Marcin Chrostowski

Służba Mardocheusza na dziedzińcu Artakserksesa w LXXEst

W greckim tekście Księgi Estery zawartym w Septuagincie (LXXEst), w opisie służby Mardocheusza na dworze Artakserksesa czterokrotnie użyto sformułowania *therapeuō en tē aulē*, oznaczającego posługiwanie królowi na dziedzińcu. Czasownik *therapeuō*, występujący w LXX 25 razy, najczęściej (4 razy) pojawia się właśnie w Est (1b; 1q; 2,19; 6,10)[1] i użyty został w odniesieniu do służby dworskiej[2]. Zawarta w Tekście Masoreckim (TM) hebrajska wersja dwóch spośród czterech rzeczonych passusów (dwa występują tylko w LXXEst: 1b.q), nie zawiera odniesienia do służby, lecz wspomina o „zasiadaniu" (*yōšēḇ*)[3]

[1] Numeracja rozdziałów i wersetów LXXEst oraz tekst grecki będą podawane zgodnie z krytycznym wydaniem Septuaginty: A. Rahlfs, R. Hanhart (red.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 2006. Dla większej przejrzystości wersety oznaczone literami b oraz q zostały w tym miejscu napisane osobno (1b; 1q), dalej zaś prezentowane będą w pisowni 1b.q (jeśli występują razem).

[2] Czasownik *therapeuō* pojawia się cztery razy także w Tb, jednak wyłącznie w jednej recenzji i w różnych znaczeniach, o czym będzie mowa w dalszej części artykułu.

[3] Tekst hebrajski za: K. Elliger, W. Rudolph (ed.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, wyd. V, Stuttgart 1997.

w bramie królewskiej, co oznacza zmianę nie tylko statusu Mardocheusza (nie służba, a zasiadanie), lecz także miejsca jego przebywania (w LXX: dziedziniec, w TM: brama). Przykłady te pokazują, jak ważne są studia nad genezą i naturą LXX, nie tylko w odniesieniu do jej potencjalnego *Vorlage* (które w przypadku Est jest odmienne od TM), ale także w perspektywie krytycznego namysłu nad kierunkiem przepracowania poszczególnych słów, tematów czy idei wyrażonych w języku greckim (lub łacińskim)[4] zupełnie niezależnie[5]. Analiza greckich terminów *therapeuō* i *aulē*, jak również hebrajskiego rzeczownika *šaʿar* oraz postaci Mardocheusza i znaczenia bramy w perspektywie biblijnej i pozabiblijnej może rzucić światło na właściwe rozumienie analizowanych wersetów oraz na status Żydów na dworze perskim, o czym także traktuje Księga Estery.

Specyfika greckiego tekstu i dodatków do Księgi Estery

Grecka wersja Księgi Estery zawiera siedem dodatkowych fragmentów (łącznie 107 wersetów)[6], które nie mają odpowiednika w wersji hebrajskiej. W ogólnie

[4] W niniejszym artykule przytaczane będą niekiedy także przekłady łacińskie: starołaciński (VL) oraz Wulgata Klementyńska (Vg), która ma odmienną numerację dodatków do Est, bowiem umieszcza je na końcu księgi; oba łacińskie teksty zamieszczono w jednym tomie: P. Sabatier (red.), *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquæ, seu Vetus Italica et Cæteræ quæcunque in Codicibus Mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt: Quæ cum Vulgata Latina, & cum Textu Græco comparantur*, t. 1, Remis 1743.

[5] Zagadnienia dotyczące genezy i natury LXX należą do nurtu głównych zainteresowań naukowych Dostojnego Jubilata, Ks. Prof. Waldemara Chrostowskiego, zarówno w zakresie dydaktyki, o czym świadczą prowadzone wykłady z LXX na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, jak również popularyzacji naukowej, czego dowodem są artykuły i studia na ten temat, choćby: *Literatura targumiczna a Septuaginta*, Collectanea Theologica 63 (1993) 3, s. 49–68; *Wokół kwestii natchnienia Biblii Greckiej*, w: tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Rozprawy i Studia Biblijne 10, Warszawa 2003, s. 317–340; *Przedmowa redaktora naukowego „Prymasowskiej Serii Biblijnej"*, w: R. Popowski (przekł., wprow. i przypisy), *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, Prymasowska Seria Biblijna 37, Warszawa 2013, s. XI–XIII (dalej jako: R. Popowski, *Septuaginta*) oraz liczne wystąpienia.

[6] Dodatków jest siedem łącznie z kolofonem LXXEst 10,3l, który nie w każdym rękopisie jest zawarty. Nie ma jednak powodu, aby wątpić w jego prawdziwość ani autentyczność. Księga Estery jest w tym sensie jedyną księgą kanonu żydowskiego,

przyjętej nomenklaturze nazwane są one „dodatkami”[7] i w taki sposób będą oznaczane w niniejszym artykule. Poszczególne dodatki różnią się celem, treścią i stylem oraz są rozmaicie klasyfikowane[8]. Stanowią one deuterokanoniczne uzupełnienie Tekstu Hebrajskiego (TH)[9], występują wyłącznie w języku greckim

---

która ma kolofon dla swojego greckiego tłumaczenia, ale właśnie ta wyjątkowość i specyficzność może służyć jako argument przemawiający za jej autentycznością. Starożytne biblioteki (choćby ta w Aleksandrii) nierzadko dołączały do swoich nabytków kolofony, zwłaszcza gdy bibliotekarz miał pewne zastrzeżenia co do autentyczności dzieła. O innych kolofonach starożytnych zob. E.J. Bickerman, *The Colophon of the Greek Book of Esther*, Journal of Biblical Literature 63 (1944), s. 339–362; tu: s. 339–344. Sedno sprawy polega na proweniencji kolofonu. Jako że wszystkie rękopisy LXX mają ten dodatek (zawarty także w tekście etiopskim, koptyjskim i Vg), podczas gdy dwa z trzech zachowanych rękopisów rewizji Lucjana (LXXA) go nie zawierają, prawdopodobnie należał on pierwotnie do LXX, a nie do LXXA; wniosek taki formułuje C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 251–252 (z bibliografią).

[7] C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City – New York 1977, s. 153. Autor klasyfikuje rzeczone fragmenty jako *additions*, czyli właśnie: „dodatki”. Określa ich liczbę na sześć, jednak nie liczy kolofonu obecnego wyłącznie w LXX (Est 10,3l), który szerzej omawia na ss. 251–252.

[8] Greckie dodatki poszerzają następujące fragmenty tekstu hebrajskiego: Est 1 (sen Mardocheusza); 3,13 i 8,11-12 (kopie edyktów królewskich podyktowanych odpowiednio przez Hamana i Mardocheusza); 4,17 (modlitwy Mardocheusza i Estery), 5,1-2 (dramatyczna i rozbudowana relacja z audiencji Estery u króla); 10,3 (szczegółowe wyjaśnienie snu Mardocheusza opisanego w greckim dodatku do 3,13) + kolofon 10,3l. Moore, idąc za niektórymi wydaniami krytycznymi LXX (Swete; Brooke, McLean, Thackeray; Hanhart), oznacza poszczególne dodatki literami: A, B, C, D, E i F, które ogólnie odpowiadają poszczególnym fragmentom opisanym wyżej; tenże, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 153. Autor ten wyodrębnia zatem sześć dodatków do Est. W niniejszym artykule jednak zostanie zachowana numeracja użyta w wyżej wspomnianej krytycznej edycji LXX, za którą podążają tłumaczenia polskie: R. Popowski, *Septuaginta*, a także A. Jankowski i in. (red.), Biblia Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Biblia Tysiąclecia [BT], wyd. V); oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Poznań 2008.

[9] W literaturze przedmiotu (przykładowo w cytowanym komentarzu Moore’a) podaje się z reguły, iż dodatki te stanowią uzupełnienie bądź rozszerzenie TM. Kryje się tu jednak nieścisłość terminologiczna, bowiem LXX stanowi przekład nie tyle TM (będącego skodyfikowaną formą tekstu hebrajskiego, przekazywaną i ustalaną przez rabinów od I w. po Chr.), ile tekstu hebrajskiego, będącym potencjalnym *Vorlage* dla LXX, której powstanie datuje się na III–I w. przed Chr. Wersja wcześniejsza względem LXX będzie zatem określana jako Tekst Hebrajski (TH), zaś obecna wersja

i w Kościele rzymskokatolickim traktowane są jako fragmenty natchnione, a co za tym idzie kanoniczne. Niektóre z nich mogą mieć semickie *Vorlage*, inne zaś są bezsprzecznie greckimi kompozycjami[10].

Chociaż greckie dodatki sprawiają, że wydarzenia i postacie opisane w TH są bardziej wiarygodne i zwiększają dramatyzm akcji (zwłaszcza LXXEst 5,1a-2b), mają one przede wszystkim wzmocnić religijny charakter księgi oraz jej autentyczność; brak elementów religijnych i wątpliwa historyczność to bowiem główne „braki" hebrajskiej wersji[11].

Datę sporządzenia LXXEst, a co za tym idzie dodatków do księgi, wyznaczyć można na podstawie przyjętego czasu kompozycji TH. Jako prawdopodobną datę przekładu Est wskazuje się okres hellenistyczny, chociaż wcześniejsze wersje TH mogły sięgać późnego okresu perskiego[12]. *Terminus ad quem* LXXEst to około 93–94 po Chr., ponieważ wtedy jej grecka wersja wraz z dodatkami została sparafrazowana przez Józefa Flawiusza w *Dawnych dziejach Izraela*[13]. C.A. Moore twierdzi, iż datację przekładu trzeba przesunąć wstecz na 78 lub nawet 114 r. przed Chr., założywszy autentyczność greckiego kolofonu do Est. Taka data jest bowiem zgodna z greckim stylem literackim księgi[14]. Współcześnie przyjmuje się jednak okres machabejski (167–135 r. przed Chr.)

