji jest znów średniohebrajski rzeczownik odczasownikowy *r<sup>n</sup>ālāh*, wywodzony od czasownika *r<sup>n</sup>l*, który oznacza drganie lub zwisanie. Uważa się, że czasownik ów implikuje ruch tkaniny, a dokładniej welonu, z którym utożsamia się rzeczownik<sup>25</sup>. Niesłuszne wydaje się rozwiązanie Platt, która identyfikuje rzeczownik jako koraliki<sup>26</sup>, które również mogą zwisać i drgać, co Williams ironicznie wyjaśnia nader wielkim upodobaniem badaczki do biżuterii. Skoro jednak kolejne przedmioty są jakimiś okryciami, ozdobami głowy, wówczas „welon”: wydaje się najbardziej adekwatnym wyjaśnieniem<sup>27</sup>.

Również w w. 20 odnaleźć można kilka osobliwych, choć poświadczonych w innych księgach terminów. Pierwszy z rzeczowników należy do popularnych, obficie poświadczonych w TM terminów. Mowa o *p<sup>e</sup>ēr* – tłumaczonym jako „diadem”, wywodzący się od egip. *pjr*. Choć, jak sugeruje Platt, można go rozumieć jako „wieniec”, przypuszczalnie złoty, leksykografowie uznają go za „chustę na głowę” lub „turban”, choć w wypadku stroju kobiecego to pierwsze wydaje się bardziej prawdopodobne. Dalej pojawia się poświadczona trzy razy, znów średniohebr. *š<sup>e</sup>ādāh*, utożsamiana przez tłumaczy z „łańcuszkiem u nóg” lub „wstążkami”, która również może oznaczać popularną w świecie starożytnym „naramiennicę”. Implikacje czasownika *š<sup>d</sup>*, rozumianego jako „chodzenie” lub „wspinaczka”, wydają się sugerować, że jest to biżuteria zdobiąca raczej dolne kończyny – być może kostkę lub stopę. Natomiast *qiššurim* obecny jest jeszcze tylko u Jr 2, 32, gdzie tłumaczony jest poprzez „wstążki”, co popiera również Platt, a o czym wnioskuje się znów *per analogiam* z czasownikiem *qšr* – „łączyć”, „wiązać”<sup>28</sup>. Ciekawym konstruktem jest natomiast *bāttē hanne-*

<sup>24</sup> Zauważa jednak, że ów naszyjnik musiał w jakiś sposób odróżniać się od poprzednich dwóch, skoro nie znalazł się w koniunkcji z poprzednimi ozdobami (która jest już jednak obecna w 1QIsa<sup>a</sup>). Być może, jak twierdzi, jest to wynik błędu, bądź też rzeczywiście należy szukać, wobec mnogości wymienionych już naszyjników, innych wiszących ozdób, z których kolczyki wydają się w tym kontekście najbardziej adekwatne. H.G.M. WILLIAMSON, dz. cyt., s. 279.

<sup>25</sup> L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, t. 2, dz. cyt., s. 301–302.

<sup>26</sup> E.E. PLATT, *Jewelry of Bible Times* (1), 72.

<sup>27</sup> H.G.M. WILLIAMSON, dz. cyt., s. 280.

<sup>28</sup> L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, t. 2, dz. cyt., s. 211.

*peš* – którego dosłowne znaczenie „domy oddechu/duszy” może wydawać się kuriozalne. Gdy jednak zwrócimy uwagę na liczne implikacje związane ze znaczeniem rzeczownika *nepesš*, który może być również tłumaczony jako „szyja” lub „tchnięcie”, nietrudno skojarzyć, że mamy do czynienia z flakonikami na perfumy aplikowane przypuszczalnie na szyję właśnie. Ostatni w tym wersie *laḥaš*, na podstawie innych fragmentów związanych z czarami, wyszeptywaniem zaklęć i czarownikami (Ps 58, 6; Koh 10, 11; Jr 8, 17; Iz 3, 3), kojarzy się z „amuletem”, który wszak również mógł być elementem ozdobnym.

Terminy z w. 21 należą tym razem do bezdyskusyjnych i jednoznacznych. Bez wątpienia bowiem *ṭabaʿat* oznacza „pierścień” lub „sygnet”, a *nizmê hāʿāp* okrągłe kolczyki do nosa, popularne w starożytności wśród bliskowschodnich kobiet.

Wykaz w w. 22 z biżuteryjnego zmienia się w tekstylny. W pierwszej kolejności autor przywołuje *maḥālāšôt*, przypuszczalnie – na podstawie Za 3,4 – rodzaj odświętnego stroju, droga szata. Sam termin, poświadczony wyłącznie w tych dwóch momentach, jest prawdopodobnie proveniencji akadyjskiej – od *ḥalašu* – i wskazuje na „białą szatę”<sup>29</sup>, przypuszczalnie z wysokogatunkowego lnu. Druga w kolejności jest *maʿātepet* – Izajaszowy *hapax legomenon* – przez tłumaczy utożsamiana z „narzutkami” i „zwiewnymi tunikami”. Choć to drugie nie znajduje uzasadnienia, pierwsze wydaje się rozsądne, wnioskując na podstawie czasownika *ʿth*, który oznacza „okrywać”, „owijać”<sup>30</sup>. Następna w kolejności jest *mitpaḥat* – tłumaczona jako „szal”<sup>31</sup>, choć Platt woli widzieć w niej kolejny rodzaj peleryny lub narzutki<sup>32</sup>. Ostatni w w. 22 *ḥārīt* obecny jest jeszcze tylko w 2 Krl 5, 23, który przybliży znaczenie słowa. Do dwóch *ḥārītīm* spakowano tam bowiem dwa talenty srebra. Trudno jednak sobie wyobrazić, by chodziło o zwykłe wory, które w kontekście Izajaszowym odbiegałyby od wytworności pozostałych obiektów. Skoro jednak przedmiot ów służy do pakowania rzeczy, musimy mieć do czynienia z damską torebką<sup>33</sup>.

