

## Niektóre aspekty polemiki Septuaginty z kultami misteryjnymi

Some Aspects of the Septuagint's Polemic Against Mystic Cults

ŁUKASZ LASKOWSKI

Wyższy Instytut Teologiczny w Częstochowie, WSD Archidiecezji Częstochowskiej  
adres: ul. Św. Barbary 41, 42-200 Częstochowa; e-mail: luca.laskowski@gmail.com

**SUMMARY:** This article provides an analysis of the occurrence of basic terms related to the Greek mystery cults in the Septuagint. Such terms as *τελεταί*, *μύσταί* and *θίασοί* appeared to be so significant and wide that could be employed in expressing theological views on current reality while translating. Considerably general criticism of initiations seems to reflect the translator's polemics against traditions which he considered unacceptable in the light of the Yahwist. The Baal-Peor cult (Numbers 25:3,5 and Psalms 105:28 LXX) was perceived by the translator as one of the initiations. The translation of the Book of Amos 7:9 defines the idolatrous temples of Israel as initiations, thus being living institutions and not specific locations. A similar approach can be observed in the translation of the terms *קָדַשׁ* and *קִדְשָׁהּ* in Deut 23:18, 1 Kgs 15:12 and Hos 4:14, whereas the term *θίασοί* in translation of Jeremiah 16:5 refers to feasts in the honour of deities. It should be noted, however, that the Septuagint translators' reference to mystery cults was not their main focus of attention. Translation phenomena observed herein remain rather marginal even in comparison with the writings of Philo or Flavius Josephus. Therefore it can be inferred that the problem in question was a peripheral part of a larger phenomenon, i.e. condemnation of idolatry.

**KEYWORDS:** Septuagint, mysteric cults, Dionysios, Demeter, Isis, Mitra, Baal-Peor, Belphegor, idolatry, Num 25, Deut 23,18, 1 Kgs 15,12, *קָדַשׁ*, *קִדְשָׁהּ*, Am 7,5, Hos 4,14, Jer 16,5

**SŁOWA KLUCZE:** Septuaginta, kulty misteryjne, Dionizos, Demeter, Izyda, Mitra, Baal-Peor, Belfegor, bałwochwalstwo, Lb 25, Pwt 23,18, 1 Krl 15,12, *קָדַשׁ*, *קִדְשָׁהּ*, Am 7,5, Oz 4,14, Jr 16,5

Starożytna tradycja ceniła sobie kulty misteryjne. Obecne od czasów archaicznych, popularność swą osiągnęły w epoce hellenistycznej i w okresie Cesarstwa Rzymskiego<sup>1</sup>. Nie posiadały własnych oficjalnych tekstów (może poza wtajemniczeniami orfickimi), które mogłyby rozjaśnić nam ich naturę i zadanie, lecz opierały się na celebracji związanej z leżącym u jej podstawy

<sup>1</sup> A. Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu*. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego (Warszawa 1991) 46.

mitem. Ta tajemna obrzędowość miała za zadanie zapewnić odpuszczenie zła i przyszłe szczęście<sup>2</sup>. W synkretycznym świecie kult taki nie rościł sobie prawa do wyłączności. Był raczej propozycją, którą przy pewnych zabezpieczeniach finansowych można było wykorzystać, pozostając zarazem gorliwym wyznawcą innego bóstwa. Podparcie się wtajemniczeniem było jednym z wielu elementów politeistycznych wierzeń świata starożytnego. Niektóre teksty świadczą o fuzji bóstw, co pociąga za sobą pewne niejasności w interpretacji poszczególnych kultów. Zjawisko to można obserwować już u Herodota, dla którego Izyda to Demeter, a w konsekwencji misteria Izydy i misteria Demeter osiągają ten sam skutek.

W świecie hellenistycznym misteria dawały przede wszystkim odczucie bliskości bóstwa i jego opieki, czego – jak pisze świetna znawczyni tematu, A. Świderkówna – próżno było już szukać w religijności opartej na tradycyjnej wierze w bogów olimpijskich. Przeżycia doświadczane w czasie wtajemniczeń pozwalały zaczerpnąć z rzeczywistości trudnej do wyjaśnienia, a aktualnej. To zaś z pewnością – jak z kolei stwierdza W. Burkert – miało działanie terapeutyczne dla ludzi doświadczających trudności i kryzysów. To ważny atut tych kultów, wyjaśniający poniekąd rozkwit ich popularności. Nie można się zatem dziwić, że one same stały się dla judaizmu problemem. Powtarzaną czasem obiegową opinię, że misteria – zwłaszcza Mitry – posiadały podobną do chrześcijańskiej siłę oddziaływania i mogłyby swobodnie zastąpić Chrystusa, jeśliby tylko polityka inaczej zdecydowała, w świetle uważnych analiz należy uznać za nieuzasadnioną. Wyniki badań świadczą raczej o ezoterycznym charakterze wspomnianych kultów i o ich zamknięciu dla szerszych mas ludności. Ten zaś element niejako z góry zadecydował o ich słabości wobec zmieniającego się świata. Misteria zniknęły zatem wraz ze światem antycznym, na którego potrzeby odpowiadały<sup>3</sup>.

Taki rozwój sytuacji nie świadczy o tym, że popularność misteriów od początku traktowano jako zjawisko przemijające i nie dostrzegano w nich zagrożeń z punktu widzenia judaizmu i chrześcijaństwa. Pierwsze ślady tej konfrontacji znajdują się w Starym Testamencie, a ściślej w jego greckich

- 
- 2 Platon w *Państwie* 364 E-365 A opisuje syntetycznie zadania wtajemniczeń: „Wedle tych ksiąg [Muzajosa i Orfeusza] oni ofiary składają, a umieją nakłaniać i przekonywać nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe państwa, że niby możliwe są rozgrzeszenia i oczyszczenia z grzechów z pomocą ofiar i miłych komedylek jeszcze za życia. Istnieją te rzeczy i dla zmarłych; to są tak zwane wtajemniczenia i nabożeństwa żałobne – te nas uwalniają od złego, które czeka tam, a kto by tych ofiar nie składał, tego czekają rzeczy straszne”. Znow w 365 D czytamy: „Przecież znowu wtajemniczenia i nabożeństwa żałobne wiele mogą zrobić i ci bogowie, którzy rozgrzeszenia przynoszą – jak mówią największe państwa i potomkowie bogów, poeci i prorocy, którzy objawiają, że to tak jest” (tł. S. Witwicki).
- 3 W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne* (tł. K. Bielawski) (Kraków 2007).

*Niektóre aspekty polemiki Septuaginty z kultami misteryjnymi*

przekładach. Niniejsze opracowanie ma za zadanie przybliżyć tę polemikę, ujmując ją od strony Biblii, zatem ukazać polemikę diaspory z misteriami, którą można dostrzec zarówno w księgach powstałych od razu w języku greckim, jak i w przekładach wcześniejszych ksiąg hebrajskich.

Temat ten był opracowywany przez wielu autorów, tak w szerszym aspekcie tradycji judaizmu<sup>4</sup>, jak i samej Księgi Mądrości<sup>5</sup> i jej niektórych perykop<sup>6</sup>. Szczegółowe analizy biblijnego języka pod kątem jego relacji do języka wtajemniczeń wymagają opracowania w formie wielostronicowej publikacji. Jej objętość gwałtownie się zwiększa, jeśli uwzględni się również możliwe aluzje językowe. Niniejszy artykuł musi zatem skoncentrować się na niewątpliwych odniesieniach do kultów misteryjnych, które to odniesienia można zidentyfikować, obserwując zastosowanie specyficznego i jednoznacznego słownictwa greckiego.

Jednak interesującym nas zagadnieniem jest przede wszystkim aktualizacja. Zostaną zatem przedstawione badania przekładów tekstów hebrajskich na grekę z uwzględnieniem wpływu słownictwa zaczerpniętego z kultów misteryjnych. Jako dodatkowy, uzupełniający element analiz należy potraktować odniesienia do innych greckich recenzji lub przekładów Biblii, a także odwołania się do szczególnie istotnych w interesującym nas temacie innych pism, tak wywodzących się ze środowiska greckiego, jak i z obszaru kultury i religii judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Ta porównawcza metoda pozwala ująć nie tylko pewne tendencje przekładów, lecz również zwrócić uwagę na oddziaływanie Septuaginty jako najstarszego tłumaczenia Biblii.

## Kulty misteryjne. Zarys terminologii

Słownictwo związane z misteriami jako element szczególnego zainteresowania niniejszego artykułu wymaga uściśleń. Człowiek „wtajemniczony” nazywany był  $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\varsigma$ . Z rzeczownikiem tym wiąże się kilka innych określeń: czasownik  $\mu\upsilon\acute{\epsilon}\omega$  – „wtajemniczać”, „poddawać” kogoś „inicjacji” oraz rzeczownik  $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$  – „tajemnica”, „wtajemniczenie”. Zrobił on zawrotną karierę w teologii chrześcijańskiej, poszerzając swój zakres

- 
- 4 Np. K.G. Sandelin, „Wisdom as a Nourisher. A Study of an Old Testament Theme, its Development within Early Judaism and its Impact on Early Christianity”, *Acta Academiae Aboensis* 64/3 (1986) o Prz 9,1-6 LXX lub niektóre passusy monumentalnej pracy F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (Leiden 1973).
- 5 J.S. Kloppenborg, „Isis and Sophia in the Book of Wisdom”, *HTR* 75 (1982) 57-84.
- 6 D. Gill, „The Greek Sources of Wisdom XII,3-7”, *VT* 15 (1965) 381-386. Jedno z opracowań na ten temat to L. Mazzinghi, *Notte di paura e di luce. Eseggesi di Sap 17,1-18,4* (AnBib 134; Roma 1995).

semantyczny. Przymiotnik oznaczający „zależność od misteriiów” to *μυστικός* lub *μυστηρικός*.