Est zawarta w wydaniach drukowanych Biblii Hebrajskiej (BH) – jako Tekst Masorecki (TM).

[10] Por. C.A. Moore, *On the Origins of the LXX Additions to the Book of Esther*, Journal of Biblical Literature 92 (1973), s. 382–393. R.A. Martin wyodrębnił 17 składniowych cech tekstu i uczynił je kryteriami oceny, w świetle której dany fragment grecki to „tłumaczenie greckie z hebrajskiego" bądź „oryginał grecki" niemający semickiego *Vorlage*; tenże, *Syntax Criticism of the LXX Additions to the Book of Esther*, Journal of Biblical Literature 94 (1975), s 65–72; cyt. za: C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 153. Szczegółowa dyskusja nad proweniencją poszczególnych dodatków przekracza jednak ramy niniejszego artykułu.

[11] C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 153.

[12] Okres perski datowany jest ogólnie na lata 539–331 przed Chr. Jak pisze Moore, styl literacki hebrajskiego tekstu Est ma niewiele wspólnego z hebrajszczyzną qumrańską I i II w. przed Chr., zaś TH nie wykazuje wpływów greckich. Język i styl hebrajskiej wersji Est najbardziej przypomina hebrajszczyznę z Ksiąg Kronik i Koheleta, których data powstania określana jest na V bądź IV w. przed Chr. Życzliwy stosunek autora Est do „pogańskiego" króla może sugerować datę wcześniejszą niż okres machabejski (167–135 r. przed Chr.); *tamże*, s. 161.

[13] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela* (*Antiquitates Judaicae*), tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, red. E. Dąbrowski, Poznań – Warszawa – Lublin 1979.

[14] C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 161.

jako czas kompozycji TH, zaś datę przekładu wyznacza się nie później niż na 100 r. przed Chr., jako że Lizymach, tłumaczący księgę około 50 r. przed Chr., dysponował wieloma kodeksami Est, zarówno hebrajskimi, jak i greckimi[15]. Dodatki do Est stanowią nieodłączną część księgi i w studiach nad nią (szczególnie jej grecką wersją), winny być uwzględniane[16].

Charakteryzując naturę greckich dodatków do Est, trzeba powiedzieć nieco o greckim tekście księgi, obecnym w dwóch zasadniczych recenzjach, czyli typach bądź wariantach tekstualnych[17].

Pierwszy typ, nazywany zwyczajowo Tekstem Alfa (AT/LXXA[18]), reprezentowany jest przez manuskrypty biblijne oznaczane numerami: 19, 93a, 108b, 319, 392[19]. Jest to tzw. rewizja Lucjana[20]. Jest ona znacznie krótsza niż wersja obecna w LXX (opisana niżej), pomimo obecności kilku dodatków. Zwięzłość

---

[15] S. Grzybek, *Księga Estery. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pismo Święte Starego Testamentu VI/3, Poznań 1963, s. 41.

[16] Trzeba nieustannie podkreślać, iż grecka wersja Est obecna w LXX wraz z dodatkami jest również tekstem kanonicznym. W komentarzach, szczególnie egzegetów protestanckich (przykładowo Moore'a) dominuje bowiem frazeologia wartościująca tekst hebrajski (TM!) jako „kanoniczny", zaś greckie dodatki oceniane są jako „apokryficzne" i stąd nieuwzględniane nawet w komentarzu do Est. Przykładem może być osobny komentarz do tej księgi, tłumaczonej na podstawie TM: C.A. Moore, *Esther. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 7B, Garden City – New York 1974, oraz oddzielny komentarz do „dodatków" do Est: tenże, *Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions*. Sam jednak Moore uważa za poważny błąd czytanie i komentowanie dodatków do Est poza kontekstem, czyli umieszczanie ich po tekście hebrajskim, jak ma to miejsce np w Vg, bądź nieumieszczanie ich w ogóle, jak czyni to większość protestanckich wydań Biblii (The King James/Authorized Version; The Revised Standard Version; The New English Bible itp.). Stąd amerykański egzegeta zdecydował się umieścić tłumaczenie dodatków do Est i komentarz do nich razem z przekładem tekstu hebrajskiego; opis i uzasadnienie: tenże, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 168.

[17] Zwięźle na ten temat także: K.H. Jobes, *Esther. To The Reader*, w: *A New English Translation of the Septuagint*, New York 2007, s. 424–425. Za tym przekładem podawane będą ewentualne rozbieżności między LXX a LXXA.

[18] Ze względów praktycznych, na oznaczenie Tekstu Alfa w niniejszym artykule stosowany będzie skrót LXXA.

[19] Ł. Grys, *Struktura i styl Księgi Estery. Przyczynek do tematu*, Studia Bydgoskie 9 (2015), s. 7–24; tu: s. 7–8.

[20] K. De Troyer, *The End of the Alpha Text of Esther: Translation and Narrative Technique in MT 8:1–17, LXX 8:1–17, and AT 7:14–41*, SBL.SCS 48, Atlanta 2000; rec.: J. Rogers, Journal of Septuagint and Cognate Studies 36 (2003), s. 127–130.

tej wersji względem tradycyjnego tekstu LXX wynika z licznych pominięć nazw osobowych, liczb, dat i elementów powtarzających się w LXX, jak również częstych skrótów tekstualnych.

Drugi wariant jest obecny w LXX i oznaczany jako Tekst Beta (BT/LXXB[21]). Klasyczną reprezentacją tego typu (świadkiem tekstu) jest wersja użyta w Kodeksie Watykańskim z IV w., oznaczana z kolei skrótem LXX^{B}. Jest to tekst swoisty nie tylko ze względu na użyte w nim dodatki, lecz także pominięcia względem tekstu hebrajskiego. Jak twierdzi Moore, trudno znaleźć choćby jeden werset Est w wersji LXX^{B}, w którym tłumacz nie pominąłby słowa, frazy lub klauzuli zawartej w TM[22].

Obydwa warianty greckie Est nie są tożsame, jako że LXXA nie zawiera kilku fragmentów obecnych w LXXB[23]. LXXA nie jest zatem tłumaczeniem bądź przepracowaniem LXXB w wykonaniu Lucjana, lecz stanowi niezależną translację TH[24].

Poza kilkoma hebraizmami, które mogą być późniejszymi dodatkami, tłumaczenie LXXB jest nie tyle „literalne", ile „literackie", do tego stopnia, że poza małymi wyjątkami czytelnik nie zauważa nawet, iż ma do czynienia z przekładem. Tłumacz nie zachował kolejności wyrazów obecnej w TH ani nie przekładał tekstu mechanicznie. Jego tłumaczenie jest raczej swobodne niż dosłowne, a nierzadko ma ono charakter parafrazy. Tłumacza wersji LXXB można nazwać raczej wyrafinowanym stylistą, który nie akceptując częstych powtórzeń i dodatków obecnych w TH, celowo pominął wiele z nich. Choć trudno precyzyjnie określić, z jakiej wersji hebrajskiej korzystał w swym tłumaczeniu, jest wielce prawdopodobne, że była to wersja zbliżona do TM. Jednakże wobec

[21] Z uwagi na możliwość pomyłki skrótu greckiego Tekstu Beta (BT) z takim samym skrótem odnoszącym się do Biblii Tysiąclecia, w niniejszym artykule na oznaczenie recenzji greckiej Est obecnej w LXX stosowany będzie skrót LXXB.

[22] C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 162, gdzie autor podaje przykłady na poparcie swej tezy. Szczegółowa ich analiza wykracza jednak poza ramy niniejszego artykułu.

[23] Rozszerzenia nieobecne w LXXA dotyczą m.in. opisu ukarania eunuchów Bigtana i Teresza, zawartego w Est 2,21-23 (obecny w LXX, brak w LXXA) oraz wzmianki o sporządzeniu listu przez Esterę i Mardocheusza, ustanawiającego święto Purim (LXXEst 9,29-32, brak w LXXA). Recenzja Lucjana nie zawiera ponadto kolofonu obecnego w LXXEst 10,3l. Istnieją również fragmenty, które recenzja LXXA rozbudowuje w stosunku do analogicznych partii LXX; Ł. Grys, *Struktura i styl Księgi Estery*, s. 8.

[24] C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 163–164.

braku jakiegokolwiek hebrajskiego rękopisu Est wcześniejszego niż tekst Ben Aszera z XI w.[25] jest to trudne do udowodnienia[26].

Chcąc zatem być precyzyjnym, należałoby mówić o swoistej kompozycji Est w TH, greckiej w wariancie LXXA oraz greckiej w wariancie LXX[27]. W świetle tych rozróżnień dokonywać też należy tłumaczeń i interpretacji tej księgi, bowiem jej wersje greckie (niejednolite w poszczególnych wariantach) są nie tyle kolejnymi translacjami, ile niezależnymi przekładami mającymi prawdopodobnie odmienne *Vorlage*.