Interesującą terminologię odnotowuje się również w w. 23, rozpoczynającym się kolejnym z Izajaszowych *hapax legomena*. Mowa o *gillājôn*, odnotowanym także w Iz 8, 1, gdzie oznaczać może tabliczkę lub papirus, który pokrywano pismem za pomocą rylca/stylusa – *ḥeret*. Co ma jednak ta wizja wspólnego ze zbytkiem? Termin *gillājôn* tradycyjnie rozumiany jest jako lustro (za Vulg. *speculum*), choć może również wskazywać na odzienie z papirusu, które jednak nie należało do wytwornych. Wnioskując z kontekstu, w którym wyliczane są wyłącznie tekstylia, podążę za Platt, która decyduje się na „cienką

<sup>29</sup> Tamże, t. 1, s. 536.

<sup>30</sup> Koehler i Platt są co do tego zgodni. Zob. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, t. 1, dz. cyt., s. 575, 760; E.E. PLATT, *Jewelry of Bible Times* (1), s. 72.

<sup>31</sup> L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, t. 1, dz. cyt., s. 540.

<sup>32</sup> E.E. PLATT, *Jewelry of Bible Times* (1), s. 72.

<sup>33</sup> Uwzględniając, że najlżejszy talent (attycki) ważył 26 kg, trochę osobliwa wydaje się adnotacja Koehlera, który proponuje tuż przy *siglum* z 2 Krl przekład „portmonetka”. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, t. 1, dz. cyt., s. 335.

odzież”<sup>34</sup>, co może być implikowane przez doskonałość i gładkość produkowanych przez Egipcjan kart papirusowych. Hebr. *sādîn* też nie należy do popularnych (poświadczony czterokrotnie w BH). Wnioskując z kontekstów (m.in. Sdz 14, 12.14), oznacza cienką, wysokogatunkową odzież lnianą (BŚP, BT), choć tłumacze sięgają również po „koszulki” (BŚP). Sugeruje się również, że ów rzeczownik oznaczać może „bieliznę”. Dziwi także identyfikacja Platt, która utożsamia ów termin z „pasek wojownika”. Pomimo różnorodnych identyfikacji najlepiej poprzestać jednak na „cienkiej odzieży” lub sugerowanej „bieliznie”<sup>35</sup>. Termin *šānîp* również nie należy do popularnych (poświadczony pięciokrotnie w BH), choć z łatwością na podstawie Za 3, 5 uznać można, że mamy do czynienia z tekstylnym zawojem lub turbanem, którym okrywano głowę<sup>36</sup>. Co ciekawe, jest on ozdobą uniwersalną, noszoną przez kobiety i mężczyzn, co nie dziwi, zważywszy na pustynny klimat. Kolejny z terminów – *ʿdîd* – pojawia się także w Pnp 5, 7. Znów drugi z fragmentów pomaga w identyfikacji. Autor pisze bowiem, że „*ʿdîd* mój zdarli ze mnie [Szulamitki] strażnicy murów” – co w tym kontekście sugeruje odzienie wierzchnie – lekki płaszcz, który kobieta narzuciła na siebie, gdy udawała się na poszukiwania ukochanego. Nie warto podążać zatem za sugestią słownika Koehlera, który choć wspomina o przywołanym znaczeniu, jednak za główne uznaje „szal”, „zawój”<sup>37</sup>, który jednak poprzedzony *šānîp* miałby wydzwięk pleonastyczny.

Ostatni z będących przedmiotem zainteresowania wersetów (w. 24) to szereg antytez, na podstawie których również można dać dość wierny wizerunek izraelskich kobiet. Autor przywołuje jeszcze dwa terminy, które opisują zbytek kobiecych szat i ozdób. Pozostawimy zatem *bōsem maq* – „wony balsam” oraz *miqšeh* – „upięte włosy” bez komentarza, zatrzymując się na dwóch jeszcze terminach: *hăgôrāh* oraz *pʿtîgîl*. Pierwszy z nich, *hăgôrāh*, tłumaczony jest zazwyczaj przez „pasek” (BT) lub „ozdobny pas” (BŚP, BP). Współcześni leksykografowie sugerują „przepaskę na biodra”, co wydaje się słuszne, choćby w nawiązaniu do pierwszego odzienia biblijnych Adama i Ewy (Rdz 3, 7). Przepaska ta musi w kontekście Izajaszowym być przedmiotem o wysokiej wartości, co może sugerować fragment sceny z Absalomem wiszącym na terebincie. Joab, jak wynika z opisu, chciał człowiekowi, który zabiłby Absaloma, podarować „dziesięć sztuk srebra i jeden pas – *hăgôrāh*” (2 Sm 18, 11). Wygląda więc na to, że musiał być to przedmiot pożądaný. Gdy mowa o *פְּתִיגִיל*, jest to Izajaszowy *hapax*, przekładany przez „wykwintną/wytworną szatę” (BT, BŚP, BP). Gdy mowa o identyfikacji, należałoby oddać głos współczesnym leksykografom, którzy uznają termin za zapożyczenie o nieznanym pochodzeniu<sup>38</sup>, oraz Hieronimowi z jego *fascia pectoralis*. Jeśli ufać temu drugiemu, rzeczywiście mamy

<sup>34</sup> E.E. PLATT, *Jewelry of Bible Times* (1), s. 72.