Drugi ważny termin pochodzi od czasownika *τελεῖν*. Są to *τελετή* – „wtajemniczenia”, *τελεστής* – „wtajemniczający” lub „osoba wtajemniczona”, *τελούμενος* – „wtajemniczony”, oraz *τελεστήριον* – „sala obrzędów wtajemniczenia”<sup>7</sup>. Czasownik *τελεῖν* połączony z trzecim przypadkiem oznacza „wtajemniczać w misteria” bóstwa, którego imię w tej konstrukcji zwykle występuje, gdyż określenie „wtajemniczać w misteria boga” (*τελεῖν θεῶ*) w świecie greckim było zbyt ogólne i domagało się doprecyzowania czy to przez kontekst zastosowania, czy przez bezpośrednie opisy. Uwagi te są aktualne także w odniesieniu do rzeczownika *τελετή*, dookreślanego zwłaszcza przez wzmiankę o osobie, która je miała ustanowić<sup>8</sup>.

Trzecim terminem jest *θίασος* – „orszak”, „uczta”. Choć zastosowanie go w języku sakralnym nie jest jedynym przypadkiem użycia tego rzeczownika<sup>9</sup>, to jednak jego związek z kultem jest wystarczająco dobrze poświadczony w większych dziełach literackich<sup>10</sup> i w inskrypcjach<sup>11</sup>. Należałoby uwzględnić również uczty na cześć innych bóstw, zwłaszcza Afrodyty<sup>12</sup>, a także uczty bóstw morskich, o czym świadczą liczne świadectwa sztuki antycznej<sup>13</sup>. Jak zauważył G. Bardy w komentarzu do *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, interesujący nas termin należy również do języka religijnego i opisuje instytucję uczt związanych z kultem Dionizosa, stając się określeniem bachicznego orszaku<sup>14</sup>.

Oczywiście jest to tylko najważniejsza terminologia, wspólna dla kultów różnych bóstw. Inne słownictwo pochodzące od wskazanych tu rdzeni zostanie z konieczności ujęte w analizach poszczególnych perykop.

Ponadto główne rodzaje wtajemniczeń, czy to Demeter i Kory, Dionizosa, Kybele, Mitry czy Izydy, posiadały swoją własną terminologię techniczną.

7 Na temat wymiennosci pojęć *μυστήριον* i *τελετή* zob. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, 49-50.

8 Interesujący przykład podaje *Słownik grecko-polski* (red. Z. Abramowiczówna) (Warszawa 1957) IV, 299: *Ὀρφεὺς ὑμῖν τελετὰς κατέδειξε* – „Orfeusz zostawił nam wtajemniczenia”.

9 Zob. w odniesieniu do oddziałów wojskowych Euripides, *Phoenissae*, 796; w odniesieniu do uczt u Plutarcha, co jest warunkowane rozumieniem pospolitym *θίασος* jako „towarzystwa”.

10 K. Bielawski, „*Thiasos* w Bakchantkach Eurypidesa”, *Meander* 1 (1998) 3-13.

11 Np. inskrypcja z Miletu zawarta pod numerem 48 w zbiorze F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (École française d'Athènes, Travaux et Mémoires 9; Paris 1955). Opracowanie np. A.F. Jaccottet, „*Du thiasos aux mystères*», *Idia kai dêmosia. Les cadres «privés» et «publics» de la religion grecque antique*” (ed. V. Dasen – M. Piérart) (Liège 2013) 191-202; także V. Suys, „*Les associations culturelles dans la cité aux époques hellénistique et imperial*”, tamże, 203-218.

12 Sapho, *Antologia Palatina* VII,718.

13 S. Lattimore, *The Marine Thiasos in Greek Sculpture* (Monumenta Archaeologica 3; Los Angeles 1976).

14 Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* (ed. G. Bardy) (SCh 55; Paris 1967) 78, nota 9.

*Niektóre aspekty polemiki Septuaginty z kultami misteryjnymi*

Używano ponadto pojęć o utartym już znaczeniu w nowych kontekstach z odcieniem, który był zrozumiały wśród osób znających mit założycielski wtajemniczeń. W wielu perykopach greckiego Starego Testamentu takie miejsca można znaleźć. Badanie środowiska powstania poszczególnych przekładów lub ksiąg daje odpowiedź na to, jak rozległe były echa kultów misteryjnych. Wyniki analiz bywają czasem dyskusyjne, gdyż podobieństwo terminologiczne może pewne rzeczy sugerować, lecz najczęściej brak szczegółowych, a nawet szerszych opisów, które mogłyby bezdyskusyjnie wykazać wpływy wtajemniczeń na propozycje tłumacza lub autora greckich w oryginale ksiąg. Niniejsze opracowanie pójdzie zatem szlakiem wytyczonym przez najistotniejsze wskazane wyżej pojęcia, i przez to również bezdyskusyjne. Spowodowane jest to koniecznością zachowania zwartej formy artykułu.

Egipt jako miejsce powstania Septuaginty oraz oryginałów niektórych ksiąg zasługuje na wzmożoną uwagę. Jest bowiem ojczyzną choćby kultu Izidy, której misteria rozszerzyły się na cały basen Morza Śródziemnego, a za czasów Ptolemeuszów były szczególnie popularne<sup>15</sup>. Nie należy się zatem dziwić, że poszukiwanie w Biblii ich śladów jest owocne. Popularność innych misteriów w ramach synkretycznej religii także wśród Żydów tamtych czasów nie rodzi wątpliwości<sup>16</sup>. Główne żydowskie teksty na ten temat zostaną przedstawione poniżej. Problem wyłączności, który misteriów nie dotyczył, w przypadku judaizmu i później chrześcijaństwa wysuwa się na pierwszy plan, stając się podstawą do interpretacji kultów misteryjnych z punktu widzenia teologii tych monoteistycznych religii.

Jak wspomniano, przekład Septuaginty nosi cechy przekładu aktualizującego. W przypadku Pięcioksięgu starano się zachować wierność oryginałowi hebrajskiemu, choć i tu pozwalano sobie na pewne aktualizujące interwencje<sup>17</sup>. Jednak nawet wówczas należy zwrócić uwagę na wykorzystanie w nim słownictwa zaczerpniętego z kultów misteryjnych. Inne księgi Biblii były tłumaczone nieco swobodniej, lecz tu nie sposób wyznaczyć jakiejś wspólnej dla wszystkich tendencji translatorskiej. Osoba i osobiste przeżycia

- 15 F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*. I: Le culte d'Isis et les Ptolémées (ÉPR 26/1; Leiden 1977) I, 181-182.
- 16 Jedno z ostatnich opracowań na ten temat to książka F. Calabi, *Storia del pensiero giudaico ellenistico* (Letteratura Cristiana Antica; Brescia 2010) zwłaszcza od strony 39.
- 17 Zauważa się je nawet w politycznej poprawności, która kazała tłumaczom w tekstach prawnych unikać wymienienia zajmą (gr. λαγώς lub λαγός) wśród zwierząt nieczystych ze względu na skojarzenia z Lagosem, ojcem Ptolemeusza Sotera, założyciela macedońskiej dynastii królów egipskich (Kpł 11,6; Pwt 14,7). Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu*, 261. Na temat innych miejsc np. A. van der Kooij, „The Pentateuch in Greek and the Authorities of the Jews”, *Text-Critical and Hermeneutical Studies in the Septuagint* (ed. J. Cook – H.J. Stipp) (SVT 157, Leiden 2012) 10-17.

tłumacza często warunkują charakter przekładanego tekstu. Aktualne dla tłumacza problemy w relacji do kultów misteryjnych pojawiają się już w Pięcioksięgu.

## Kult Baal-Peora

Pierwszy tekst zawierający interesujące nas zagadnienie to przekład opowiadania o bałwochwalstwie w boga Baal-Peora. Uwzględnić tu trzeba dwie tradycje: źródłowy na ten temat tekst narracyjny Lb 25 i przepracowanie tego motywu w Ps 105,28.

Hebrajski tekst na temat sprawy Baal-Peora wymaga kilku słów wprowadzającego komentarza. Rzeczownik „Peor” używany jest w kilku kontekstach. Pojawia się w tytule Baal-Peor (בַּעַל פְּעוֹר), w którym „Peor” nie musi być imieniem własnym bóstwa, lecz nazwą miejsca. Również termin „Baal” może nosić cechy rzeczownika pospolitego. Zjawisko to zauważa się choćby w nazwie „Baal-Safon” (Wj 14,9; Lb 33,7). Jeśli tak, to wówczas całe wyrażenie oznaczałoby po prostu „Pan Peoru”, gdzie „Peor” oznaczałoby konkretne miejsce, jak w Lb 23,28. Nazwa „Peor” odnosiła się prawdopodobnie do góry znajdującej się w Moabie, nieopodal góry Nebo, skąd pobłogosławił Izraelowi Balaam (Lb 23,28). W przypadku Rdz 36,39 Septuaginta sugeruje, że miasto Peor znajdowało się na terenie Edomu. Możliwe, że z czasem „Peor” oznaczało konkretną sprawę związaną z obcym bóstwem, na co wskazuje wiele tekstów, posługujących się tym ogólnym określeniem (דְּבַר פְּעוֹר w Lb 25,18; 31,16). Powtórzone Prawo mówi zaś o bliżej nieokreślonym „domu Peor” (בֵּית פְּעוֹר w Pwt 3,29; 4,46; 34,6), co sugeruje istnienie tam jakiejś świątyni.