Opisaną wyżej specyfikę translacyjną (albo lepiej: tekstualną, jako że trudno tu mówić o ścisłej translacji) uwzględniać powinny także przekłady Est na języki współczesne, prezentując oddzielne tłumaczenie całej księgi na podstawie TM i oddzielne na podstawie LXX. W większości bowiem obecnych wydań (przynajmniej katolickich) tekst hebrajski tłumaczony jest z TM, zaś dodatki – z LXX[28]. Oddzielny przekład obu całościowych wersji tej księgi (z TM i z LXX) w jednym wydaniu Biblii[29] jest zabiegiem udanym, gdyż pozwala śledzić dwie niezależne wersje tekstu, choćby tylko w jego tłumaczeniach. Podkreślić należy także wartość całościowego przekładu LXX na język polski, dokonanego przez R. Popowskiego[30]. Także tę translację trzeba uwzględnić porównując *en bloc* teksty Est.

Dyskusję wokół greckich „tłumaczeń" Est dobrze ilustruje konstatacja C.C. Torreya, który stwierdził, iż w przeciwieństwie do innych ksiąg BH greckie tłumaczenie Est stworzone na podstawie TM w ogóle nie istnieje[31]. Spostrzeżenie

---

[25] Jest to Kodeks Leningradzki oznaczany jako B19A.

[26] C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 163.

[27] Ł. Grys, *Struktura i styl Księgi Estery*, s. 8.

[28] W taki sposób księgę przekłada BT, podobnie Biblia Poznańska: M. Peter, B. Wolniewicz (red.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (Biblia Poznańska [BP], wyd. II), t. 2, Poznań 1984.

[29] Taki wariant występuje choćby w Biblii Ekumenicznej z księgami deuterokanonicznymi: *Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z Księgami Deuterokanonicznymi. Przekład Ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2017 (BE). Zawarto tam oba całościowe tłumaczenia Est, zarówno z TM (w początkowej części), jak i z LXX (w dziale ksiąg deuterokanonicznych).

[30] R. Popowski, *Septuaginta*; przedruk w: tenże (przekł. i przypisy), *Biblia pierwszego Kościoła*, Warszawa 2017.

[31] C.C. Torrey, *The Older Book of Esther*, Harvard Theological Review 37 (1944), s. 1–40; C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 162. Prawdopodobnie C.C. Torrey miał na myśli TH, który miałby być potencjalnym *Vorlage* dla greckiego przekładu.

to pokazuje, jak bardzo wersja LXXEst stanowi nie tyle translację, ile swobodą parafrazę TM[32], a mówiąc dokładniej, TH.

Analiza poszczególnych wersetów dotyczących służby Mardocheusza

Dokonawszy koniecznych rozróżnień ogólnych, trzeba przejść do bardziej szczegółowej analizy greckiej terminologii obecnej w LXXEst w nawiązaniu do TM. Grecki tekst księgi w opisie służby Mardocheusza na dworze Artakserksesa czterokrotnie używa sformułowania *therapeuō en tē aulē* (LXXEst 1b.q; 2,19; 6,10), które w polskich przekładach (w zależności od wersji) tłumaczone jest jako posługiwanie władcy na królewskim dziedzińcu[33].

Na początku trzeba zbadać kontekst i sens służby Mardocheusza wyrażonej czasownikiem *therapeuō* w LXXEst 1b.q, jako że wersety te stanowią dodatki do księgi i nie mają odpowiednika czy „oryginału"[34] hebrajskiego, stąd też jako takie winny być przeanalizowane osobno i w pierwszej kolejności.

Zasadne jest tu przypomnienie, iż TM, jako skodyfikowana wersja TH, powstał rzeczywiście później, nawet w stosunku do tekstu greckiego.

[32] LXXEst nie jest w tym względzie wyjątkiem. Podobny charakter mają greckie przekłady Ksiąg Hioba i Przysłów, co szczegółowo wykazała dokładna analiza greckich wersji niektórych rozdziałów tych ksiąg w zestawieniu z tekstem hebrajskim; B. Strzałkowska, *Mowy Elihu (Hi 32–37) oraz ich reinterpretacja w Biblii Greckiej*, Rozprawy i Studia Biblijne 35, Warszawa 2009; taż, *Księga Przysłów 1–9 w Septuagincie. Analiza „dodatków" i „braków" w zestawieniu z Tekstem Masoreckim w świetle starożytnych świadectw tekstualnych*, Rozprawy i Studia Biblijne 48, Warszawa 2017.

[33] BT, tłumacząca z greki wyłącznie dodatki, działalność Mardocheusza w Est 1b.q oddaje w charakterze „służby", zaś w 2,19; 6,10 jako „zasiadanie"; podobnie BP (Est 1b.q oddane jako „służba", w 2,19 jako „czuwanie", w 6,10 jako „pełnienie straży"). W obu przytoczonych polskich przekładach na szczególną uwagę zasługują wersety 1b.q, gdyż są przekładane z LXX. Oddzielna translacja całościowa Est w BE rzeczoną frazę we wszystkich wersetach (Est 1b.q; 2,19; 6,10) tłumaczy jako „służba". Przekład R. Popowskiego oddaje frazę w sposób ogólny, inaczej (bardziej opisowo) w każdym wersecie: w 1,1b jako „minister królewskiego dworu"; w 1,1q poprzez „stanowisko na dworze"; w 2,19 poprzez „służbę na dworze"; zaś w 6,10 jako „czekanie na dziedzińcu".

[34] Przeprowadzona wyżej analiza tekstualna poszczególnych wersji Est nie pozwala na jednoznaczne stwierdzenie, czy dostępny dziś TM stanowi „oryginał" księgi, zaś LXX jest prostym jego tłumaczeniem. Trzeba mieć to na uwadze także w czasie lektury anglosaskich (z reguły ewangelickich) komentarzy do Est (i w ogóle do ksiąg deute-

Wersety LXXEst 1b.q umiejscowione są niedaleko i opisują służbę Mardocheusza na dziedzińcu perskiego króla Artakserksesa[35]. Werset 1b w LXX brzmi: *anthrōpos Ioudaios oikōn en Sousois tē polei, anthrōpos megas therapeuōn en tē aulē tou basileōs*, co można przełożyć jako: „Żyd mieszkający w mieście Suzie, człowiek wielki, służący na dziedzińcu króla”[36]. Sama LXX jest w tym względzie swoista w opisie Mardocheusza, bowiem zarówno LXXA, jak i VL w wersecie 1b zawierają określenie: „człowiek wielki” (*anthrōpos megas/homo magnus*)[37].

Z kolei LXXEst 1q brzmi: *kai epetaxen ho basileus Mardochaiō therapeuein en tē aulē kai edōken autō domata peri toutōn*, co przełożyć można jako: „I przykazał król Mardocheuszowi służyć na dziedzińcu i dał mu dary za tych”[38].

---

rokanonicznych), które wyłącznie hebrajską wersję Est obecną w TM określają jako kanoniczną; C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 174–175.

[35] Osobną kwestią jest faktyczne imię tego króla. Podane w greckim tekście imię *Artaxerxēs* w rzeczywistości odnosi się bowiem do Kserksesa I (486–465 r. przed Chr.). Użycie formy *Artaxerxēs* uważane jest za błąd kopisty, jednak zarówno LXX, jak i Flawiusz stosują tę pisownię jako tłumaczenie hebrajskiego *’ᵃḥašwērôš*, użytego w TMEst. Transliteracja różni się także w przekładach starożytnych: LXXA (*assuēros*), VL (*assuerus*), Vg (*asuerus*). Choć badania językowe i archeologiczne wskazują, że *’ᵃḥašwērôš* to Kserkses, nie zaś Artakserkses, pisownia *Artaxerxēs* używana jest konsekwentnie w LXXEst w odniesieniu do króla imieniem *’ᵃḥašwērôš*, które pojawia się w TMEst. Księga ta ma w tym sensie swoją specyfikę w LXX, bowiem imię *’ᵃḥašwērôš* pojawiające się także w Ezd 4,6, LXX przekłada już odmiennie, jako *Asouēros*. Występujące w Ezd 4,7 właściwe imię Artakserksesa w TM pisane jest jako *’artaḥšaśtā’*, co LXX przekłada jako: *Arthasastha*. Autor Est kilka razy opisuje wielkość jego królestwa (Est 1; 8,9; 9,30); C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 174–175.

[36] Tłum. własne na podstawie: M. Wojciechowski (przekł. i wstęp), *Grecko-polski Stary Testament – Księgi Greckie. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych*, Prymasowska Seria Biblijna 31, Warszawa 2008. Powyższy przekład różnie tłumaczy rzeczownik *aulē*, co widać już na podstawie LXXEst 1, gdzie występuje on trzy razy: 1b.m.q; w pierwszym przypadku *aulē* przełożono jako „dwór”, w dwóch pozostałych jako „dziedziniec”. Analizowany rzeczownik rzeczywiście zawiera w sobie oba znaczenia, które są sobie bardzo bliskie.

[37] C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 174. Amerykański egzegeta tylko częściowo ma rację w przytaczaniu powyższych tekstów antycznych. O ile bowiem LXXA w wersecie 1b rzeczywiście zawiera wyłącznie słowa *anthrōpos megas*, o tyle w VL zdanie to jest trochę szersze: *homo magnus, curans in aula regis*; Vg (Est 11,3) oddaje werset podobnie jak LXX: *homo Judæus, qui habitabat in urbe Susis, vir magnus, & inter primos aulæ regiæ*.

[38] Tłum. własne na podstawie: M. Wojciechowski, *Grecko-polski Stary Testament*.

W przypadku wersetów 2,19 i 6,10 warto przyjrzeć się pokrótce tekstom hebrajskiemu i greckiemu, aby wydobyć znaczenie posługi Mardocheusza względem króla.