<sup>35</sup> Zob. tamże.

<sup>36</sup> L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM, t. 2, dz. cyt., s. 113.

<sup>37</sup> Tamże, s. 241.

<sup>38</sup> Tamże, s. 71.

do czynienia z „wykwintnymi szatami”, które w zestawieniu z antytetycznym *śaq* wydają się jedynym słusznym rozwiązaniem.

Jak zatem prezentują się kobiety w wizji hebrajskiego Izajasza?

w. 16 i 18 – chcąc podkreślić własne bogactwo, nosiły na kostkach ozdobne bransoletki, które brzdąkały przy każdym kroku;

– ozdabiały się biżuterią/amuletami w kształcie tarczy słonecznej oraz księżycy – być może wisiorami o takich kształtach;

w. 19 – nosiły zawieszki na uszach – bądź nausznicę, bądź wiszące kolczyki; na szyi miały przypuszczalnie złote obroże lub naszyjniki oraz długie koraliki;

w. 20 – na głowę zakładały złote diademy lub wieńce, na ręce naramiennice (może wężowe?) oraz, znów, jakąś biżuterię, wstążki na stopy; nie ruszały się z domu bez flakoników z perfumami oraz bez kolejnej porcji amuletów;

w. 21 – ich palce zdobiły pierścienie, a ich twarze okrągłe kolczyki do nosa;

w. 22 – gdy zaś mowa o szatach – ubierały się tylko w te szykowne, najlepiej białe i nieco transparentne, na wszelki wypadek okrywały się narzutkami, nosiły również zwiewne szale oraz, niezbędny element stroju każdej wytwornej kobiety – torebki;

w. 23 – zapewne w torebkach miały lusterka, a pod swoimi przeźroczytymi szatami nosiły bieliznę. Na wszystko narzucały cienkie płaszczyki, a na głowie upinały zawój;

s. 24 – w ciało wcierały wonne balsamy, ich włosy były upięte, a swoje wykwintne szaty przepasywały ozdobnymi paskami.

## Wygląd Córek Syjońskich wedle LXX

Przed analizą zawartego w opisie słownictwa warto spojrzeć na kontekst poprzedzający, który zarysowuje tłumacz, a który różni się od tekstu hebrajskiego. Fragment Iz 3, 12-15 silnie kontrastuje z opisem wyglądu jerozolimskich kobiet i uwypukla problem różnic społecznych. Tłumacz wzmiankuje działalność *praktores* – windykatorów, którzy bogacili się na okradaniu najuboższych<sup>39</sup>, oraz *apaitountes* – poborców podatkowych. Tłumacz grecki, nawiązując do hellenistycznego systemu podatkowego, zmienia wydźwięk całej jednostki (włączając w nią Iz 3, 16-24), odmalowuje obraz przywódców – niemających nic wspólnego z małostkowymi liderami z TM – którzy są winni nakładania zawyżonych podatków<sup>40</sup>. Córki Syjońskie są niejako metaforyczną wizją owych zdzierców lub, dosłowniej, wizją klas wyższych, które wzbogaciły się na niedoli ubogich.

Gdy mowa o analizie leksyki, nie należy jej rozumieć w oderwaniu od bezpośredniego kontekstu księgi – tym razem w wersji greckiej. Okazuje się, że

<sup>39</sup> Funkcja ta poświadczona jest w egipskich dokumentach papirusowych z Aleksandrii, Arsinoe, Oxyrynchos i in. W czasach ptolemejskich *praktores* zajmowali się ściąganiem grzywn i płatności. R.L. TROXEL, *Economic Plunder...*, s. 376.

<sup>40</sup> Tamże, s. 377.

badania tekstu biblijnego w jego bezpośrednim kontekście kulturowym – a więc na podstawie współczesnych tekstowi źródeł – wciąż należą do rzadkości<sup>41</sup>. Jak zauważa van der Meer, leksyka greckiego Izajasza, mimo wątpliwości niektórych krytyków tekstu<sup>42</sup>, przystaje do Aleksandrii i jest typem przekładu wolnego, nieprzywiązyującego wielkiej wagi do wiernego oddania tekstu oryginału<sup>43</sup>. Dowodem na słuszność racji o egipskiej proveniencji Iz 3, 18-20 mogą być listy tych samych i niemal w tym samym porządku rozpisanych dóbr luksusowych z Pięcioksięgu (Wj 35, 22; Lb 32, 50) oraz Księgi Sędziów (Sdz 8, 26)<sup>44</sup>. Niemniej, skoro nie ma wątpliwości co do egipskiego pochodzenia greckiej Tory, trudno przy tak wyraźnych paralelach polemizować z egipskim pochodzeniem Izajasza.