Już Oz 9,10, jeden z najstarszych proroków – pisarzy biblijnych, za pomocą paralelnego układu zdań identyfikuje Baal-Peora z hańbą:

הָמָּה בָּאוּ בַּעַל-פְּעוֹר וַיִּנָּזְרוּ לְבַשָּׁת

„Oni przyszli do Baal Peora i oddali się hańbie”.

Można mówić tu o pewnego stopnia synonimiczności zdań w aspekcie teologicznym. Przyłgnięcie do Baal-Peora oznaczało zatem przyłgnięcie do hańby. Tekst hebrajski zawiera termin בַּשָּׂה. Rzeczownik ten pojawia się w słynnym imieniu jednego z synów Saula. Wersja biblijna tego imienia to Iszboszet (Mąż-Hańby; np. 2 Sm 2,10). Prawdopodobne pierwotne brzmienie tego imienia Iszbaal (Mąż-Baala) zmieniono ze względów teologicznych. Uwzględniając to, można stwierdzić, że istnieje ewentualność, że hagiograf

*Niektóre aspekty polemiki Septuaginty z kultami misteryjnymi*

pominał je z powodów teologicznych. Chciał jednoznacznie zasugerować czytelnikowi, że kult, który wiązał się z Peorem, był grzechem.

Oz 9,10 LXX mówi, że Izraelici:

εἰσῆλθον πρὸς τὸν Βεελφεγορ καὶ ἀπηλλοτριώθησαν εἰς αἰσχύνην  
„Weszli do Baal-Peora i zostali przyłączeni do hańby”.

Podkreśla z jednej strony aktywność o charakterze raczej lokalnym (przybycie na miejsce kultu zwane Baal-Peor) oraz bierność Izraela w podejmowaniu bałwochwalstwa (podmiot zewnętrzny podejmuje działanie o charakterze inicjacyjnym).

Należy dodać, że Joz 22,17 LXX oddaje interesującą nas syntagmę Baal-Peor jako τὸ ἀμάρτημα Φογορ, widząc tu nie tylko konkretny grzech, lecz także skutki jego popełnienia. Jest to wyjątkowe wyrażenie. Tekst hebrajski wzmiankę o Peor zawiera w pytaniu retorycznym:

הַמַּעַט-לָנוּ אֶת-עֵין פְּעוֹר  
„Czy mało nam grzechu Peor” [...].

Słowo עין ma szerokie znaczenie, które koncentruje się wokół idei przewrotnego działania<sup>18</sup>. Oznacza również oddawanie się bałwochwalstwu (np. Pwt 5,9; Jr 16,18). Możliwe, że tytuł „Baal” hagiograf potraktował jako rodzaj własnego imienia bóstwa, względnie nazwy w jakiś sposób szczególnie jemu przynależnej. Biblia hebrajska i przekład Septuaginty stawiają zatem znak równości między עין i בעל, co wydaje się późniejszą i dojrzałą refleksją teologiczną.

Motyw Baal-Peora powraca również w Pwt 4,3:

כָּל-הָאִישׁ אֲשֶׁר הָלַךְ אַחֲרַי בְּעַל-פְּעוֹר הַשְּׂמִידוֹ יְהוָה  
„Każdego człowieka, który poszedł za Baal-Peorem, zabił Pan”.

Tekst mówi o tych, którzy „poszli za” tym bóstwem, co jest semityzmem oznaczającym „stać się zwolennikiem kogoś”, w tym obcego boga. Septuaginta wiernie oddaje oryginał hebrajski (przekłada jako ἐπορεύθη ὀπίσω Βεελφεγορ).

Podstawową narrację zawiera dwudziesty piąty rozdział Księgi Liczb. Jego przekład w Septuagintie jest interesujący z punktu widzenia podjętych analiz. Tekst hebrajski Lb 25,3 używa czasownika צמר, który oznacza „samemu

<sup>18</sup> J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu* (tł. B. Matysiak) (Warszawa 1999) 303.

przystąpić do kogoś, stać się jego zwolennikiem”; pojawia się on głównie z nifal (także w pual i hifil) i łączy się z rzeczownikiem za pośrednictwem przyimka ל. Czasownik ten dwukrotnie pojawia się w opisie bałwochwalstwa w Peor: w Lb 25,3 i 25,5:

וַיִּצְמַד יִשְׂרָאֵל לְבַעַל פְּעוֹר  
 „Izrael przylgnął do Baal-Peora”  
 הֲרִגוּ אִישׁ אֶנְשׂוֹ הַנִּצְמָדִים לְבַעַל פְּעוֹר  
 „Zabijajcie każdego, kto przystępuje do Baal-Peora”.

Septuaginta grzech w Peor przedstawia jako kult misteryjny. Opisuje go, trzykrotnie stosując różne formy wywodzące się od czasownika τελέω połączone z trzecim przypadkiem, co tworzy wspomnianą wyżej konstrukcję przekładaną za pomocą frazy „wtajemniczać w misteria” jakiegoś bóstwa. W każdym z tych miejsc traktuje ten przyimek jako znak datiwu, tłumacząc interesujące nas miejsce również w stronie biernej. Pierwszy z tych dwóch wersetów ma charakter narracji historycznej i odmienia interesujący nas grecki czasownik w aoryście biernym:

Καὶ ἐτελέσθη Ἰσραὴλ τῷ Βεελφεγορ  
 „Izrael został wtajemniczony w [misteria] Baal-Peora”.

Słownictwo to powraca w następnych miejscach wspomnianego rozdziału Księgi Liczb. Odstępstwo to spotkało się ze stanowczą reakcją Mojżesza skierowaną wobec tych, którzy przystąpili do kultu:

ἀποκτείνετε ἕκαστος τὸν οἰκεῖον αὐτοῦ τὸν τετελεσμένον τῷ Βεελφεγορ  
 „Zabijajcie! Każdy mieszkańców domu tego, kto został wtajemniczony w [misteria] Baal-Peora”.

Interesujący nas grecki czasownik pojawia się w biernym imiesłowie perfektem. Wtajemniczenie miało więc miejsce w przeszłości, lecz oddziałuje na terażniejszość narratora, który traktuje wtajemniczenie w misteria jako znak kultu obcego bóstwa. Było zatem znakiem trwałej apostazji.

Tekst grecki wymaga kilku dalszych szczegółowych uwag. Po pierwsze widoczna jest tendencja do dosłowności przekładu. Tekst hebrajski twierdzi, że bliżej nieokreśleni sędziowie Izraela (שֹׁפְטֵי יִשְׂרָאֵל) nie przystąpili do Baal-Peora. W związku z tym zostali obarczeni odpowiedzialnością za wytracenie bałwochwalców. W przekładzie greckim nie ma mowy o sędziach, lecz o abstrakcyjnych pokoleniach (φυλαί) Izraela. Czasownik grecki ἀποκτείνετε



*Niektóre aspekty polemiki Septuaginty z kultami misteryjnymi*

(„zabijajcie”) musi być interpretowany samodzielnie, gdyż obecny później zaimek ἕκαστος („każdy”) w pierwszym przypadku na poziomie greki dla tego czasownika nie jest podmiotem. Vorlage tego zaimka to rzeczownik שׂאִי (męczyzna), zaś całe wyrażenie jest semityzmem. Zaimek dzierżawczy trzeciej osoby liczby pojedynczej αὐτοῦ oddaje hebrajski przyrostek zaimkowy obecny w syntagmie אֲנִי־שׂאִי, która opisuje rodzinę i wszystkich związanych z nią stosunkiem zależności zwolenników bałwochwalstwa. Rozkaz eksterminacji jest jednak konkretny, gdyż został skierowany do osób opisanych zaimkiem rodzaju męskiego ἕκαστος. Zaimek dzierżawczy αὐτοῦ jest dość niezręcznie związany z kontekstem, co warunkowane było wiernością tekstowi hebrajskiemu, choć sens jest jasny: wyniszczeniu mają podlegać wszyscy, którzy dali się wtajemniczyć w misteria Baal-Peora i w tym wtajemniczeniu trwają.

Trzeci tekst na interesujący nas temat to reinterpretacja historii wyjścia w Ps 106,28:

וַיִּצְמְדוּ לְבַעַל פְּעוֹר וַיֹּאכְלוּ וּבְהֵי מַתִּים  
 „Przystąpili do Baal-Peora i jedli ofiary umarłych”.

Należy podkreślić, że Ps 105,28 LXX podobnie jak oryginał hebrajski został ułożony w formie paralelnej. W oryginale hebrajskim powraca zaobserwowane w Lb 25,3.5 zjawisko składniowe: צַמַּד w nifal z przyimkiem ל. Ps 105,28 LXX zawiera przekład:

καὶ ἐτελέσθησαν τῷ Βεελφεγορ καὶ ἔφαγον θυσίας νεκρῶν  
 „I zostali wtajemniczeni w [misteria] Baal-Peora oraz zjedli ofiary martwych [bóstw]”.

Aoryst bierny interesującego nas czasownika צַמַּד jak wcześniej podkreśla bierność Izraela: naród musiał dać się wtajemniczyć w misteria. Został on uzupełniony o wzmiankę o spożywaniu z ofiar składanych umarłym. Sam termin „ofiara” (θυσία) opisuje również ofiary składane Bogu, wymaga zatem doprecyzowania przymiotnikiem. W tym przypadku tekst grecki oddaje wiernie oryginał hebrajski. Jest to interpretacja charakterystyczna dla późniejszej teologii mądrościowej, która w obcych bogach widziała martwość<sup>19</sup>. Wtajemniczenie odpowiada spożywaniu z ofiar, a Baal-Peor jest tu imieniem bóstwa, które zostało zestawione z martwymi bóstwami.

<sup>19</sup> Odmianą koncepcję prezentuje 1 Kor 10,20, mowa tam o tym, że bogowie pogan są złymi duchami.