Werset 2,19 w TM brzmi: *ûḇᵉhiqqāḇēṣ bᵉṯûlôṯ šēniṯ ûmordᵒḵay yōšēḇ bᵉša ar-hammeleḵ*, w tłumaczeniu: „A gdy zebrano dziewice po raz drugi i Mardocheusz siedział w Bramie Królewskiej”[39], zaś LXX przekłada tekst jako: *ho de Mardochaios etherapeuen en tē aulē*, czyli: „zaś Mardocheusz służył na dziedzińcu”[40]. Wersja grecka pomija zatem całą frazę dotyczącą zgromadzenia dziewcząt na dworze[41].

Z kolei fragment 6,10 w TM brzmi: *wayyō’mer hammeleḵ lᵉhāmān mahēr qaḥ ’eṯ-hallᵉḇûš wᵉ’ et-hassûs ka ’ᵃšer dibbartā waᶜᵃśê-ḵēn lᵉmordᵒḵay hayyᵉhûḏi hayyôšēḇ bᵉšaᶜar hammeleḵ ’al-tappēl dāḇār mikkōl ’ᵃšer dibbarto*, czyli:

> I powiedział król do Hamana: „Szybko weź szatę i konia, tak jak powiedziałeś, i uczyń tak Żydowi Mardocheuszowi, siedzącemu w Bramie Królewskiej. Nie pomiń niczego z tego wszystkiego, co powiedziałeś!”[42].

LXX przekłada werset następująco: *eipen de ho basileus tō Aman Kathōs elalēsas, houtōs poiēson tō Mardochaiō tō Ioudaiō tō therapeuonti en tē aulē, kai mē parapesatō sou logos hōn elalēsas*, co można oddać jako:

> Rzekł król Hamanowi: „To, co powiedziałeś, uczyń Judejczykowi Mardocheuszowi, służącemu na dziedzińcu. A nie zapomnij o niczym, co powiedziałeś”[43].

Translacja LXX pomija frazę dotyczącą szaty i konia, zaś zasiadanie w bramie królewskiej oddaje przez posługiwanie na dziedzińcu.

---

[39] Tłum. własne na podstawie: A. Kuśmirek (oprac. i wstęp), *Hebrajsko-polski Stary Testament-Pisma. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi, transliteracją i indeksem słów hebrajskich i aramejskich*, Prymasowska Seria Biblijna 32, Warszawa 2009.

[40] Tłum. własne na podstawie: R. Popowski, *Septuaginta*.

[41] Podobnie czyni VL, która w 2,19 zawiera słowa: *Mardochæus autem sedebat in atrio regis*.

[42] Tłum. własne na podstawie: A. Kuśmirek, *Hebrajsko-polski Stary Testament*.

[43] Tłum. własne na podstawie: R. Popowski, *Septuaginta*.

Z analizy poszczególnych perykop Est dotyczących Mardocheusza wynika, iż służba tego bohatera u króla nie miała bynajmniej charakteru niewolniczego bądź przymusowego, ale była pełniona dobrowolnie, a przede wszystkim z królewskiego mianowania (LXXEst 1q). Użyty w LXXEst czasownik *therapeuō* oraz rzeczownik *aulē* mogą przybierać różne znaczenia, w zależności od kontekstu. W celu ustalenia dokładnego rozumienia powyższych wersetów trzeba przeanalizować powyższe słowa w grece antycznej, zarówno biblijnej, jak i pozabiblijnej, oraz przyjrzeć się znaczeniu bramy w Biblii.

Czasownik „therapeuō" w grece biblijnej i pozabiblijnej

Czasownik *therapeuō*[44], występujący w LXX 25 razy[45], najczęściej pojawia się w Est (4 razy) i Tb, jednak tam czasownik ten występuje cztery razy wyłącznie w recenzji G^{II}. W recenzji G^{I} pojawia się bowiem trzy razy[46].

Z analizowanym czasownikiem związane są także rzeczowniki zawierające rdzeń *therap-*, dotyczące troski, służby i uzdrawiania[47]: *therapon* (masc. sing.)/ *therapontōn* (masc. pl.) oznaczający sługę bądź uzdrowiciela (64 razy w LXX)[48], analogiczny względem niego termin *therapaina* (fem.), oznaczający służebnicę

---

[44] H.W. Beyer, θεραπεύω, w: Theological Dictionary of the New Testament, t. 3, s. 128–129.

[45] Pomijając Est, termin *therapeuō* pojawia się w następujących wersetach LXX: 2 Sm 19,25; 2 Krl 9,16; 1 Ezd 1,4; 2,14; Jdt 11,17; Tb 1,7; 2,10 (G^{II}); 12,3 (2 razy); Prz 14,19; 19,6; 29,26; Mdr 10,9; 16,12; Syr 18,19; 35,16; 38,7; Iz 54,17; Ba 6,25.38; Dn 7,10. Tłumaczony jest rozmaicie, w zależności od kontekstu.

[46] Tb występuje w dwóch dość zróżnicowanych greckich recenzjach: dłuższej, przechowanej w Kodeksie Synajskim (G^{II}), i krótszej, zachowanej w Kodeksie Watykańskim i Aleksandryjskim (G^{I}); M. Chrostowski, *Księga Tobiasza – przypowieść o początkach diaspory Izraelitów w Mezopotamii*, Rozprawy i Studia Biblijne 49, Warszawa 2018, s. 45.

[47] R. Pierri, *Lessico del Nuovo Testamento per radici*, SBF Analecta 84, Milano 2017, s. 147.

[48] Rdz 24,44; 50,17; Wj 4,10; 5,21; 7,9-10.20.28-29; 8,5.7.17.20.25.27; 9,8.14.20.30.34; 10,1.6-7; 11,3; 12,30; 14,5.8.31; 33,11; Lb 11,11; 12,7-8; 32,31; Pwt 3,24; 9,27; 29,1; 34,11; Joz 1,2; 8,31.33; 1 Krn 16,40; Jdt 2,2; 6,6; 7,16; 9,10; 10,20.23; 11,20; 12,5; 4 Mch 12,11; Prz 18,14; 27,27; Hi 2,3; 3,19; 7,2; 19,16; 31,13; 42,7-8; Mdr 10,16; 18,21.

(8 razy w LXX)[49] oraz rzeczownik *therapeia*, tłumaczony jako służba, ale także uzdrawianie, leczenie, oczyszczenie (6 razy w LXX)[50]. W takim sensie *therapeia* pojawia się także w LXXEst 2,12; 15,1, 15[51].

Starotestamentalny judaizm greckojęzyczny LXX zna dwa podstawowe znaczenia czasownika *therapeuō*. Pierwszy to po prostu służyć w znaczeniu czysto świeckim, dotyczy posługi wobec osoby panującej. W takim sensie termin został użyty w analizowanych wersetach Est (1,1b.q; 2,19; 6,10). W znaczeniu figuratywnym oznacza być posłusznym w sensie szukania względów, schlebiania władcy (Prz 19,6; 29,26) bądź służby wobec sprawiedliwych (Prz 14,9), zaś w znaczeniu religijnym – służyć/oddawać cześć Bogu (Jdt 11,17; Syr 35,16; Dn 7,10; Iz 54,17), mądrości (Mdr 10,9) bądź idolom (Ba 6,25.38). Związany jest także z pełnieniem służby kultycznej w świątyni (Tb 1,7), obsługiwaniem ludu Izraela (1 Ezd 1,4) lub obroną (1 Ezd 2,14). Widać zatem, iż w znaczeniu konkretnej służby wobec króla termin ten został użyty przede wszystkim i najczęściej w Est.

Drugie znaczenie czasownika związane jest z troską medyczną, lekarską czy w ogóle z uzdrawianiem bądź pielęgnacją[52].

W Nowym Testamencie (NT) termin *therapeuō* nigdy nie jest używany w znaczeniu świeckim (służby wobec władcy), zaś wyłącznie jeden raz odnosi się do służby kultycznej, której Pan Bóg nie odbiera z rąk ludzkich (*oude hypo cheirōn anthrōpinōn therapeuetai prosdeomenos tinos*; Dz 17,25).

Znacznie częściej czasownik ten używany jest w drugim znaczeniu, dotyczącym leczenia, jednak nie w sensie medycznym (które może być zawodne), ale w znaczeniu pełnego, prawdziwego uzdrowienia. Jednym z najważniejszych przymiotów Mesjasza będzie przecież Jego moc uzdrawiania chorych (Łk 7,21 nn. i par.)[53].

---

[49] Wj 11,5; 21,26-27; Prz 31,15; Hi 19,15; 31,13.31; Iz 24,2.

[50] Rdz 45,16; Est 2,12; 15,1.15; Jl 1,14; 2,15.

[51] W 2,12 dotyczy „dni pielęgnacji" (*hai hēmerai tēs therapeias*) urody Estery, w 15,1 wyraża jej „szaty pokutne" (*ta himatia tēs therapeias*), zaś w 15,15 określa „cały dwór" (*pasa hē therapeia*) króla, który przyszedł z pomocą Esterze, gdy ta omdlała. Wersety te, jako nieodnoszące się bezpośrednio do służby Mardocheusza na królewskim dziedzińcu, nie będą szczegółowo analizowane.

[52] W takim znaczeniu występuje on choćby w 2 Sm 19,25; 2 Krl 9,16; Tb 2,10; 12,3 (2 razy); Mdr 16,12; Syr 18,19; 38,7.

[53] Przytoczony werset Łk 7,21 został podany wyłącznie tytułem przykładu; szerzej: H.W. Beyer, θεραπεύω, s. 130–131.