Jakie zatem paralele można dostrzec pomiędzy księgą LXX a współczesnymi jej tekstami dokumentarnymi? Van der Meer za punkt wyjścia obiera spostrzeżenie Arie van der Kooija, że „w opisie Izajasza zauważa się wyraźne rozróżnienie pomiędzy biżuterią (w. 18–20) i strojami (21–23)”, o których wspomina w odwrotnej kolejności w. 18 – *tou chimatismou* (dosł. szaty) *autōn kai tous kosmous* (dosł. ozdób) *autōn*<sup>45</sup>. Taki podział dóbr znajduje swoje odzwierciedlenie w egipskich kontraktach małżeńskich, np. P.Eleph.1 z 310 r. przed Chr. i P Kron.50 z 138 r. przed Chr. Trudno jednak uznać ów argument za wystarczająco przekonujący, skoro taka sama kolejność zachowana jest w TM<sup>46</sup>.

Co do terminologii, już w w. 16 dostrzec można element ciekawy, którym są chitony, które kobiety „ciągną za sobą” (*syrouσαι tous chitōnas*). Musiały to być długie szaty, opadające na ziemię, a nawet tworzące rodzaj trenu. Co ciekawe, taka zbitka słów pojawia się jeszcze tylko u Teokryta (*Idyll.* 2,73), a na-

<sup>41</sup> Ponadto nie należy poprzestawać na jednorazowych analizach, ponieważ liczba znajdujących/publikowanych dokumentów nieustannie rośnie. M.N. VAN DER MEER, dz. cyt., s. 583.

<sup>42</sup> Sięgają one już początków XX w. Zob. J. ZIEGLER, zawarte w pracy *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, Alttestamentliche Abhandlungen 12/3, Münster 1934.

<sup>43</sup> M.N. VAN DER MEER, dz. cyt., s. 582–583; jest to wyraźny sygnał, że już na tym etapie podejrzewać możemy tłumaczy o, rzecz jasna, nieuświadomione posługiwanie się techniką przypominającą „ekwiwalencję dynamiczną”, czy też zwyczajną akulturację, jak wg A. VAN DER KOOIJA, *Interpretation of the Book of Isaiah in the Septuagint and in other Ancient Versions*, [w:] *‘As Those Who are Taught’*. *The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, red. C.M. MCGINNIS, P.K. TULL, SBL Symposium Series 27, Atlanta 2006, s. 53, 68.

<sup>44</sup> Meer zwraca tu uwagę na konteksty wspomnianych fragmentów. Tekst z Księgi Liczb wymienia luksusowe przedmioty pośród łupów zdobytych na Madianitach, Księga Wyjścia w kontekście budowy sanktuarium. M.N. VAN DER MEER, dz. cyt., s. 587–588; Księga Sędziów wśród łupów zdobytych w starciach z Izmaelitami. Najwyraźniejszy staje się kontrast pomiędzy bogactwem Jerozolimek a szczodrością kobiet hebrajskich, które swoją majątność poświęciły sprawie wzniesienia przybytku dla JHWH.

<sup>45</sup> M.N. VAN DER MEER, dz. cyt., s. 588; zob. A. VAN DER KOOIJ, *Interpretation...*, s. 52–53.

<sup>46</sup> Jeszcze jeden klucz dostrzega Mirjam van der Vorm-Croughs, która dzieli opis na elementy biżuteryjne, które zwisają, biżuterię w kształcie pierścienia oraz szaty. Zob. M. VAN DER VORM-CROUGHS, *The Old Greek of Isaiah: An Analysis of Its Pluses and Minuses*, *Septuagint and Cognate Studies* 61, Atlanta 2014, s. 255–256.

stępnie dopiero u Ojców Kościoła. Jest to o tyle warte podkreślenia, że Teokryt przebywał w Egipcie za panowania Ptolemeusza II Filadelfosa.

Równie ogólnym terminem jest ten, który otwiera katalog w w. 18, czyli ἱματισμός, który oznacza odzienie *in genere*. Dalej odnotowuje się rzeczownik *emplokia*, który obecny jest w ww. 18 i 20 – tyle że w liczbie pojedynczej. Z pewnością nie jest to odpowiednik hebr. „bransoletek na kostkę” czy „amuletów”, ale raczej coś tkanego, plecionego – od *plekō* – „pleść”, jak zauważa van der Meer. Termin ten pojawia się na ptolemejskiej liście ekskluzywnych dóbr, o które kobieta imieniem Tetos prosi swego ojca. Dokument ów (BGU VI 1300) datuje się na lata 210–193 przed Chr. Oprócz wspomnianego przedmiotu kobieta prosi również o tkaniny purpurowe, lniane, szkarłatne, pierścienie, grzebienie, a nawet szafę z lustrem. Van der Meer sugeruje, że zarówno w tekście papirusowym, jak i u greckiego Izajasza *emplokion* musi być czymś więcej niż spinka do włosów – był raczej rodzajem złotej ozdoby wplatanej we włosy<sup>47</sup>, co wydaje się logiczniejsze, gdy zestawimy ją z kolejnym terminem, *kosymbos*, oznaczającym „siatkę na włosy”. Intrygujące jest także wyrażenie *synthesis tou kosmou tēs doksēs*. O ile wiadomo, że z największym prawdopodobieństwem wyrażenie to dotyczy zestawu ozdób (por. SB 8 9834b, 2), jak ma się do tego *doksa*? Być może podkreślać ma ona fantazyjność kształtów tych ozdób, choć bardziej prawdopodobne wydaje się rozumienie jej w kategoriach „dobrego imienia” lub „sławy”<sup>48</sup> – z których każde implikuje wysoką godność noszącej je osoby. Skoro więc zestaw ozdób podkreślać miał status społeczny, możemy mniemać, że wszystkie one wykonane były ze złota i drogocennych kamieni.