Podsumowując, należy zauważyć, że w Septuagincie bierny imiesłów perfektywny τετελεσμένοι połączony z trzecim przypadkiem wiąże się z kultem sprawowanym w Baal-Peor (Lb 25,5 LXX; Ps 105,28 LXX)<sup>20</sup>. Również czasownik τελέω użyty w stronie biernej wywołuje ten sam efekt (Lb 25,3 LXX). Tłumacz ujął zatem bałwochwalstwo w Baal-Peora jako przykład poddania się wtajemniczeniom. Co do szczegółów potępianego kultu – trudno cokolwiek wskazać. Wzmianki o ofiarach, nawet jeśli uzna się je za opis obrzędu ściśle złączonego z samymi wtajemniczeniami, są na tyle ogólne, że trudno je traktować jako np. aluzję do Eleusis. Na pewno zaś kult Baal-Peora został uznany za kult misteryjny. Dlaczego? Bałwochwalstwo, któremu oddawali się Izraelici podczas wyjścia, miało szczególne znaczenie jako przykład wyjątkowej niewdzięczności narodu wobec doznanych dobrodziejstw Bożych. Baal-Peor nie był jednak pierwszym przypadkiem tego typu grzechu. Znacznie istotniejszym grzechem ze względu na kontekst i oddziaływanie w tradycji teologicznej było sporządzenie złotego cielca. Jest to jednak kult własnego pomysłu, wprowadzony przez samych Izraelitów. Baal-Peor jest związany z zagrażającym z zewnątrz bałwochwalstwem, zaś sednem grzechu było upodobnienie się Izraelitów do Moabitów przez wejście w mieszane związki. Atrakcyjność kultu moabickiego, kultu obcego pochodzenia, pociągnęła za sobą wielu. Wydaje się, że kult Baal-Peora jako przykład czci obcego boga, do której należało przystąpić dobrowolnie, nadawał się szczególnie do prezentacji w barwach greckich wtajemniczeń. Złoty cielec ma inny kontekst powstania i źródło jego oddziaływania jest odmienne. Grzech bałwochwalstwa wymyślonego przez sam Izrael do potępienia wtajemniczeń po prostu się nie nadaje.

Judaizm nie wytworzył podobnych wtajemniczeniom celebracji<sup>21</sup>. Żydzi posłużyli się niektórymi bohaterami greckimi związanymi z tymi kultami do prezentacji judaizmu wobec Greków. Utwory przypisane Orfeuszowi czy Muzajosowi oraz cała teoria nazwana później *furtum Graecorum* mają swój początek w specyficznym rodzaju pseudoepigrafii podyktowanej racjami teologicznymi. Przekład Septuaginty prezentuje zatem pogląd, że same kultury misteryjne przez swój związek z obcym bóstwem są nie do pogodzenia z jahwizmem. Porównanie ich do czci składanej Baal-Peorowi stało się aktualizacją, której oddziaływanie na osoby znające tematykę biblijną było szczególnie mocne.

<sup>20</sup> E. Bons – J. Joosten – S. Kessler et al., *Osée* (La Bible d'Alexandrie 23.1; Paris 2002) 92.

<sup>21</sup> Świderkówna, *Bogowie zesli z Olimpu*, 310-311.

## Przekład Amosa 7,9

Przekład proroków jedynie raz używa czasownika τελέω i jego pochodnych i jest to Am 7,9 LXX. Jest to zarazem użycie, które wiąże się z interesującym nas tematem greckich misteriiów. Oryginał hebrajski mówi:

וְנִשְׁמָו בְּמֹת יִשְׁחָק  
 „Spustoszone zostaną wyżyny Izaaka”  
 וּמִקְדְּשֵׁי יִשְׂרָאֵל יִחָרְבוּ  
 „a świątynie Izraela zniszczone”.

Wyrocznia, której fragment wyżej zacytowano, poprzedza spór Amosa z Amazjaszem o prawo do wygłaszania wyroczni w królewskiej świątyni w Betel. Być może są to słowa, które sam prorok tam wygłosił, na co wskazywałyby kontekst i charakter wyroczni jako słów skierowanych przeciwko schizmatyckim kultom sprawowanym w świątyniach w Izraelu. Septuaginta zawiera tu nie tyle przekład, ile interpretację:

καὶ ἀφανισθήσονται βωμοὶ τοῦ γέλωτος καὶ αἱ τελεταὶ τοῦ Ἰσραὴλ ἐξερημωθήσονται  
 „I zostaną zniszczone ołtarze śmiechu, a wtajemniczenia Izraela spustoszone”.

Pod względem formy przekład odpowiada oryginałowi. Przedstawia identyczną, chiastyczną kolejność terminów. Należy zauważyć, że podstawą do zaobserwowanego przekładu pierwszego stychu jest etymologia imienia „Izaak”, którą proponuje Rdz 17,17-19. Wariant ortograficzny, który zauważamy przy lekturze lekcji kodeksu leningradzkiego, nie jest wystarczający do wyjaśnienia opuszczenia przez tłumacza lub tłumaczy imienia własnego patriarchy. Należy również zauważyć, że kontekst uprzedni rozdziału szóstego zawiera wyrocznię przeciwko beztrosko bawiącej się elicie narodu, która zupełnie nie martwiła się upadkiem kraju. To zaś zdaje się zapowiadać potępienie „ołtarzy śmiechu” obecne w Am 7,9 LXX.

W całej Septuagincie przekład Am 7,9 to jedynie miejsce, w którym śmiech został związany z kultem. Ten związek nie wydaje się przypadkowy. Poszukując jego kontekstu historycznego oraz społeczno-religijnego, warto wskazać na to, że rzeczownik γέλως może nawiązywać do misteriiów Dionizosa. Wtajemniczenie w nie wiązało się ze śmiechem jako znakiem dobrego oddziaływania bóstwa. Jego personifikacja znana pod imieniem Γέλως („Śmiech”) była umieszczana w dionizyjskim korowodzie jako sprawczyni radości bakchicznej. W odniesieniu do warstwy historycznej wtajemniczeń dionizyjskich wiemy, że na dworze Ptolemeusza Filopatora

(zm. 204 r. przed Chr.) uczestnicy uczt powiązanych z kultem tego boga nazywani byli γελοιασταί, o czym zaświadcza Atenajos<sup>22</sup>. Śmiech był zaś interpretowany jako element boski, o czym pisze ten sam Atenajos, odnosząc się do jednego z hymnów na cześć Dionizosa<sup>23</sup>.

Drugi element to wtajemniczenia Izraela (αἱ τελεταὶ τοῦ Ἰσραηλ). Rzeczownik „rzządzający” został zaczerpnięty ze słownictwa misteryjnego, lecz tłumacz dostosował go do kultu sprawowanego przez Izrael. Tekst w związku z tym jest zagadkowy. Po pierwsze, jak wspomniano wyżej, w Izraelu nie celebrowano obrzędów analogicznych do greckich i później rzymskich misteriiów. Nie oznacza to, że wśród Żydów misteria nie osiągnęły pewnej popularności, o czym mogą zaświadczyć przykłady zaczerpnięte ze spuścizny dwóch najważniejszych żydowskich autorów przełomu er. Na pierwszym miejscu należy wymienić energiczną polemikę Filona z Aleksandrii. Pisze on, że Mojżesz zdecydował się wygnać z miasta wszystkich zwolenników misteriiów, wtajemniczających na równi z wtajemniczonymi, ponieważ służą prawdziwej ciemności<sup>24</sup>. Jedyne ten autor wspomina o niejakiach terapeutach, traktując ich propozycję jako kult misteryjny<sup>25</sup>. Prawdziwe wtajemniczenia zapewnić może jedynie Bóg, gdy pozwala człowiekowi (Mojżeszowi) zbliżyć się do Siebie. Podobne stanowisko prezentuje Józef Flawiusz. W *Przeciw Apionowi* dowodzi, że przestrzeganie Prawa Mojżeszowego jest możliwe, co Żydzi czynią z przyjemnością (μεθ' ἡδονῆς καὶ γνώμης ἀμεταθέτου φυλάττομεν ἡμεῖς δι' αἰῶνος). To zaś zestawia z misteriami i wtajemniczeniami (μυστήρια καὶ τελετάς), których wymagania uznaje za zbyt trudne, by przez kilka wyznaczonych dni ich zwolennicy mogli je zachować<sup>26</sup>. Ostrze polemiki kieruje się zatem w stronę uznania kultów misteryjnych za sprzeczne z objawieniem Bożym na poziomie ich pochodzenia (Filon) i uznania ich wymagań za niemożliwe do realizacji (Józef Flawiusz). Pod względem

22 Athenaeus, *Deipnosophistai* VI, 246 C.

23 Athenaeus, *Deipnosophistai* VI, 253 D. Mazinghi, *La notte*, 97.

24 Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus* I, 319: Πρὸς τοῦτοις ἔτι τὰ περὶ τελετάς καὶ μυστήρια καὶ πᾶσαν τὴν τοιαύτην τερθρείαν καὶ βωμολοχίαν ἐκ τῆς ἱερᾶς ἀναιρεῖ νομοθεσίας οὐκ ἀξίῳ τοὺς ἐν τοιαύτῃ πολιτείᾳ τραφέντας ὀργιάζεσθαι καὶ μυστικῶν πλασμάτων ἐκκρεμαμένους ὀλιγορεῖν ἀληθείας καὶ τὰ νύκτα καὶ σκότος προσκεκληρωμένα μεταδιώκειν παρέντας τὰ ἡμέρας καὶ φωτὸς ἀξια μηδεὶς οὖν μήτε τελείτω μήτε τελείσθω τῶν Μουσεῶς φοιτητῶν καὶ γνωρίμων ἐκάτερον γὰρ καὶ τὸ διδάσκειν καὶ τὸ μανθάνειν τελετάς οὐ μικρὸν ἀνοσιούργημα.