Z kolei w grece pozabiblijnej czasownik *therapeuō* oznacza najpierw: służyć, być usłużnym, a zatem ma podobne znaczenie jak czasowniki: *diakoneō*, *douleuō*, *latreuō*, *leitourgeō*, *hupēreteō*[54]. Tytuł *therapon* poczytywano za honorowy i w takim znaczeniu użył go Homer w *Iliadzie* 23,89[55] której datację wyznacza się na VIII lub VII w. przed Chr.

Podobne rozumienie widać w Platońskim dialogu *Eutyfron* (13a nn.), zaliczanym do wczesnego okresu twórczości wielkiego filozofa (V–IV w. przed Chr.): „wszelkie obsługiwanie (*therapeuein*) do jednego i tego samego zmierza, a mianowicie do pewnego dobra i pożytku istoty obsługiwanej"[56]. Inne rozu-

---

[54] Warto w tym miejscu poczynić krótkie rozróżnienie między tymi czasownikami: *douleuō* oznacza służbę niewolniczą, z naciskiem na podporządkowanie; *therapeuō* podkreśla gotowość do służby, przez co wyraża się szacunek i troskę (zwłaszcza wobec Boga); *latreuō* oznacza służbę zarobkową, zaś w NT odnosi się głównie do obowiązków religijnych i kultycznych. Z kolei *leitourgeō* wyraża oficjalną służbę publiczną wobec ludu bądź państwa, w LXX dotyczy służby świątynnej, zaś w chrześcijaństwie – służby w Kościele; *hupēreteō* w rdzeniu odnosi się do sterowania. Pod względem służby oznacza bowiem relację wobec kapitana statku, na rzecz którego świadczona jest usługa. U Ksenofonta rzeczownik *hypēretēs* jest często używany w znaczeniu „przybocznego". W odróżnieniu od wszystkich tych terminów *diakoneō* ma szczególne zabarwienie polegające na bardzo osobistym wydźwięku usługi świadczonej drugiemu. Znaczeniowo stoi zatem najbliżej czasownika *hupēreteō*, jednak czasownik *diakoneō* ma silniejsze zabarwienie służby podejmowanej z miłości; H.W. Beyer, διακονέω, *Theological Dictionary of the New Testament*, t. II, s. 81.

[55] W *Iliadzie* 23,89 duch Patroklosa mówi do Achillesa: *entha me dexamenos en dōmasin hippota Pēleus etraphe t' endykeōs kai son therapont' onomēnen*, co można przetłumaczyć jako: „Jeździec Peleus powitał mnie w swoim pałacu, okazał mi troskliwą opiekę i uczynił/nazwał mnie twoim giermkiem" (tłum. własne na podstawie przekładu angielskiego). Polski przekład autorstwa F.K. Dmochowskiego (Warszawa 1804, s. 721): „Twóy mię oyciec wychował, on wszystkiém ozdobił, On sławney broni twoiey towarzyszem zrobił", jest w tym miejscu mniej jasny i dosłowny, jednak oddaje istotę rzeczownika *therapon*, przekładając go jako „towarzysz broni". Termin ten bowiem wyraża w tym kontekście nobilitację i zaszczyt. Trafnie oddaje istotę zdania także przekład angielski prozą: „Peleus, the horseman, welcomed me to his palace, showed me loving care, and made me your squire"; Homer, *The Iliad. A Translation into English Prose with Index*, tłum. A.S. Kline, London 2009, s. 469; publikacja dostępna także online: https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Greek/Iliad23.php#anchor_Toc239246467 [dostęp: 3.03.2021]; H.W. Beyer, θεραπεύω, s. 128, przyp. 26.

[56] Przedstawiono tam różne znaczenia czasownika *therapeuō*. Widać to w frazie 13d: *douloi tous despotas therapeuousin*, czyli „obsługiwanie, jakie niewolnicy panom swoim świadczą". Ową posługę niewolników wobec ich panów Platon porównuje do służenia bogom, chociaż Sokrates widzi wobec tego zastrzeżenia; Platon, *Eutyfron*, w: tenże,

mienie *therapeuō* w *Eutyfronie* związane jest ze służbą lekarską i medyczną[57], stąd *therapeuein* użyto w znaczeniu opieki nad chorymi, leczenia czy w ogóle troski o chorych; czasownik nabrał także zabarwienia metaforycznego w sensie uzdrowienia zarówno ciała, jak i duszy, co widać w Platońskim dialogu *Gorgiasz* 513d[58].

W owym „uzdrowicielskim" znaczeniu *therapeuō* używał Filon Aleksandryjski, z tym jednak zastrzeżeniem, że u niego obejmował on nie tylko medyczne uzdrawianie ciała (*hē* [*iatrikē*] *men gar sōmata therapeuei*)[59], ale także niezwykle ważne leczenie duszy (*therapeuōn* [*ton thymon*])[60]; (*aphrosynē d'ouk allō ē phobō therapeuetai*)[61]. Żyjąc na początku ery chrześcijańskiej, Filon łączył bowiem w swej twórczości dwa światy – judaizmu i filozofii hellenistycznej, zaś Stary Testament interpretował w sposób alegoryczny. Właśnie u Filona, jednego z najwybitniejszych reprezentantów żydowskiej diaspory aleksandryjskiej, czasownik *therapeuō* nabiera specjalnego znaczenia, szczególnie w dziele *De vita contemplativa*[62]. Autor przedstawia tam wspólnotę zwaną terapeutami, żyjącą w jego czasach w pobliżu Aleksandrii, której członkowie poświęcali się życiu kontemplacyjnemu. Według Filona terapeuci to ludzie bardziej dbający o zdrowie ducha niż ciała, prawdziwi filozofowie poszukujący Boga[63]. Aleksandryjski filozof łączy w swoim dziele zasadnicze znaczenia czasownika *therapeuō* właściwe jego czasom, mianowicie: służyć, leczyć i oddawać cześć; terapeuci zatem leczą namiętności (najpierw swoje, potem tych, którzy do nich przychodzą), a jednocześnie są sługami, oddającymi Bogu autentyczny kult. Oba warianty znaczeniowe są bowiem związane; uzdrowienie grzesznej natury

---

Dialogi, t. I, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/platon-eutyfron.html [dostęp: 20.03.2021]; H.W. Beyer, θεραπεύω, s. 128.

[57] Widać to w słowach Sokratesa w *Eutyfronie* 13d: „A czy mógłbyś mi powiedzieć: posłuszeństwo wobec lekarzy to jest posłuszeństwo obliczone na to, żeby jaki wynik uzyskać? Zdrowie. Nie myślisz, że tak?".

[58] Platon, *Gorgiasz*, w: tenże, *Dialogi*, t. I, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005; H.W. Beyer, θεραπεύω, s. 129.

[59] Filon Aleksandryjski, *De vita contemplativa*, 2; cyt. za: H.W. Beyer, θεραπεύω, s. 129.

[60] Filon Aleksandryjski, *Legum allegoriae*, t. III, 118: cyt. za: H.W. Beyer, θεραπεύω, s. 129.

[61] Filon Aleksandryjski, *De specialibus legibus*, t. II, 239; cyt. za: H.W. Beyer, θεραπεύω, s. 129.

[62] L. Misiarczyk, *Terapeuci – żydowscy prekursorzy monastycyzmu chrześcijańskiego w* De vita contemplativa *Filona Aleksandryjskiego*, Vox Patrum 38 (2018) 70, s. 9-23.

[63] *Tamże*, s. 13.

człowieka dokonuje się poprzez oddawanie czci jedynemu Bogu[64]. Żydowski myśliciel prezentuje zatem tradycyjne rozumienie analizowanego czasownika, użytego zarówno w znaczeniu służby, jak i uzdrowienia, umiejętnie jednak łączy ich wymowę, prowadząc czytających do wniosku, iż prawdziwa służba Bogu wiedzie do uzdrowienia duszy i ciała.

Rzeczownik „aulē" w grece biblijnej i pozabiblijnej

Gdy TMEst mówi o „Bramie Królewskiej" (*šaʿar hammelek*)[65] LXX dość konsekwentnie[66] tłumaczy to jako „dziedziniec (królewski)" (*tē aulē* [*tou basileōs*])[67]. C.A. Moore twierdzi, iż grecki tekst może być tu efektem błędu kopisty, czytającego *aulē* – dziedziniec, zamiast *pylē* – brama, gdyż greckie uncjały A i Π można było łatwo pomylić[68]. Taka sytuacja zachodzi jednak tylko w LXXEst 4,2, gdzie występujący dwa razy termin *šaʿar* tłumaczony jest raz jako *pylē*, raz jako *aulē*. W pozostałych przypadkach *šaʿar* przekładany jest jako *aulē*. Warto zatem przyjrzeć się terminowi *aulē*, występującemu w analizowanych

---

[64] *Tamże*, s. 16; Misiarczyk twierdzi, iż w LXX termin *therapeuō* nie pojawia się, występując jedynie w formie rzeczownikowej *therapeia*, co nie odpowiada prawdzie; czasownika tego bowiem użyto 25 razy na kartach Biblii Greckiej.

[65] Określenie to pojawia się w Est 2,19; 3,2.3; 4,2; 5,9.13; 6,10.12. C.A. Moore (*Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 175), dodaje do tej listy także 2,21, jednak LXX nie zawiera w tym miejscu rzeczownika *aulē*; pomija z kolei wersety 3,3; 4,2; 5,13, w których on się pojawia.