Za intrygujący przedmiot badacz uważa również wspomniane w Iz 3, 23 θέριστρα κατάκλιτα, a zwłaszcza przymiotnik *kataklitos* (od *kataklinō* – „kłaść się, układać do snu”) stanowiący *hapax legomenon* w całym greckim piśmiennictwie. Tłumaczy się go jako coś „spływającego w dół” czy „zwiewnego”. Natomiast *theristrion* – obficie poświadczony w świadectwach greckich – oznaczać ma „sierp” lub, wedle niektórych leksykografów, „welon”, będący odpowiednikiem hebr. *r'dîd*. Co jednak znaczy ta zbitka? Jak zauważa van der Meer, badacze mają z nią niemały problem. Sugerowano, że chodzi o „lekkie narzuty na łożę” – choć trudno wyobrazić sobie jerozolimskie kobiety paradujące z tym podobnymi narzutami po mieście – „lekkie płaszcze na lato” czy też „szal na głowę”, który do krytyki Izajaszowej również nie przystaje jako ele-

<sup>47</sup> Wnioskować o tym można, biorąc pod uwagę również tekst z LXXWj 36, 22.24-25, gdzie opisuje się trudny do identyfikacji *logeion* Aarona, który zdobiony był plecionkami (*ergon emplekiou*). Van der Meer powołuje się również na identyfikację Bazylego z Cezarei (IV w.), z jego komentarza do Iz 1 – 16, słownik Hezychiusza z Aleksandrii (V/VI w.) oraz portrety mumiove z hellenistycznego Egiptu. M.N. VAN DER MEER, dz. cyt., s. 590. Van der Vorm-Croughs dodaje, że ozdoba ta miała prawdopodobnie kształt pierścienia oplatającego włosy. Tak, *The Old Greek of Isaiah*, s. 256.

<sup>48</sup> Zob. T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole 2009, s. 175.

ment implikujący skromność. Z pomocą przychodzą dokumenty papirusowe, w których  $\theta\epsilon\pi\sigma\tau\rho\nu$  pojawia się w opisie posagu (P.Petrie<sup>2</sup> I 13, 238–237 r. przed Chr.), z którego wynika, że jest więcej wart niż wspomniane tam biżuteria i szaty. Ponadto okazuje się, że nie jest to element wyłącznie kobiecej garderoby, ponieważ znajduje się go również w garderobach mężczyzn (w tym wypadku *theristron* jest „biały i wyprany”, P.Cair.Zen. I 59092 z ok. 257 r. przed Chr.)<sup>49</sup>. Tajemniczy *theristron* musi być zatem, sugeruje van der Meer, rodzajem czapki, czepku, szalem albo szalikiem. Być może był to szal transparentny, luksusowy, elegancko spływający z głowy<sup>50</sup>. W tym też kontekście interesujący wydaje się inny przedmiot, który bywa uważany za część domowego wyposażenia, nie zaś za ozdobę, np. przez Popowskiego, który identyfikuje *epiblēmata ta kata tēn oikian* z „makatami rozwieszanymi w domu” (w. 22). Niezwykle trafna w tym względzie – i, co ciekawe, przez autora niekomentowana – wydaje się znów intuicja van der Meera, który sięgając do etymologii słowa *epiblēmata* (od *epiballō* – „narzucać”) i dodając dosłowne tłumaczenie *kata tēn oikian* („wedle domu”) sugeruje, że w tym przedmiocie widzieć można rodzaj szala bądź narzutki noszonej w różnych Aleksandryjskich domach<sup>51</sup>. Co do pozostałych przedmiotów, które wspomniane zostały w greckim wykazie dóbr luksusowych, którymi posługiwały się Córki Syjońskie, wszystkie poświadczone zostały w greckich tekstach papirusowych rodem z hellenistycznego Egiptu, czy to w listach, czy w petycjach, czy w kontraktach, czy nawet w poręczeniach za więźniów<sup>52</sup>.

Jak więc wyglądały kobiety syjońskie w greckiej wersji Izajasza?

w. 17 – odziane były w chitony – rodzaj popularnego greckiego odzienia składającego się z dwóch prostokątnych tkanin, zszytych dłuższymi bokami i spinanych na ramionach fibulami;

w. 18 – ich szaty były drogocenne; jako ozdobę nosiły na głowie złote plecionki lub siatki na włosy oraz diademy lub inne ozdobne okrycia głowy;

w. 19 – szyje kobiet zdobiły naszyjniki i inne ozdoby;

w. 20 – nakładały na siebie różnorodne ozdoby, które podkreślały ich wysoki status społeczny – ciało zdobiły naramiennicami, bransoletami, pierścieniami i kolczykami;

w. 21 – kobiety syjońskie z pewnością należały do zamożnych, ponieważ w ich garderobie znajdowały się szaty bramowane najprawdziwszą purpurą, a nawet wyjątkowo drogie okrycia farbowane dwukrotnie;

w. 22 – nawet w domu kobiety nakrywały się eleganckimi szalami i nosiły chętnie transparentne suknie lakońskie;

<sup>49</sup> M.N. VAN DER MEER, dz. cyt., s. 593–594.

<sup>50</sup> Na tej podstawie wnioskuje van der Meer, że *theristron* koresponduje nie z *r' dīd*, ale z *s'nīp*. Ten pierwszy wiązać należy raczej z gr. *kataklytos*. Tamże, s. 595–596.