25 H.R. Willoughby, *Pagan Regeneration. A Study of Mystery Initiations in the Graeco Roman World* (Chicago 1929) rozdział IX poświęcony został mistycyzmowi u Filona: <http://www.sacred-texts.com/cla/pr/> (dostęp 20.12.2013); A.M. Mazzanti, *The „Mysteries” in Philo of Alexandria, Italian Studies on Philo of Alexandria* (ed. F. Calabi) (Leiden 2003) 117-130.

26 Flavius Iosephus, *Contra Apionem* II, 189-190.

*Niektóre aspekty polemiki Septuaginty z kultami misteryjnymi*

prezentacji tematu misteriów przekład grecki Amosa jest bliski Filonowi, gdyż zajmują się one sednem teologicznej interpretacji zjawiska, widząc je od strony ich relacji do Boga.

Należy również zwrócić uwagę na nietypową składnię drugiego stychu Am 7,8 LXX. Otóż wtajemniczenia, które zwykle rozumie się jako instytucje, mają zostać zupełnie spustoszone (ἐκ + ἐρημώω). Czasownik grecki zwykle łączy się z fizycznym przedmiotem lub miejscem, jak morze, źródło, rzeka, dom, raz jeden rzeczy święte (Kpł 26,31: ἐξερημώσω τὰ ἅγια ὑμῶν), raz narody (Iz 37,26) i raz mieszkańcy izraelskiej ziemi wraz z narodami (Jr 25,9). Wynika z tego, że nadaje się do opisu ustania działalności przez jakąś instytucję. Można widzieć tu albo zniszczenie miejsca, gdzie takie obrzędy się odbywały, albo ustanie celebracji z powodu braku zainteresowanych wzięciem udziału w obrzędach, czyniąc je niejako obrzędami sprawowanymi przez ludzi, którzy pozostaną bez następców. Tekst hebrajski i Septuaginta przez paralelę z obecną nieco wcześniej wzmianką o ołtarzach (βωμοί) sugeruje pierwsze rozumienie. Nie jest ono jednak bezwzględnie konieczne. Grecki termin τελεταί należy rozumieć jako właściwe celebacje czy obrzędy, a nie jako miejsce ich sprawowania. Tę ostatnią rzeczywistość wyrażano za pomocą rzeczownika τελεστήριον, w Biblii zresztą nieobecnego.

Należy zauważyć, że grecko-rzymskie tło analizowanego stychu dochodzi do głosu również w Wulgacie, która choć nie czyni wprost aluzji do misteriów, to używa bogatego w znaczenia wyrażenia *excelsa idoli*. Druga zaś część mówi o *sanctificationes Israhel*, co wydaje się jasnym odniesieniem do kultów misteryjnych. W związku z tym można wysunąć hipotezę, że również w *excelsa idoli* kryje się tradycja znana z przekładu Septuaginty.

### Septuaginty przekład pojęć קדש i קדש

Septuaginta wykazuje pewne niejasności w tłumaczeniu i interpretacji wspominanych wyżej terminów. Ze względu na rdzeń słowotwórczy קדש, który zawiera w sobie ideę konsekracji i świętości, były to pojęcia nośne ideologiczne i stwarzały dobrą okazję do wykorzystania ich w dyskusji międzyreligijnej. Znaczenie niektórych miejsc jest determinowane kontekstem seksualnym<sup>27</sup>,

<sup>27</sup> W perykopie o Tamar, a zwłaszcza Rdz 38,21-22, dokonano ujednoczenia semantycznego, przekładając interesujące nas terminy za pomocą rzeczownika πόρνη – prostytutka.

inne zaś są owocem błędów w odczytaniu tekstu hebrajskiego<sup>28</sup> lub wręcz prostą transliteracją trudnego słowa<sup>29</sup>.

Oprócz powyższych miejsc, ze względu na etymologię interesujące nas hebrajskie terminy stały się okazją do polemik z kultami misteryjnymi. Po zostały miejsca Septuaginty to Pwt 23,18, 1 Krl 15,12 i Oz 4,14. Przekładają one pojęcia קֹדֶשׁ i קֹדֶשֶׁת w kontekście misterii grecko-rzymskich. Ze względu na niejasność ich treści zostaną zamieszczone w oryginalnej pisowni bądź przekładane za pomocą terminów „poświęcony” i „poświęcona”.

### Pwt 23,18

Hebrajski tekst jest zagadkowy. Mówi bowiem o tym, że spośród Izraela nie może być nikogo, kto stanie się קֹדֶשׁ i קֹדֶשֶׁת, co zostało ujęte w jednozdaniowej, dwufrazowej formie: nie będzie żadnej קֹדֶשֶׁת z córek Izraela, ani żadnego קֹדֶשׁ z synów Izraela:

לֹא־תִהְיֶה קֹדֶשֶׁת מִבָּנוֹת יִשְׂרָאֵל וְלֹא־יִהְיֶה קֹדֶשׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל  
 „Nie będzie wśród córek Izraela poświęconej, ani nie będzie poświęconego wśród synów Izraela”.

Oba terminy pozbawione są partykuły określającej. Jednozdaniowa hebrajska fraza została przełożona za pomocą dwóch zdań, zaczynających się od tych samych wprowadzeń οὐκ ἔσται („nie będzie”). Pierwsze zdanie interpretacji greckiej interesującego nas wersetu odnosi się do prostytucji, drugie zaś stanowi próbę rozstrzygnięcia znaczenia interesujących nas hebrajskich terminów:

οὐκ ἔσται πόρνη ἀπὸ θυγατέρων Ἰσραὴλ καὶ οὐκ ἔσται πορνεύων ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ οὐκ ἔσται τελεσφόρος ἀπὸ θυγατέρων Ἰσραὴλ καὶ οὐκ ἔσται τελισκόμενος ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ.  
 „Nie będzie prostytutki z córek Izraela, ani nie będzie uprawiającego prostytucję z synów Izraela; nie będzie sprawiającej skutek z córek Izraela, ani nie będzie tego, który jest wtajemniczany z synów Izraela”.

<sup>28</sup> Hi 36,14 (zob. np. A. Tronina, *Księga Hioba* [NKB.ST XV; Częstochowa 2013] 482). W 1 Krl 14,24 tłumacz prawdopodobnie zamiast שָׂדֵךְ odczytał שָׂדֵךְ, co dało początek wersji: καὶ σύνδεσμος ἐγενήθη ἐν τῇ γῆ καὶ ἐποίησαν ἀπὸ πάντων τῶν βδελυγμάτων τῶν ἐθνῶν ὧν ἐξῆρεν κύριος ἀπὸ προσώπου υἱῶν Ἰσραὴλ (np. S.J. DeVries, *1 Kings* (WBC 12; Dallas, TX, 1998 [CD-ROM]) oraz 1 Krl 16,28: καὶ τὰ λοιπὰ τῶν συμπλοκῶν ἃς ἐπέθεντο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀσα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἐξῆρεν ἀπὸ τῆς γῆς (np. E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History* [Leiden 1996] 228-230).

<sup>29</sup> 2 Krl 23,7: τῶν καθησῖμ (F. Rehkopf, *Septuaginta-Vokabular* [Göttingen 1989] 147). W Heksapli zachowała się transkrypcja terminu hebrajskiego z jego partykułą określającą: ἀκκοδασῖμ (kodeks 243).

*Niektóre aspekty polemiki Septuaginty z kultami misteryjnymi*

W pierwszym zdaniu do kobiety odniesiony został rzeczownik „ prostytutka” (πόρνη). Brak tu terminu męskiego rodzaju πόρνος, obecnego w grece<sup>30</sup>. Zastosowany tu imiesłów πορνεύων wywodzący się od czasownika πορνεύω jest tu użyty poprawnie, gdyż czasownik ten opisuje nielegalne relacje seksualne: nierząd lub prostytutkę<sup>31</sup> mężczyzn i kobiet<sup>32</sup>. Pojawia się on zwłaszcza w polemikach politycznych, gdyż stwierdzenie, że ktoś parał się takim procederem lub że nie potrafił określić swojej seksualności, wykluczało go z grona osób zdatnych do sprawowania publicznych urzędów. Najważniejszy był tu kontekst homoseksualny odniesiony do mężczyzn, gdyż ustrój społeczny Grecji wykluczał kobiety z grona osób sprawujących funkcje publiczne<sup>33</sup>.

Przyimek από z genetiwem można interpretować jako wyrażenie pochodzenia. Od autora należałoby oczekiwać raczej ἐκ – spośród. Rozróżnienia te, aktualne w epoce klasycznej i zwłaszcza w dialekcie attyckim, w przypadku greki hellenistycznej mogły tracić na znaczeniu, chociaż nie można wykluczyć znajomości pierwotnych odcieni.

Drugi stych zawiera dwa hapaks Biblii greckiej: τελεσφόρος i τελισκόμενος o niezbyt jasnym znaczeniu. Etymologia ich jest wspólna; wywodzą się z rdzenia obecnego w rzeczowniku τέλος lub czasowniku τελέω. Pierwszy to przymiotnik złożony τελεσφόρος, najstarsze ze złożzeń bazujących na τέλος<sup>34</sup>. Drugi z elementów to przymiotnik φορός w znaczeniu „sprzyjający”, „owocny”. Złożenie znaczyłoby zatem: „prowadzący do końca”, „spełniający się, urzeczywistniający się, zdolny do spełnienia się, przynoszący owoce” lub „zdolny je przynieść”. Ewidencja miejsc zastosowania tego przymiotnika ukazuje pewien proces dopełniania się określonej nim rzeczywistości w różnych jej aspektach. Najdawniejsze bodaj znaczenie odnosi się do rekonwalescencji medycznej<sup>35</sup>. W tradycji homeryckiej i orfickiej był to przymiot bóstw<sup>36</sup>, a także przymiot czasu i natury wydającej o określonej

<sup>30</sup> Np. Xenophon, *De Genio Socratis* I, 6,13; Aristophanes, *Ploutos* 153-159.