[66] Wyjątkami są wersety 2,21, gdzie hebrajskie określenie *šaʿar hammelek* zostało w LXX przełożone w ogólny sposób wskazujący na wzrost znaczenia Mardocheusza, oraz 4,2, w którym słowo *šaʿar* występuje dwa razy: za pierwszym razem z dopełnieniem *hammelek*, co przełożone zostało jako *tēs pylēs tou basileōs*; za drugim razem, już bez dopełnienia, oddane przez *tēn aulēn*. Osobliwy pozostaje werset 4,6, zawierający w TM frazę *šaʿar hammelek*, jednak LXX ma w tym miejscu lakunę, zaś w przypisie widnieje zdanie o przybyciu Hataka do Mardocheusza na główną ulicę miasta, znajdującą się na wprost bramy (*pylēs*) miasta; R. Popowski zamieszcza informację o tym wersecie także w przypisie.

[67] W większości przypadków tłumaczone jako *tē aulē* (bez dopełnienia); wyjątkiem są wersety 3,3 (*tē aulē tou basileōs*) oraz 4,2 (*tēs pylēs tou basileōs*, będące przekładem hebrajskiego określenia *šaʿar hammelek*).

[68] C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 175. Warto zaznaczyć, iż taka sytuacja zachodzi wyłącznie w analizowanym w poprzednich przypisach wersecie 4,2.

przykładach w wersetach Est 1b.q (bez hebrajskiego odpowiednika) oraz 2,19; 6,10 w LXX. Rzeczownik ten stanowi w Est okolicznik miejsca względem czasownika *therapeuō* i tłumaczony bywa zarówno jako dziedziniec, jak i dwór, w zależności od kontekstu.

Grecki termin *aulē* pochodzi od czasownika ἄημι oznaczającego dąć lub wiać, jako że *aulē* przywodzi na myśl otwartą przestrzeń. W czasach Homera oznaczał niezadaszone podwórze otoczone oficynami, z ołtarzem Zeusa Erkeiosa pośrodku, które służyło jednocześnie jako miejsce spotkań rodziny i zagroda dla bydła[69]. W świeckim znaczeniu była to przestrzeń otwarta na niebo, częstokroć otoczona budynkami, zaś w niektórych przypadkach częściowo murami, a zatem była właściwym dziedzińcem[70].

Osobliwe i godne szczególnej uwagi jest występowanie rzeczownika *aulē* w samej LXXEst. Pojawia się tam 19 razy, co stanowi trzeci pod względem częstości występowania wynik w LXX[71]. Jak już wspomniano, osiem razy użyto go jako translację terminu *šaʿar* (bądź: *šaʿar hammelek*)[72], a to nie jest zwyczajowe dla LXX, wyrażającej terminologię bramy innymi określeniami, co szerzej będzie wyłożone niżej. Kolejne sześć razy rzeczownik *aulē* tłumaczy hebrajskie określenie *ḥāṣēr*, oznaczające właśnie dziedziniec[73]. Pozostałe miejsca w LXXEst zawierające rzeczownik *aulē* to wspomniane już wersety 1b.q (bez odpowiednika hebrajskiego); 1m (2 razy; bez odpowiednika hebrajskiego) oraz 7,4, będący nie tyle tłumaczeniem, ile swobodą parafrazą tekstu hebrajskiego, niezawierającego w tym miejscu żadnej wzmianki o dworze ani dziedzińcu[74].

---

[69] Por. hasło αὐλή, w: H.G. Liddell, R. Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon founded upon The Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford 1889.

[70] Por. hasło αὐλή, w: *Bible Dictionary of Ancient Greek*, t. I, s. 150.

[71] Więcej razy termin *aulē* pojawia się tylko w Ez (51 razy) i Wj (26 razy). Ogólnie w LXX rzeczownik ten występuje 181 razy.

[72] Est 2,19; 3,2.3; 4,2; 5,9.13; 6,10.12.

[73] W TMEst rzeczownik *ḥāṣēr* pojawia się osiem razy: 1,5; 2,11; 4,11; 5,1; 5,2; 6,4[2x]; 6,5, jednak wersety 5,1-2 w LXX nie zawierają w tłumaczeniu słowa *aulē*.

[74] Chodzi dokładnie o drugą część wersetu 7,4, gdzie TM zawiera słowa: *ki 'ēn hāṣṣār šowê bᵉnēzeq hammelek*, co tłumaczyć można jako: „gdyż przeciwnik nie wyrówna tej szkody królowi"; przekład własny na podstawie: A. Kuśmirek, *Hebrajsko-polski Stary Testament*. LXX oddaje to zdanie jako: *kai parēkousa; ou gar axios ho diabolos tēs aulēs tou basileōs*, czyli: „Nie mogę tego ignorować, bo ten oszczerca nie jest godny dworu królewskiego"; tłum. własne na podstawie: R. Popowski, *Septuaginta*.

W LXX rzeczownik *aulē* występuje 181 razy i używany jest z reguły na określenie dziedzińca, np. dziedzińca Przybytku (Wj 27,9[2x].12.13.16); dziedzińca w znaczeniu ogrodu (2 Sm 17,18); dziedzińca wewnętrznego świątyni jerozolimskiej (1 Krl 6,36); hali (Krl 6,36a = 7,12 w TM), mieszkania, kwatery, komory (Ne 3,25), dworu lub pałacu (Est 1,1b)[75].

W NT rzeczownik *aulē* oznacza niezadaszoną przestrzeń owczarni (J 10,1.16), bądź dziedziniec: przy bogatszych domach znajdowały się zazwyczaj dwa dziedzińce – zewnętrzny w formie ogrodzonej przestrzeni między ulicą a drzwiami domu (Ap 11,2) oraz wewnętrzny otoczony przez zabudowania domu (Mt 26,58.69)[76]. Można ten termin rozumieć również w kontekście synekdochy, gdzie część jest reprezentantem całości. W takim sensie *aulē* oznacza dwór lub pałac. Widać zatem, iż choć oba desygnaty (dziedziniec i dwór) analizowanego rzeczownika są sobie znaczeniowo bliskie (także w przekładach), to jednak w sensie ścisłym desygnat dziedzińca bardziej odpowiada wymowie rzeczownika, gdyż sięga zarówno do jego źródłosłowu (*aēmi*), jak i do znaczenia historycznego.

Trzeba zaznaczyć, iż dziedziniec lub plac stanowił nieodłączną przestrzeń związaną z bramą i znajdował się w jej obrębie: na zewnątrz miasta, wewnątrz bądź w przestrzeni między bramą główną a tzw. przedbramą[77].

Terminologia i znaczenie bramy w perspektywie biblijnej i pozabiblijnej

Użycie rzeczownika *aulē* w LXXEst nie wynika zatem z błędu kopisty, lecz stanowi przemyślany zabieg redaktorski, w świetle którego przestrzeń tę należy uważać za ważną część administracji pałacowej, co język hebrajski wyraża określeniem *šaʿar hammelek*. Co ciekawe, termin *aulē* nie jest zwyczajowym tłumaczeniem rzeczownika *šaʿar*, lecz stanowi osobliwość translacyjną, występującą w Est, co szczegółowo będzie wytłumaczone poniżej.

---

[75] J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, wyd. III, Stuttgart 2015, s. 94.

[76] J. Strong, *Grecko-polski słownik Stronga. Z lokalizacją słów greckich i kodami Popowskiego*, Prymasowska Seria Biblijna 42, Warszawa 2015, s. 120; w znaczeniu dziedzińca wewnętrznego analizowany termin został użyty w Mt 26,69.

[77] M. Walczak, *Biblijny motyw bramy. Jezus jako brama w J 10, 7. 9*, Polonia Sacra 24 (2020) 1 (59), s. 47–56; tu: s. 52.

Na określenie „bramy" BH używa z reguły trzech terminów: *šaʿar*, *peṯaḥ* oraz *deleṯ*. Rzadziej pojawiają się rzeczowniki: *sāp̱*, *mᵉḇô'*, *miptān*, *'îṯôn*, *bi'â*[78].

Najczęściej używany rzeczownik *šaʿar* (378 razy) oznacza przede wszystkim bramę miasta (jedną lub więcej). Terminem tym określa się także bramy rzeczne i wejścia do kanałów, do wewnętrznej części bramy lub pomieszczenia w bramie, do placu przed bramą lub w bramie, również do bram świątyni i obozu. Termin *peṯaḥ* (164 razy) wyraża z kolei wejście do namiotu, domu lub miasta (a więc bramę miejską), wejście do świątyni, na dziedziniec świątynny bądź do Przybytku („świętego świętych"). Z kolei trzeci termin – *deleṯ* (85 razy) – oznacza głównie drzwi domu lub pokoju bądź podwoje świątyni, a także skrzydło drzwi lub bramy miasta, nadto m.in. pokrywę skrzyni[79]. Bywa tak, że na oznaczenie bramy w jednej księdze stosowane są różne terminy, w zależności od kontekstu[80].

Język grecki posługuje się w tym względzie rzeczownikami: *pylē*, *thyra*, *eisodos*, *pylōn*, *prothyron*. Terminy rzadziej występujące to *propylon* (2 razy), *thyrōma* (raz), *hyperthyron* (raz)[81]. Jak widać, rzeczownik *aulē* nie jest w ogóle brany pod uwagę w analizach terminologicznych dotyczących bramy i nie występuje zwyczajowo jako tłumaczenie hebrajskiego substratu. Użycie terminu *aulē* w LXXEst stanowi kolejne potwierdzenie niezależności translatorskiej greckiego autora przekładu tej księgi, a jednocześnie innowację, nadającą nowe znaczenie nie tylko pozycji Mardocheusza na dziedzińcu królewskim, lecz także całemu tłumaczeniu Est.