<sup>51</sup> Tamże, s. 586. Jest to zresztą zgodne z przekładem Brentona „the shawls to be worn in the house”.

<sup>52</sup> Wedle danych z papyri.info (dostęp: 17.02.2018).

w. 23 – ponadto zakładały szaty tkane z cienkiego lnu, błękitu (błękitnej purpury?), szkarłatu, drogiego lnu splecionego ze złotem i błękitem oraz luksusowe szale;

w. 24 – stosowały również perfumy, przepasywały się paskami, nosiły złote ozdoby we włosach, a ich chitony były dwukrotnie barwione purpurą.

Zbytek kobiecych szat jest oszałamiający. Zapytać jednak należy, czy opis ten miał swoje odwzorowanie w rzeczywistości? Z pomocą znów przychodzi van der Meer, czyniąc błyskotliwe i równie odważne spostrzeżenie, że wizja Izajasza doskonale koresponduje z portretami mumiiowymi znanymi jako portrety z Fajum<sup>53</sup>.

## Teologia TM a teologia LXX

Tym, co z pewnością odróżnia oba teksty, jest ich wydzźwięk teologiczny. Tekst hebrajski nie pozostawia wielu wątpliwości co do teologicznej interpretacji zbytku, z którym obnosiły się Córki Syjońskie. Mowa Izajasza wymierzona jest w wielkich ówczesnego świata, którzy zatracili poczucie przynależności do Boga, większym przywiązaniem darząc dzieła swoich rąk. Oswald<sup>54</sup> twierdzi, że *passus* omawiający kobiece zbytek uwydatnia jedynie nieszczęście bogatych i dumnych jerozolimek, których niezależność i zamożność są nietrwałe – przeminą one wraz z ich pewnością siebie w konsekwencji nadchodzących nieszczęść wojny, które odbiorą im męczyzn<sup>55</sup>. Komentatorzy uważają, że fragment ten jest krytyką wymierzoną w konkretną grupę bogatych jerozolimskich kobiet żyjących za panowania króla Azariasza<sup>56</sup> i należy go odczytywać wspólnie z Am 4, 1-3 oraz Jr 44, 14-30. Inni interpretują ów katalog ulotnych dóbr uniwersalistycznie, widząc w bogato odzianych kobietach całą ludzkość przeświadczoną o własnej samowystarczalności. Ów uniwersalistyczny wydzźwięk wzmocniony jest użytą przez autora personifikacją w ww. 3, 25-26, w których samą Jerozolimę przedstawiono jako kobietę<sup>57</sup>. Bez wątpienia Izajaszowa krytyka samowystarczalności i pychy podsycanej rosnącym bogactwem jest również wymierzona w takim samym stopniu we współczesnych kolekcjonerów dóbr.

<sup>53</sup> M.N. VAN DER MEER, dz. cyt., s. 591–592. Spostrzeżenie van der Meera uważamy za odważne, ponieważ najstarsze znane nam portrety z Fajum pochodzą z II w. po Chr., tymczasem opisy zawarte w LXX z II w. przed Chr. Mówimy więc o odstępnie kilku stuleci, w ciągu których moda mogła ulec pewnym zmianom, choć założyć należy, że nie radykalnym. Stąd propozycja van der Meera, by identyfikować poszczególne terminy, posiłkując się wizerunkami mumiiowymi, jest warta uwagi.

<sup>54</sup> Ch. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, NICOT, Grand Rapids 1986, s. 140.

<sup>55</sup> G.B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah 1-27*, Edinburgh 1912, s. 70.

<sup>56</sup> Z racji wielu zwycięstw króla był to okres wielkiego dobrobytu. G. SMITH, *Isaiah 1-39*, *The New American Commentary 15A*, Nashville 2007, s. 150.

<sup>57</sup> Ch. OSWALT, dz. cyt., s. 140.



Gdy mowa o LXX, tłumacze dokonali nie tyle przekładu z innej *Vorlage*, której nie sposób wskazać<sup>58</sup>, ile akulturacji i reinterpretacji teologicznej. Na pierwszy z zabiegów wskazuje sam dobór dóbr luksusowych, którymi tłumacz posłużył się do opisu bogactwa ozdób Córek Syjońskich. W tym wypadku, na co powołaliśmy się już uprzednio, mamy zapewne do czynienia ze sprzeciwem wobec niesprawiedliwości żerujących na współobywatelach windykatorów (*praktores*) oraz poborców podatkowych (*apaitountes*). Autor przekładu nie porzeka jednak na sporządzeniu listy dóbr, które wszelkiej maści zdziercom aleksandryjskim zostaną w końcu odebrane. Dobór artykułów luksusowych nie wydaje się bowiem przypadkowy, ponieważ w niektórych wypadkach do złudzenia przypomina on dary Izraelitów oddane dobrowolnie na wzniesienie namiotu świadectwa, oczywiście w greckiej wersji Księgi Wyjścia.

### LXXWj 35, 22

*kai ēnenkan hoi andres para tōn gynaikōn pas hō(i) edoksen tē(i) dianoia(i) ēnenkan sfagidas kai enōtia kai daktylious kai emplokia kai perideksia pan skeuos chrysoun kai pantes hosoi ēnenkan afairemata chrysiou kyriō(i)*

i przynieśli mężczyźni od żon – każdy to, co wydało mu się odpowiednie. Przynieśli: pieczęcie, kolczyki, pierścienie, plecionki do włosów, bransolety na prawe ramię – wszystkie przedmioty ze złota. Przynieśli wszyscy tak wielki dar ze złota dla Pana.