<sup>31</sup> Ponieważ termin ten wykazuje związek etymologiczny z czasownikiem πρνάει „sprzedawać”, wydaje się, że zachodzi konieczność uściślenia polskiej terminologii: „prostitutcja” to usługi świadczone za wynagrodzeniem, zaś „nierząd” ma znaczenie szersze i może dotyczyć szerzej współżycia między osobami niezwiązanymi małżeństwem. Stąd nie każdy akt prostytutcji jest nierządem.

<sup>32</sup> Treść „zachowywać się jak” πόρνη lub πόρνος zawiera czasownik πορνεύεσθαι. Septuaginta preferuje natomiast formę czynną, która podkreśla nie tyle pewien typ zachowania, ile podejmowanie konkretnych czynów. Terminologia ta wskazuje na pospolitą prostytutkę, różną od tej opisywanej za pomocą czasownika ἐπιτηρέειν i jego derywatów odniesionych do kobiet i mężczyzn.

<sup>33</sup> K.J. Dover, *Homoseksualizm grecki* (tł. J. Margański) (Kraków 2004) 33-35.

<sup>34</sup> F.M.J. Waanders, *The History of TELOS and TELEW in Ancient Greek* (Amsterdam 1983) 238.

<sup>35</sup> Syn Asklepiosa, Telesfor, stał się z czasem bóstwem patronującym rekonwalescentom.

<sup>36</sup> Pseudo-Homerus, *Hymni XXIII*, 2; Aeschylus, *Prometheus* 511; *Hymni Orphici* LIV, 9.

porze roku swe owoce<sup>37</sup>. Interesującą i nowatorską na tym tle interpretację podaje Z. Abramowiczówna, która proponuje znaczenie „czarownica”, zatem osoba swoimi technikami sprawiąca pożądany skutek<sup>38</sup>. Te odniesienia do pełni potwierdza wiele tekstów, w których analizowany grecki termin ma zabarwienie religijne. Zanoszone modlitwy i ofiary powinny również przybrać „miarę pełni”, określaną tym przymiotnikiem. Dawna tradycja tragiczna, rozpoczynając od Ajschylosa, poświadcza, że kontekstem może być uczestnictwo w rytach inicjacyjnych, choć na tym etapie można mówić jedynie o wewnętrznej walce bohatera i jego zmaganiu się z przeznaczeniem. Co więcej, to właśnie τέλος określa los bohatera tragicznego. Przyjmuje wówczas znaczenie „władza, autorytet”, a zarazem „możliwa śmierć”, której nie da się uniknąć. Swoją rolę można jednak zaakceptować i odwrócić przez odpowiednie rytę<sup>39</sup>. Jak notuje F.M.J. Waanders, również kapłan spełniający z gorliwością podjęte wraz z przyjęciem swego urzędu celebrowanie był określane jako „doprowadzający do pełni” (ιερεὺς τελεσφόρος). Ponadto same „ryty inicjacyjne” rozumiane w ogólności zwano od najdawniejszych czasów τελεσφορία. Leksykon napisany przez mnicha Suidasa w VIII w. po Chr. (tzw. Księga Suda), zatem dość późno, choć zawierający znacznie starsze tradycje, twierdzi, że τελεσφόρος to m.in. tytuł doskonałego wieszczbiarza<sup>40</sup>. W przymiotniku τελεσφόρος należy widzieć zatem motyw wtajemniczenia i wypełnienia, co nakazuje uwzględnić w Biblii greckiej przede wszystkim tło religijne, związane z obrzędami misteryjnymi. Ogólne tłumaczenie „sprawiający skutek” wydaje się zatem wystarczająco obszerne i zarazem wierne oryginałowi.

Drugi z terminów to rzadki czasownik τελίσκομαι. Jest to hapaks Septuaginty, użyty tu w formie imiesłowu biernego rodzaju męskiego. Oznacza zatem kogoś, kto został wtajemniczony w misteria. Jak dodaje dawny, ale bardzo solidny badacz greki, Henricus Stephanus, czasownik ten spotyka się przede wszystkim w tekstach greckich powstałych w Aleksandrii i pod jej wpływem. Celem potwierdzenia cytuję niektórych autorów i ich zastosowania interesującego nas terminu. Podaje, że piszący w V w. po Chr. Hezychiusz imiesłów ten opisuje za pomocą synonimów lub też wyrazów bliskoznacznych πληρούμενος („wypełniony”) i τελειούμενος („dokonany”). O ponad dwa wieki młodszy patriarcha Focjusz zwrócił uwagę na element ekstatyczny wyrażany interesującym nas słowem,

37 Waanders, *The History of TELOS and TELEW*, 196.

38 *Słownik grecko-polski* IV, 299.

39 S. Goldhill, *Language, Sexuality, Narrative: the Oresteia* (New York 2004) 3-4, 177.

40 *Lexicon Suidae*, Τελεσφόρος: τέλειος μάντις, ἐγγαστρίμυθος.



*Niektóre aspekty polemiki Septuaginty z kultami misteryjnymi*

zamieszczając związek frazeologiczny τελισκόμενος ἐνθουσιῶν („wtajemniczony w entuzjizm”)<sup>41</sup>.

Precyzując znaczenie imiesłowu τελισκόμενος, należy również tu zwrócić uwagę na niektóre zagadnienia etymologiczne i związane z nimi specyficzne przykłady zastosowania. Źródłem jest rdzeń słowotwórczy, obecny m.in. w przymiotniku τελικός, odnoszący się do najwyższego celu lub zawierający w sobie swój cel, czyli najwyższe dobro. Termin ten powracał głównie w retoryce i filozofii<sup>42</sup>. Podobny zakres semantyczny ma pokrewny przymiotnik τελήεις lub τελείεις, który oznacza „doskonały, zupełny, całkowity”. Odnosi się on jednak przede wszystkim do ofiar składanych w pełnej liczbie (hekatomb) lub z doskonałych pod względem rytualnym zwierząt<sup>43</sup>. Może opisywać również morze lub rzekę, do których wpadają wody wszystkich innych rzek, ewentualnie rzekę mitologiczną, wечно krążącą jak Okeanos otaczający cały świat<sup>44</sup>.

Trzeba zatem uwzględnić teologiczny i rytualny wymiar doskonałości, w obszarze którego funkcjonował interesujący źródłosłów. W poszukiwaniu właściwego dla Septuaginty znaczenia terminu τελισκόμενος, należy powiązać go z funkcją wspomnianych wyżej μύσται. Po pierwsze taka interpretacja pozostaje w harmonii z proponowanym wyżej znaczeniem przymiotnika τελεσφόρος. Po drugie związek z misteriami może jednak dotyczyć nie tyle osób wtajemniczających, ile wtajemniczanych. Dotyczy zatem procesu przystępowania do określonych grup oddających cześć bóstwom misteryjnym. Komentatorzy francuscy Septuaginty cytują w tym kontekście Teodoretę, który uznał za konieczne wyjaśnić, że istniały dwa tytuły, donoszone do dwóch różnych funkcji kultowych: τελεσφόρος wtajemniczał w misteria (synonim to μυσταγωγού), a τελισκόμενος był w nie wtajemniczany (synonim to μυσταγωγούμενος)<sup>45</sup>. Pośrednio obecność takich uwag świadczy o zaniku znajomości właściwego sensu analizowanych terminów.

Warto zwrócić uwagę na to, że Septuaginta zdaje się w ogóle nie dostrzegać zależności między zakazem uprawiania prostytucji w Pwt 23,18 a obecnym w Pwt 23,19 zakazem składania w domu Bożym wynagrodzenia prostytutki (μισθωμα πόρνης). Dosłowny przekład zapłaty psa (ἄλλαγμα

<sup>41</sup> Henricus Stephanus, *Thesaurus Graecae linguae* (Paris 1854) VII, 1988.

<sup>42</sup> Trzeba tu wymienić perypatetyckie i później stoickie i epikurejskie wyrażenie ἀγαθὰ τελικά, oraz Hermogenesa wskazówki retoryczne, które nakazują w epilogu mowy poruszać tematy dotyczące najwyższego dobra: κεφάλαια τελικά. D.E. Orton – R.D. Anderson, *Handbook of Literary Rhetoric* (A Foundation for Literary Study; Leiden 1988) 174.

<sup>43</sup> Np. Pseudo-Homerus, *Hymni* XXI, 249.260.

<sup>44</sup> Np. Hesiodus, *Theogonia* 242.959.

<sup>45</sup> Theodoretus, *Quaestiones in Deuteronomium* 28; za: C. Dogniez – M. Harl, *Le Deutéronomie* (La Bible d'Alexandrie 5; Paris 1992) 262.

κυνός) zdradza enigmatyczność tekstu lub jego oczywistość, co jednak trzeba uwzględnić w kontekście charakterystycznej dla niektórych partii tłumaczenia Pięcioksięgu tendencji do dosłowności<sup>46</sup>. Werset zawierający interesujące nas terminy „poświęcony” i „poświęcona” został przełożony za pomocą dwóch zdań dwufrazowych. Wydaje się, że jest to świadectwo wpływu popularnych również w Egipcie misteriów, które tłumacze odbierali jako zagrożenie. Kontekstem zaś jest metaforyczne rozumienie złamania przymierza z Bogiem przez uprawianie bałwochwalstwa jako złamanie wierności małżeńskiej.