Trzeba wszakże zaznaczyć, iż:

> […] biblijna terminologia bramy jest zróżnicowana. Pismo Święte opowiada o wielu bramach, drzwiach lub wejściach i robi to za każdym razem inaczej. Opisane zróżnicowanie terminologiczne jest jeszcze większe w przypadku sięgnięcia do przekładów tekstów biblijnych na języki

[78] *Tamże*, s. 48.

[79] S. Szymik, *Motyw bramy w perspektywie biblijno-teologicznej*, w: R. Knapiński, A. Kramiszewska (red.), *Fides ex visu III. U drzwi Twoich*, Lublin 2013, s. 11–24, tu: s. 12.

[80] Przykładowo, w Est pojawia się zarówno rzeczownik *šaʿar* (11 razy), jak i *peṯaḥ* (raz). Terminy te oznaczają bowiem zarówno bramę, jak i wejście do domu. Ciekawy w tym względzie jest werset Est 5,1, opisujący spotkanie Estery, wchodzącej na wewnętrzny dziedziniec (*ḥāṣēr*) domu królewskiego, król zaś siedział w tym czasie naprzeciw bramy wejściowej (*peṯaḥ*) pałacu.

[81] M. Walczak, *Biblijny motyw bramy*, s. 48.

> obce. Tłumaczom nie chodziło bowiem o mechaniczne powielanie słów i terminów, ale każdorazowo usiłowali przedstawić rzeczywistość kryjącą się za tekstem biblijnym[82].

Warto również wspomnieć, iż brama w starożytności była nie tyle samym wejściem, ile nierzadko zespołem pomieszczeń służących do rozmaitych celów. Były to bowiem miejsca spotkań, centra życia miejskiego i wymiany myśli, handlu oraz załatwiania spraw administracyjnych; naturalne punkty spotkań i ośrodki życia codziennego miasta. Można mówić o bramie w funkcji obronnej, ale też w znaczeniu komunikacyjnym, kulturotwórczym, ekonomicznym, sądowniczym, politycznym i kultowym (liturgicznym)[83]. Powyższe znaczenia wynikały z założeń urbanistycznych starożytnych miast, w których zabudowa była gęsta, a uliczki wąskie (por. Ps 122,3). Większe wolne przestrzenie, spełniające funkcję placów miejskich, znajdowały się zasadniczo po wewnętrznej i zewnętrznej stronie bram miasta i to w nich toczyło się życie publiczne. Bramy były zatem świadkami wielu znaczących wydarzeń[84].

Na szczególną uwagę w kontekście działalności Mardocheusza opisanej w LXXEst zasługuje sądownicza funkcja bramy. W tym miejscu prowadziły bowiem działalność trzy instytucje o charakterze politycznym: król, rada starszych miasta oraz zgromadzenie ludu. Zdarzało się, że w bramie zasiadał sam król, głowa narodu. Choć władza jurydyczna spoczywała zasadniczo w jego ręku, to z powodu ilości spraw wymagających rozstrzygnięcia również starszyzna reprezentująca naród, gromadziła się w tzw. sądach w bramie[85]. Zasiadając, a raczej służąc królowi na dziedzińcu, Mardocheusz mógł zatem sprawować także funkcje sądownicze.

Ponieważ brama na starożytnym Bliskim Wschodzie[86] była miejscem, gdzie spotykało się prawne zgromadzenie i prowadzono interesy (por. Rt 4), „królewska

---

[82] S. Szymik, *Motyw bramy w perspektywie biblijno-teologicznej*, s. 13.

[83] M. Walczak, *Biblijny motyw bramy*, s. 51–53; autorka korzysta w tym kontekście z pozycji: G. Szamocki, *Motyw bramy w Nowym Testamencie. Przyczynek do teologii biblijnej,* Pelplin 2001, s. 18nn.

[84] S. Szymik, *Motyw bramy w perspektywie biblijno-teologicznej*, s. 16–17.

[85] M. Walczak, *Biblijny motyw bramy*, s. 52; G. Szamocki, *Motyw bramy w Nowym Testamencie*, s. 32–35.

[86] F.W. Bush, *Ruth, Esther*, Word Biblical Commentary 9, Grand Rapids 1996, s. 372–373; spostrzeżenia tego autora wraz z bibliografią stanowią podstawę poniższych rozważań dotyczących znaczenia bramy na starożytnym Bliskim Wschodzie.

brama" zaczęła w późniejszych czasach oznaczać „dwór królewski w ogóle"[87]. Uzasadnieniem tego wniosku może być odkrycie w latach 70. XX w. słynnej Bramy Dariusza w Suzie – monumentalnego budynku bramnego, położonego około 90 m na wschód od głównego pałacu[88].

H. Wehr[89] na podstawie pism Herodota (V w. przed Chr.) i Ksenofonta (V–IV w. przed Chr.) oraz danych pochodzących z asyryjskich i babilońskich inskrypcji królewskich, uzasadnił, że bramy pełniły funkcje administracyjne i zaopatrzeniowe dla pałacu królewskiego[90]. Według tych przesłanek wyrażenie „zasiadać w bramie królewskiej" mogło oznaczać „sprawować urząd w administracji pałacowej"[91].

Pozycja Mardocheusza na dworze królewskim w świetle dokumentów pozabiblijnych

Żydzi mogli i rzeczywiście osiągnęli znaczące stanowiska i bogactwo za panowania perskich królów Artakserksesa I (464–424 r. przed Chr.) i Dariusza II (423–405 r. przed Chr.), co wynika z tekstów zapisanych pismem klinowym znalezionych w archiwum „Synów Murashû", bogatej rodziny z Nippur, dobrze prosperującej zwłaszcza w drugiej połowie V w. przed Chr.[92] Zacho-

---

[87] H.P. Rüger, *„Das Tor des Königs" – der königliche Hof*, Biblica 50 (1969) 2, s. 247–250.

[88] E.M. Yamauchi, *Mordecai, the Persepolis Tablets, and the Susa Excavations*, Vetus Testamentum 42 (1992) 2, s. 272–275. Król Dariusz to oczywiście Dariusz I Wielki, rządzący imperium perskim w latach 522–486 przed Chr.

[89] H. Wehr, *Das Tor des Königs in Buche Esther und verwandte Ausdrücke*, Der Islam 39 (1964), s. 247–260.

[90] M. Heltzer, *The Book of Esther*, Bible Review 8 (1992), s. 24–30; tu: s. 29; O. Loretz, *šʿr hmlk – „Das Tor des Königs"*, Die Welt des Orients 4 (1967) 1, s. 104–108.

[91] O. Loretz, *šʿr hmlk*, s. 104–108; R. Gordis, *Studies in the Esther Narrative*, Journal of Biblical Literature 95 (1976) 1, s. 43–58; tu: s. 47–48; twierdzenie Gordisa, że wyrażenie to odnosi się do sędziego pokoju bądź w ogóle sędziego, wydaje się zbyt wąską interpretacją.

[92] Tabliczki zapisane babilońskim pismem klinowym zostały odkryte w 1893 r. w ruinach Nippur przez Babilońską Ekspedycję Uniwersytetu w Pensylwanii. Znaleziono je w pomieszczeniu (5,5 m szer. i 2,75 m dł.), około 6 m pod ziemią. Miejsce to było archiwum biznesowym ówczesnego przedsiębiorstwa „Synów Murashû" z Nippur, które rozkwit przeżywało za panowania Artakserksesa I (464–424 przed Chr.) i Dariusza II (423–405 przed Chr.), na co wskazuje data dokumentów. W jednym miejscu

wane teksty kontraktów handlowych zawierają imiona żydowskie, co świadczy o wielonarodowościowym charakterze Nippur w epoce perskiej[93] oraz dobrej pozycji przynajmniej niektórych Żydów w tym mieście[94]. W kontraktach z Nippur, jak wspomniano, występuje wiele hebrajskich imion, które nosili wysocy urzędnicy[95]. Nie byli oni prześladowani ani dyskryminowani na tle religijnym czy etnicznym i zawierali takie same kontrakty co rdzenni mieszkańcy tego miasta.

Na podstawie onomastyki na tabliczkach klinowych można przypuszczać, iż Hebrajczycy stanowili około 3% populacji tego regionu[96], a część z nich osiągnęła wyższy status. Nic zatem dziwnego, iż niektórzy bogaci Żydzi odmówili powrotu do ojczyzny po niewoli babilońskiej, o czym wzmiankuje Józef Flawiusz[97]. Z kolei Ezd 2,64-66 opisuje powracanych z wygnania Judejczyków jako ludzi zamożnych, posiadających śpiewaków, niewolników, muły i wielbłądy. Zachowując nakaz Jr 29,5nn, żydowscy mieszkańcy Nippur w V w. przed Chr. zintegrowali się ekonomicznie z lokalną społecznością, podobnie jak ich pobratymcy na Elefantynie, strzegąc jednak swej tożsamości. Tabliczki z Nippur, dając wgląd w życie społeczne i handlowe miasta pod panowaniem

---

odkryto 730 glinianych tablic klinowych, dotyczących transakcji biznesowych. Zapisano je pismem klinowym spotykanym w kontraktach nowobabilońskich; jest to typowe pismo klinowe z V w. przed Chr; por. H.V. Hilprecht, *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform Texts IX: Business Documents of Murash*û *Sons of Nippur. Dated in the reign of Artaxerxes I (464–424 B.C)*, Philadelphia 1898, s. 13-20 (= *BE* IX); M. Chrostowski, *Księga Tobiasza*, s. 157–161. Zawarte w książce spostrzeżenia wraz z bibliografią stanowią podstawę poniższych rozważań dotyczących archiwum z Nippur.