### LXXIz 3, 20

*kai tēn synthesin tou kosmou tēs doksēs kai tous kai tous chlidōnas kai ta pselia kai tò emplokion kai ta perideksia kai tous daktylious kai ta enōtia*

i zestaw ozdób podkreślających status społeczny, bransolety, naramiennice, plecionkę do włosów i bransolety na prawe ramię, pierścienie i kolczyki

Na tym jednak analogia opisów się nie kończy. Jeszcze bardziej zaskakuje bowiem opis szat, w które miały się odziewać Córki Syjońskie:

### LXXWj 25, 4 (por. 26, 1.31.36; 27, 16; 28, 8.15.33; 31, 4 itd.)

*kai hyakinthon kai porphyran kai kokkinon diploun kai bysson keklōsmenēn kai trichas aigeias*

blękitną i tyryjską purpurę, podwójnie barwiony szkarłat, kręcony cienki len i kozie włosie

<sup>58</sup> Teksty z Qumran i z Pustyni Judzkiej poświadczają wersję masorecką tekstu z niewielkimi, kosmetycznymi tylko zmianami. Zob. E. URLICH (red.), *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, Supplements to Vetus Testamentum 134, Leiden–Boston 2010, s. 336–337, 469.

## LXXIz 3, 23

*kai ta byssina kai ta hyakinthina kai ta kokkina kai tēn bysson syn chrysiō(i) kai hyakinthō(i) synkathyfasmena kai theristra kataklita*

i tkaniny z cienkiego lnu, barwione błękitną purpurą i szkarłatem, cienki len przeplatany złotem i błękitną purpurą oraz luksusowe szale

Wymienione przez Izajaszowego tłumacza dobra luksusowe do złudzenia przypominają listę tkanin, z których wykonano przybytek na pustyni oraz niektóre elementy szat kapłańskich. W Iz 3, 23 pominięta została, co prawda, *porfyrą*, czyli „purpura tyryjska”, ale jej nieobecność w katalogu tłumaczyć można uprzednią wzmianką o szatach opisywanych przymiotnikami *periporfyrą* oraz *mesoporfyrą* (w. 21). Skąd to bezpośrednie nawiązanie do przedmiotów zarezerwowanych dla kultu? Można wyjaśnić je na kilka sposobów:

- w kluczu społecznym – być może ów zestaw szat, który żydowski tłumacz znał zapewne od dziecka, był dla niego symbolem najwyższego luksusu i z rozmysłem przywołał je, by podkreślić ogrom wyzysku i bogactwa, którego nieuczciwi poborcy dorobili się na ubogiej części aleksandryjskiego społeczeństwa;
- w kluczu psychologiczno-religijnym – być może wymieniona wcześniej biżuteria skojarzyła się tłumaczowi z budową przybytku w LXXWj i nie do końca świadomie swój wykaz wzbogacił o dobra wykorzystane w opisie rodem z Tory?
- w kluczu psychologiczno-społecznym – ulegając asocjacji, tłumacz posłużył się spisem dóbr, które mógł znać choćby z wykazów dóbr przekazywanych w posagu. Istnienie takich list w hellenistycznym Egipcie jest dobrze poświadczane za pośrednictwem tekstów papirusowych;
- w kluczu teologicznym – tłumacz, chcąc nadać opisowi silniejszego wydźwięku, sięgnął po listę dóbr, które służyć miały budowie przybytku i przygotowaniu strojów kultycznych.

Ostatnia z możliwości wydaje się najbardziej prawdopodobna. W kontekście kultury oralnej taki tekst mógł w uchu nawet silnie zhellenizowanego, żydowskiego słuchacza budzić podskórny niepokój. Dlaczego? Dlatego że obnoszenie się z biżuterią i szatami niezwykle podobnymi do tych, które wykorzystano do budowy przybytku, miało charakter bluźnierczy i implikowało dalece posuniętą pychę, przez którą człowiek chciał stawiać się na równi z Bogiem.

## Konkluzja

Analiza dóbr Cór Syjońskich w hebrajskiej i greckiej wersji językowej prowadzi do kilku wniosków zarówno co do samego tekstu, czyli również strategii tłumacza, jak i do kontekstu oraz teologii. Z pewnością opisy dóbr Cór

rek Syjońskich z TM i LXX nie są tożsame. Za wersją LXX Iz nie stoi żadna z poświadczonych tradycji rękopiśmiennych, a w kontekście powyższych analiz poszukiwanie *Vorlage* wydaje się nieuzasadnione. Grecka wersja opisu wydaje się bowiem świadomą adaptacją tekstu na warunki aleksandryjskie (być może będącą efektem obserwacji aleksandryjskich kobiet z otoczenia tłumacza) – z jednej strony – oraz reinterpretacją teologiczną wersji hebrajskiej – z drugiej. Stwierdziliśmy za Rolandem Troxelem, że działalność windykatorów i poborców podatkowych stała u podstaw reinterpretacji passusu o Córkach Syjońskich w wersji greckiej. Tłumacz dodał bowiem do opisu nie tylko elementy charakterystyczne dla aleksandryjskiej mody, ale wplótł również dobra, które pojawiają się w listach drogocennych materiałów, które Izraelici przeznaczyli na budowę przybytku. W tym też kontekście zbrodni bogaczy, którzy pomnażali swoje dobra kosztem najuboższych, nie należy rozpatrywać wyłącznie w kluczu społecznym, ale także religijnym. Pycha, w którą popadły Córy Syjońskie, każe im stawiać się na równi z Bogiem, stąd też obecność w ich strojach elementów identycznych z tymi, które posłużyły niegdyś do wzniesienia sanktuarium na pustyni. Bogactwo w takim wydaniu zakrawało w przekonaniu tłumacza na czyn, jak można sądzić, niemal bluźnierczy.