## I Krl 15,12

Reformy religijne króla judzkiego Asy, syna Abijama, prowadziły do wyrugowania z kraju bałwochwalstwa. Dosięgły również samej dynastii Dawida. Młody król pozbawił tytułu królowej matki swoją matkę Maakę, ponieważ sporządziła Aszerę. Opis tej reformy obejmuje jedynie trzy wersety I Krl 15,12-15. Jest to zatem raczej podsumowanie niż opis, w którym interesuje nas werset pierwszy:

וַיֵּעָבֵר הַקְּדָשִׁים מִן־הָאָרֶץ וַיֹּסֶר אֶת־כָּל־הַגִּלְלִים אֲשֶׁר עָשׂוּ אֲבוֹתָיו  
 „Wysiedlił z kraju poświęconych i usunął wszelkie bożki, które zrobili jego przodkowie”.

W tym skrótowym sformułowaniu jako pierwszy element wspomnianej reformy hagiograf wymienia usunięcie z kraju הַקְּדָשִׁים. Partykuła określająca ה wskazuje, że mamy do czynienia z rzeczywistością znaną hagiografowi i pierwszym czytelnikom księgi. Miejsce pierwsze wśród decyzji związanych z reformą wskazuje, że jest to najistotniejszy element podjętych działań. Przekład interesującego nas terminu przyjmuje postać τὰς τελετάς:

καὶ ἀφεῖλεν τὰς τελετάς ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐξάπέστειλεν πάντα τὰ ἐπιτηδεύματα  
 ἃ ἐποίησαν οἱ πατέρες αὐτοῦ  
 „I wyrugował misteria z ziemi, i usunął wszystkie praktyki, które ustanowili jego ojcowie”.

<sup>46</sup> Jest to kwestia nierozstrzygnięta. List Arysteasza przedstawia Pięcioksiąg LXX jako autentycznie boskiego pochodzenia. Na tle współczesnych badań tłumaczenia LXX Pwt 23,19 jest przykładem dosłownego tłumaczenia tekstu hebrajskiego, co pozostaje w opozycji do Pwt 23,18. N. Fernandez Marcos, *The Septuagint in Context. Introduction to the Greek Versions of the Bible* (Leiden – Boston – Köln 2000) 22-26.

Należy zauważyć, że tłumacze odeszli zatem od konkretnych osobowych określeń w tytułach, wybierając formy abstrakcyjne, opisujące instytucje. Możliwe, że w tle znajduje się odczytanie „poświęconych” הַקִּדְּשִׁים w kontekście skojarzenia z „przybytek” מִקְדָּשׁ, na co wskazuje zanalizowany wcześniej Am 7,9 LXX. W przekładzie wersetu tego proroka chodzi o pogańskie instytucje, przez uczestnictwo w których Izrael oddawał się bałwochwalstwu. 1 Krl 15,12 LXX opisuje tę samą problematykę, zaktualizowaną w konkretnych formach greckiego świata.

Paralelny do kultów misteryjnych jest rzeczownik ἐπιτήδευμα jako przekład גְּלוּלִים. Rzeczownik גְּלוּלִים oznacza „przedmioty odbierające kult bałwochwalczy”, za którymi kryją się obcy bogowie. Te dwie rzeczywistości zlewają się, tworząc konglomerat rzeczywistości symbolicznej, która uwzględnia jedność pogańskiego bóstwa z kultowym znakiem jego obecności<sup>47</sup>. Grecki przekład widzi tu nie tyle przedmiot kultu, ile instytucję lub zwyczaj wypełniany codziennie. Określenie szczegółów tego zwyczaju jest niemożliwe. Jedyne jego zestawienie z wtajemniczeniami świadczy pośrednio o kontekście religijnym. Należy dodać, że w wersji obu Ksiąg Królewskich Septuaginty termin ten pojawia się jedynie tutaj. W równoległym przekładzie dzieła kronikarza pojawia się on w 1 Krn 16,8, w dziękczynnym psalmie Dawida. Oznacza tam zwyczaje Boże, które Izrael ma głosić wśród narodów. W tym kryją się zatem również zasady judaizmu, które mają służyć celom misyjnym. Ewidencja miejsc występowania interesującego nas rzeczownika w Septuagincie wskazuje, że chodzi tu przede wszystkim o niebezpieczeństwo bałwochwalstwa, które zostało ujęte w formie potępienia zwyczajów przez ich związek z pogaństwem. Odstąpienie od zwyczajów pogan było jednym z wymogów stawianych Izraelowi. Przyjęcie ich do języka proroków oznacza odstępstwo od przymierza.

Tekst grecki potępia zatem nie konkretne miejsca kultu, lecz potępia obrzędy i zwyczaje, w których widzi zagrożenie dla wiary. Tytułem uzupełnienia należy dodać, że w przypadku terminu שִׁקְרָה obecnego w 2 Krl 23,7 Symmach dostrzegł tu misteria (τῶν τελετῶν), co upodabnia tę wersję do 1 Krl 15,12 LXX<sup>48</sup>. Te późniejsze i powstałe w dużej mierze w opozycji

<sup>47</sup> Podawana w wątpliwość biblijna krytyka bałwochwalstwa jako niecelna nie musi być jednak bezprzedmiotowa. Związek między figurami bóstwa a nim samym powraca bowiem w wielu miejscach, także w kulturze greckiej, która zdaje się stać na znacznie wyższym poziomie filozoficznym niż inne. Wątek jedności między posągami a bóstwem rozwija się w tradycji greckiej, w poezji, przyjmując formy, które często utożsamiają posąg bóstwa z nim samym; zob. np. hymn Kallimacha do Demeter, opracowany w: Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu*, 222-225.

<sup>48</sup> F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* (Oxonii 1875) I, 694.

do Septuaginty teksty świadczą o tym, że interesujące nas terminy weszły w obszar słownictwa kultowego i związanych z nim idei religijnych.

## Oz 4,14

Trzecim tekstem, który wśród interesujących nas zagadnień trzeba zbadać, jest Oz 4,14. Werset ten znajduje się w obrębie wyroczni potępiającej bałwochwalstwo w Izraelu. Jednym z przykładów jest składanie ofiar z poświęconymi:

לֹא־אֶפְקֹד עַל־בְּנוֹתֵיכֶם כִּי תִזְנֶינָה וְעַל־בְּלוֹתֵיכֶם כִּי תִנְאָפְנָה  
כִּי־הֵם עַם־הַזִּזְנוּת יִפְרְדּוּ וְעַם־הַקְּדָשׁוֹת יִזְבְּחוּ וְעַם לֹא־יָבִין יִלְבֹּט

„Czyż nie będę karał córek waszych za nierząd ani waszych synowych za cudzołóstwo? Lecz oni sami obcują też z prostytutkami, nawet ofiary składają z poświęconymi, i tak lud nierozumny dąży ku swej zgubie”.

Kontekstem jest charakterystyczne dla Ozeasza ujęcie przymierza Boga z Izraelem w obrazie małżeństwa. Również tu złamanie przymierza zostało wyrażone w metaforze cudzołóstwa lub nierządu. Przekład tego wersetu w Septuagincie jest związany z wieloznacznością hebrajskiego rdzenia זנה. W związku z tym przyjmuje formę interpretacji opartej na interesującym nas kontekście misteriiów:

καὶ οὐ μὴ ἐπισκέψωμαι ἐπὶ τὰς θυγατέρας ὑμῶν ὅταν πορνεύωσιν καὶ ἐπὶ τὰς νύμφας ὑμῶν ὅταν μοιχεύωσιν διότι καὶ αὐτοὶ μετὰ τῶν πορνῶν συνεφύροντο καὶ μετὰ τῶν τετελεσμένων ἔθουσιν, καὶ ὁ λαὸς ὁ συνίων συνεπλέκετο μετὰ πόρνῃς.

„Czy nie przyjrzę się córkom waszym, skoro uprawiają nierząd, i waszym pannom, skoro cudzołożą, gdyż i oni z prostytutkami się wylegiwali i z wtajemniczonymi składali ofiary; i lud rozumiejący legł z prostytutką”.

Przekładając żeńską formę הַקְּדָשׁוֹת („poświęcone”), tłumacz używa terminu τῶν τετελεσμένων, który zaczerpnął ze słownictwa misteryjnego. Jest to imiesłów perfektem rodzaju męskiego i ma znaczenie uogólniające „wtajemniczeni w misteria”. Pierwotne oskarżenie Izraelitów o cudzołóstwo czy też nierząd z prostytutkami, niezależnie od interpretacji znaczenia tego wyrażenia jako dosłownego opisu demoralizacji czy przenośnego określenia bałwochwalstwa, dla tłumaczy Septuaginty stało się okazją do potępienia kultów misteryjnych.

Co do szczegółowych zagadnień tego typu bałwochwalstwa, tekst Septuaginty, bazując na hebrajskim oryginale, w najbliższym sąsiedztwie interesującego nas terminu wspomina jedynie o spalonym kadzidle (Oz 4,13:

*Niektóre aspekty polemiki Septuaginty z kultami misteryjnymi*

ἑθυσίαζον) i ogólniej o ofiarach (Oz 4,14: ἔθουον). Wnioskowanie o ich detalach wydaje się bez znaczenia, gdyż tekst biblijny ma ogólny charakter i w żaden sposób nie dostarcza danych o kultach, które miałyby krytykować. Wydaje się jednak, że kontekst biblijny wskazuje rozwiązania prostsze i wiąże się ze wskazaną wyżej interpretacją kultu Baal-Peora przedstawioną w Ps 105,28 LXX. Łączy się ona ze spożywaniem z ofiar składanych martwemu bogu, które to ofiary są podobne do wyszczególnionych we wzmiankach Ozeasza.