**Słowa kluczowe:** Córki Syjońskie, Iz 3, 16-24, bizuteria, drogocenne tkaniny, Aleksandria, Septuaginta, *Vorlage*

## Daughters of Zion (Is 3:16-24). Brilliant Example of “Dynamic Equivalence” or Proof for Existence of non-Masoretic Hebrew *Vorlage* of the LXX?

### Summary

Passus from Is 3,16-24 describing splendor of Zion’s daughters is without a doubt a perfect base to perform a comparison between the Hebrew Bible and Septuagint. It is hard to identify many of the Hebrew *hapax legomena* used by Isaiah, however, this is not this particular difficulty that can be seen as a cause of differences in translation of LXX. Thorough analysis shows, that Greek translator made an acculturation of the text to Egyptian conditions, as the list of goods he compiles has its representation in papyrus texts, in particular in these listing items in bride’s dowry. Explanation based on the culture is, however, not sufficient, since Greek version of the fragment can be also interpreted by using specifically “vailed” theology. This is because the translator adds to his version of text the same precious items, which has been used, according to LXX Ex to build the tabernacle at the desert. It is well seen in analogies between LXXIsa

3,20 and LXXEx 35,22, and also LXXIsa 3,23 and LXXEx 25,4. In this context explaining the difference between LXX and Hebrew Bible by referring to different *Vorlage* cannot be justified and proved.

**Keywords:** Daughters of Zion, Is 3:16-24, jewellery, precious fabrics, Alexandria, Septuagint, *Vorlage*

## BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDER J.A., *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Grand Rapids 1953.
- DE ANGELO CUNHA W., *LXX Isaiah 24:1–26:6 as Interpretation and Translation. A Methodological Discussion*, Septuagint and Cognate Studies 62, Atlanta 2014.
- BLENKINSOPP J., *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 19, New York–London–Toronto 2000.
- BRZEGOWY T., *Księga Izajasza 1-12*, NKBST 22/1, Częstochowa 2010.
- GESENIUS W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, transl. E. ROBINSON, Boston–New York–Chicago 1906.
- GRAY G.B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah 1-27*, Edinburgh 1912.
- KOEHLER L., BAUMGARTNER W., STAMM J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, tłum. zbiorowe, red. nauk. wyd. pol. P. DEC, Warszawa 2013.
- VAN DER KOOIJ A., *Interpretation of the Book of Isaiah in the Septuagint and in other Ancient Versions*, [w:] “As Those Who are Taught”. *The Interpretation of Isaiah from the LXX to the SBL*, red. C.M. MCGINNIS, P.K. TULL, SBL Symposium Series 27, Atlanta 2006, s. 49–68.
- VAN DER KOOIJ A., *The Oracle of Tyre. The Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision*, Vetus Testamentum Supplements 71, Leiden–Boston–Köln 1998.
- MAJEWSKI M., *Jak przekłady zmieniają Biblię. O teorii i praktyce tłumaczenia Pisma Świętego*, Kraków 2013.
- VAN DER MEER M.N., *Trendy Translations in the Septuagint of Isaiah: a Study of the Vocabulary of the Greek Isaiah 3:18-23 in the Light of Contemporary Sources*, [w:] *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten: internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006*, Tübingen 2008, s. 581–596.
- MURAOKA T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole 2009.
- NIDA E., *Toward a Science of Translating with Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964.
- OSWALT Ch., *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*, New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids 1986.

- PIETERSMA A., *A Panel Presentation on Ronald Troxel's LXX-Isaiah*, [w:] [http://homes.chass.utoronto.ca/~pietersm/Troxel'sLXX-Isaiah\(2008\).pdf](http://homes.chass.utoronto.ca/~pietersm/Troxel'sLXX-Isaiah(2008).pdf), s. 1–18 (dostęp: 12.12.2017).
- PLATT E.E., *Jewelry of Bible Times and the Catalog of Isa 3:18-23. Part I*, Andrews University Seminary Studies 17 (1979), nr 2, s. 71–84.
- SMITH G., *Isaiah 1–39*, The New American Commentary 15A, Nashville 2007.
- TROXEL R.L., *Economic Plunder as a Leitmotif in LXX-Isaiah*, Filologia Neotestamentaria 83 (2002), nr 3, s. 375–391.
- TROXEL R.L., *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation: The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, Leiden–Boston 2008.
- URLICH E. (red.), *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, Supplements to Vetus Testamentum 134, Leiden–Boston 2010.
- VAN DER VORM-CROUGHS M., *The Old Greek of Isaiah: An Analysis of Its Pluses and Minuses*, Septuagint and Cognate Studies 61, Atlanta 2014.
- WILLIAMSON H.G.M., *Isaiah 1-27, T. 1: Isaiah 1-5*, A Critical and Exegetical Commentary, London–New York 2006.
- WRIGHT III B.G., *Access to the Source: Cicero, Ben Sira, The Septuagint and Their Audiences*, Leiden–Boston 2008.
- ZIEGLER J., *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, Alttestamentliche Abhandlungen 12/3, Münster 1934.