Tekst Ozeasza wymaga jednak kilku dalszych uwag. Po pierwsze mamy zapewne do czynienia z pomyłką pisarza, który zidentyfikował przeczenie οὐ jako rodzajnik<sup>49</sup>. Po drugie za pomocą czasownika συμπλέκω wyrażano nawiązanie relacji seksualnej. Tu oddaje on czasownik hebrajski לבט, który w nifal oznacza „być zrujnowanym”. Wspomniany wyżej kontekst odwołujący się do opowiadania o bałwochwalczym nierządzie z Moabitkami umożliwia przede wszystkim przenośną interpretację. Wzmacnia to znaczenie motyw prostytutki ludu Bożego jako oddania się tylko jednej (*sic!*) prostytutce. Zatem tekst ten, choć aktualizowany w kontekście zwyczajów hellenistycznych, odwołuje się do wydarzeń biblijnych, zyskując wymiar metaforyczny, aktualny dla czytelników znających popularność kultów misteryjnych.

W tym kontekście glosa Septuaginty o tym, że lud rozumiejący legł z prostytutką, nie może być uzasadniona na bazie tekstu hebrajskiego Ozeasza, lecz za pomocą aluzji do interpretacji tradycji związanej z kultem Baal-Peora w Septuagincie. Połączyła ona wtajemniczenia z wejściem w niebezpieczne relacje seksualne z Moabitkami.

### Przekład Jr 16,5

Kolejny tekst nie zawiera wyszczególnionego wyżej słownictwa, lecz jedynie termin θίασος odnoszący się do uct. Istotne dla toku analiz jest zastosowanie u Jeremiasza terminu מְרִזָּה, obecnego w Vorlage<sup>50</sup>. Jest to bardzo dawne pojęcie, poświadczone od III tys. przed Chr. w całej Syro-Palestynie od Ebla rozpoczynając, kończąc na tekście z VI w. po Chr. zachowanym w Madabie. W Biblii pojawia się on dwukrotnie: w Am 6,7 i Jr 16,5<sup>51</sup>. Pierwszy tekst ze względu na przekład grecki nie wchodzi w zakres naszych zainteresowań. Drugi zaś potwierdza istnienie bliżej niesprecyzowanego domu, w którym miały się odbywać owe מְרִזָּה:

<sup>49</sup> Np. Oz 4,6.

<sup>50</sup> L. Miralles Maciá, *Marzeah y thiasos: Una institución convival en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo* (Anejos 20; Madrid 2007) 223-236.

<sup>51</sup> A. Ravasco, „Il «marzeah» nell'esegesi e nella filologia”, *Materia Giudaica* 11 (2006) 391-403.

כִּי־כֹה אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי־תְבוּאָה בֵּינֵי מַרְזֵחַ וְאֵל־תִּלְדָּךְ לְסַפּוֹד וְאֵל־תִּנְדָּךְ לְהָךְ  
 „Bo tak mówi Pan: Nie wejdiesz do domu uczty, nie pójdziesz oplakiwać ani nie żałuj ich”.

Uwzględniając kontekst kananejski, a zwłaszcza ugarycki, przekłada się to wyrażenie jako „domy żałobnych uczt” lub „domy płaczu”<sup>52</sup>. Septuaginta przekłada to wyrażenie jako θίασος w zdaniu:

τάδε λέγει ὁ κύριος μὴ εἰσέλθῃς εἰς θίασον αὐτῶν  
 „Tak mówi Pan: nie chodź na ich uczty”.

Jak wykazuje J.B. Carter, już od Homera można porównywać semickie uczty żałobne z greckimi θίασοι<sup>53</sup>. Analiza kontekstu przybliżyła nam właściwe znaczenie greckiego przekładu, powstałego przecież ponad sześć wieków po *Iliadzie* i *Odysei*. W rocznia zapowiada karę za popełnione grzechy, którą będzie straszna śmierć i brak pogrzebu. Z tego powodu Bóg wezwał proroka do celibatu, by nie musiał oglądać upadku swoich najbliższych. Tekst grecki przekazuje tę treść, lecz zamiast wzmianki o ucztach żałobnych stosuje interesujący nas termin, po którym następuje wzmianka o tym, by prorok nie rozpaczał wraz z nimi ani nie żałował ich. Kontekst żałobny jest zatem ewidentny.

Należy pamiętać, że θίασος w odniesieniu do wtajemniczeń określa uczty związane z kultem Dionizosa<sup>54</sup>. Orszak bakchiczny, towarzyszący temu bóstwu, nosi taką właśnie nazwę. W interesującym nas okresie hellenistycznym θίασος przybrał bardziej ogólny sens i oznaczał każde religijne stowarzyszenie. Prowadząc badania nad tymi celebracjami na podstawie inskrypcji zachowanych w Grecji, Macedonii i Tracji, J. Kloppenborg i R.C. Ascough<sup>55</sup> zauważyli, że śmierć jednego z członków takiego stowarzyszenia pociągała za sobą organizację podobnych uczt, co zbliżało tę ideę do rzymskich *collegia funeralia*.

Uwzględnienie w pierwszej kolejności znaczenia religijnego owych uczt wydaje się konieczne ze względu na kontekst prorockiej wyroczni. Po

52 Tak np. la Biblia di Gerusalemme z 1971 r. i Einheitsübersetzung z 1980 r. Zob. także G. Fischer, *Jeremia 1-25* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien 2005) 522-524.

53 J.B. Carter, „Thiasos and Marzeah: Ancestor Cult in the Age of Homer”, *From Pasture to Polis: Art in the Age of Homer* (ed. S. Langdon) (Columbia 1997) 72-112.

54 Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 78, nota 9.

55 J.S. Kloppenborg – R.S. Ascough, *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary: Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace* (BZNW 181; Berlin – New York 2011).

*Niektóre aspekty polemiki Septuaginty z kultami misteryjnymi*

pierwsze, uzasadnienie kary pojawia się dopiero w Jr 16,11<sup>56</sup>. Nie można jednak stwierdzić, że w związku z tym treść ta jest zbyt odległa, gdyż między opisem zakazu zakładania rodziny przez Jeremiasza i tego uzasadnieniem a wygłoszeniem tego uzasadnienia wobec ludzi nie pojawia się inna treść. Po drugie, opisu działania proroka wobec ludzi nie poprzedza żadna wzmianka o misji. Łączność między trzema etapami rozwoju akcji jest zatem jasna. Z tego względu w θίασος można widzieć jeden z elementów, które werset jedenasty streszcza w stereotypowym „opuścili swego Boga, by służyć bogom obcym”, zatem w bałwochwalstwie. Z tego względu w ucztach można dostrzec co najmniej aluzję do rytów pogańskich. W tle da się dostrzec nie jakieś stypy na cześć kogoś zmarłego, lecz uczty – choćby żałobne – sprawowane przez podobnych umarłemu zwolenników obcych wtajemniczeń i pogańskich zwyczajów.

### Podsumowanie

Przekład Septuaginty ma swoje korzenie w Egipcie. Kultury misteryjne obecne w tym kraju analizowano głównie pod kątem ich ech w Księdze Mądrości<sup>57</sup>. Należy jednak uwzględnić, że ich ślady znajdują się we wcześniejszych tekstach Biblii greckich, choć odniesienia te są jeszcze jakby niedojrzałe i wymagają odwołań do szerszego kontekstu przekładu i środowiska, w którym ów przekład powstał. Choć już tu staje się jasne, że ta dość ogólna krytyka wtajemniczeń jest świadectwem polemiki tłumacza z tradycjami, które uznał za nie do zaakceptowania w świetle jahwizmu. Takie tendencje translatorskie są świadectwem podejścia teologicznego charakterystycznego zwłaszcza dla greckojęzycznej diaspory, która była szczególnie podatna na pokusy hellenizmu<sup>58</sup>. Pojęcia τελεταί, μύσται i θίασοι okazały się na tyle nośne i pojemne, że można było przy okazji przekładu wyrazić poglądy teologiczne na aktualną rzeczywistość.

Należy jednak zauważyć, że odniesienie się do kultów misteryjnych nie leżało w centrum zainteresowania tłumacza Septuaginty. Omówione przekłady są raczej zjawiskiem marginalnym, nawet w porównaniu z pismami Filona

<sup>56</sup> Mamy zatem do czynienia z rodzajem hysteron-proteron: pierwszy jest opis kary, a następnie podanie jej powodów, co ma być zresztą warunkowane pytaniami ze strony adresatów wyroczeni karzących.

<sup>57</sup> M.F. Baslez, „L'autore della Sapienza e l'ambiente colto di Alessandria”, *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia* (ed. G. Bellia – A. Passaro) (Roma 2004) 55-57.

<sup>58</sup> Np. E. Würthwein, *The Text of the Old Testament. An Introduction to the Biblia Hebraica* (Grand Rapids, MI 1995) 67.

czy Józefa Flawiusza. W związku z tym należy wnioskować, że przedstawiony problem był potępieniem bałwochwalstwa. W miarę rozwoju sytuacji oddziaływanie misterii stało się znacznie większe. Ich wpływ dostrzegamy w księgach powstałych w języku greckim. Jest on już niejednoznaczny. W przekładach zanalizowane terminy pojawiały się w kontekstach polemicznych, podobny charakter mają wzmianki o celebracjach ku czci Dionizosa zawarte w Drugiej Księdze Machabejskiej<sup>59</sup>. Jednak Księga Mądrości używa języka misterii nie tylko do polemiki, lecz stosuje go, przedstawiając teorię prawdziwych misterii Boga, w które może wprowadzić jedynie mądrość od Niego pochodząca. Jest to jednak temat szeroki, ze względu na obfitość materiału wymagający odrębnych analiz.

<sup>59</sup> Np. K. Pilarczyk, „Kult Dionizosa zagrożeniem dla judaizmu w Palestynie pod rządami Seleukidów”, *Studia Judaica* 4 (2001) 45-53.