[93] Oprócz nazw babilońskich inskrypcje zawierają wiele imion perskich, medyjskich, egipskich i zachodniosemickich; w ostatniej grupie pojawiają się imiona hebrajskie: Hanani, Szabbetai, Jonatan; M.D. Coogan, *Life in the diaspora. Jews at Nippur in the fifth century BC*, Biblical Archaeologist 37 (1974) 1, s. 6–12.

[94] Imiona hebrajskie w dokumentach z Nippur oraz pozycję Żydów w tym mieście opisuje S. Daiches, *The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemiah according to Babylonian Inscriptions*, London 1910, s. 1–38.

[95] Imiona używane we wspólnotach hebrajskich różnych czasów nie zawsze odnosiły się wyłącznie do Izraelitów. Wielu żydowskich mieszkańców Nippur nosiło imiona aramejskie lub babilońskie. Przykładem mogą być imiona Estery i Mardocheusza, które mogły zostać zapożyczone od babilońskich bóstw Isztar i Marduka. Z uwagi na podobieństwo języków aramejskiego i hebrajskiego określa się je ogólnie jako zachodniosemickie; M.D. Coogan, *Life in the diaspora*, s. 8.

[96] *Tamże*, s. 8–10.

[97] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, 11, III, 9–10 [62–70].

perskim, pomagają poznać warunki życia w diasporze, jednocześnie rzucając światło na wysoką pozycję przynajmniej niektórych Żydów[98]. Do takich mógł należeć Mardocheusz, pozostający wzorem wierności Bogu i Jego prawu w warunkach służby w bramie, będącej w rzeczywistości wysoką pozycją na perskim dworze królewskim.

Zaprezentowana powyżej analiza środowiska życia mieszkańców Nippur jest próbą ukazania pewnego kontekstu, w którym mogli żyć bohaterowie Est, szczególnie Mardocheusz. Niektórzy badacze usiłowali jednak historycznie udowodnić istnienie tego bohatera, odnajdując jego imię w tekstach klinowych z Nippur i Persepolis, czemu warto się przyjrzeć bliżej[99], szczególnie że niektórym uczonym udało się odnaleźć imię Hammedaty występujące w Est 3,1 w dokumentach z Persepolis[100].

Pochodzące głownie z czasów Dariusza II (423–405 r. przed Chr.) dokumenty z Nippur zostały przebadane przez H.V. Hilprechta pod kątem występowania imienia Mardocheusza w różnych wariantach pisowni[101]. Pojawia się ono kilka razy w języku aramejskim, który również był stosowany na rewersach klinowych tabliczek z Nippur, stanowiąc wyjaśnienie zawartości danego dokumentu bądź jego podsumowanie[102]. Przykładem może być tekst nr 121, który na awersie zawiera aramejski napis *štr mrdky*, dzięki czemu określany jest jako „Dokument Mardocheusza"[103]. Zastosowana tam pisownia przypomina hebrajską, obecną w TMEst (*mordᵉkay*).

---

[98] M.D. Coogan, *Life in the diaspora*, s. 12.

[99] K. van Wyk, *Finding Mordechai at Persepolis*, Korean Journal of Christian Studies 97 (2015), s. 5–26. Spostrzeżenia zawarte w artykule stanowią zasadniczą podstawę rozważań dotyczących obecności imienia Mardocheusza w dokumentach z Persepolis.

[100] W. Hinz, *Neue Wege im Altpersischen III Reihe: Iranica Band 1 in Göttinger Orientforschungen Veröffentlichungen des Sonderforschungsbereiches Orientalistik an der Georg-August-Universität Göttingen*, Wiesbaden 1973, s. 46–47.

[101] H.V. Hilprecht, *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform Texts X: Business Documents of Murashû Sons of Nippur. Dated in the reign of Darius II (424–404 B.C)*, Philadelphia 1904 (= *BE* X).

[102] M. Chrostowski, *Księga Tobiasza*, s. 157–158.

[103] H.V. Hilprecht, *BE* X, tekst nr 121 umieszczony jest na płycie nr 66 datowanej na 7. rok, 1. miesiąc i 20. dzień panowania Dariusza II, czyli na 418 r. przed Chr; *BE* X, s. 83.

Imię określane jako *Mar-duk-a* pojawia się także w tekstach z Nippur tego samego okresu, opublikowanych przez A.T. Claya[104]. Szereg dokumentów z tego zbioru datowane jest na czasy wcześniejsze, czyli okres panowania Artakserksesa I (464–424 r. przed Chr.)[105]. Imię *Mar-duk-a* było w tamtych czasach powszechne, zaś analizowane teksty pochodzą z czasów perskich, a zatem zbiegają się czasowo z wydarzeniami opisanymi w Est.

Dalsze analizy opisują teksty z Persepolis i zostały opublikowane przez R.A. Bowmana[106]. Pojawia się tam staroperskie imię Mithraka, noszone przez jednego z urzędników skarbcowych w Persepolis, które występuje w różnych wariantach językowych. W tekście nr 17,2, datowanym na 19. rok panowania Kserksesa, czyli na 467–466 r. przed Chr., imię to pisane jest po aramejsku jako *tmrk*[107]. W większości pozostałych tekstów występuje pisownia aramejska *mtrk* zgadzająca się ze staroperską. W jednym przypadku (tekst nr 85,2) Mithraka został określony jako *mrtk*, co zgadza się z fonetyczną pisownią imienia Mardocheusza, występującą w TM (*mord^{o}ḵay*)[108].

Co ciekawe, imię to znika z tekstów z Persepolis od 457 r. przed Chr., czyli od momentu, gdy Żydzi podjęli decyzję o powrocie do Jerozolimy pod wodzą Ezdrasza[109]. Ezd 7,7 podaje, iż stało się to w 7. roku panowania Artakserksesa, czyli właśnie w 457 r. przed Chr. Nieobecność imienia Mithraka (*tmrk*, *mtrk*, *mrtk*) zbiega się w czasie z opuszczeniem królestwa perskiego przez Żydów. Świadczyć to by mogło, że Mardocheusz udał się do ojczyzny wraz ze swymi pobratymcami[110].

Przedstawione powyżej „dowody" na istnienie postaci imieniem *mrtk*, zbliżonej w pisowni do hebrajskiego imienia *mord^{o}ḵay*, są wyłącznie nawiązaniem

---

[104] A.T. Clay, *Publications of the Babylonian Section in University of Pennsylvania: The Museum*, t. II, Philadelphia 1912.

[105] K. van Wyk, *Finding Mordechai at Persepolis*, s. 9

[106] R.A. Bowman, *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*, Oriental Institute Publications XCI, Chicago 1970; K. van Wyk, *Finding Mordechai at Persepolis*, s. 9

[107] W przypadku pierwszych dwóch spółgłosek zachodzi zjawisko metatezy: druga spółgłoska stała się pierwszą, a pierwsza spółgłoska drugą, skutkiem czego zamiast pisowni *mtrk* pojawia się słowo *tmrk*; K. van Wyk, *Finding Mordechai at Persepolis*, s. 9.

[108] Nie jest znana dokładna data sporządzenia tekstu, jednak podobnie jak poprzedni, także ten datować można na końcówkę rządów Kserksesa, panującego w latach 486–465 r. przed Chr.; K. van Wyk, *Finding Mordechai at Persepolis*, s. 9, 26.

[109] R.A. Bowman, *Aramaic Ritual Texts*, s. 58.

[110] K. van Wyk, *Finding Mordechai at Persepolis*, s. 10.

do popularnego wówczas imienia proweniencji nie tyle hebrajskiej, ile babilońskiej, zapożyczonej zresztą od babilońskiego bóstwa Marduka. Temat imion i nazw obcego pochodzenia występujących w Est został zbadany w innych miejscach[111], stąd nie ma potrzeby opisywać go ponownie.

Podsumowanie

Biorąc pod uwagę powyższe spostrzeżenia, można powiedzieć, iż powierzenie Mardocheuszowi służby na dziedzińcu, rozumianym jako plac poprzedzający wejście do pałacu, było aktem wielkiego zaufania ze strony króla. Wysoka pozycja, jaką przedstawiciel narodu żydowskiego zajmował w pałacu, dawała mu zarówno możliwość odkrycia spisku przeciwko królowi, jak i umożliwiła dostęp do Estery[112].

Podobnie wyrażono to w TM, według którego Mardocheusz zasiadał w bramie. Stanowisko bohatera staje się tym samym jeszcze bardziej znaczące, skoro królewska brama utożsamiana była nierzadko z dworem królewskim w ogóle. Wyrażenie „zasiadać w bramie królewskiej" mogło bowiem równie dobrze oznaczać „sprawować urząd w administracji pałacowej".

Z analizy perykop Est dotyczących Mardocheusza oraz poszczególnych słów wynika, iż czasownik *therapeuō* oznacza służbę dobrowolną, poprzedzoną nawet specjalnym mianowaniem i nacechowaną osobistą sympatią wobec osoby, której się służy, czy to z szacunkiem w przypadku potężniejszego władcy, czy też z troską w przypadku kogoś w potrzebie[113].

Funkcja, którą LXX określa jako „służbę", była w rzeczywistości uprzywilejowanym i wysokim stanowiskiem, dającym szerokie możliwości i ułatwiony dostęp do samego władcy. Nic zatem dziwnego, iż w LXXEst 1b (oraz starożytnych tłumaczeniach tego wersetu: LXXA oraz VL) Mardocheusz

---

[111] Por. C.A. Moore, *Esther*, s. xlii-xliii, gdzie wyszczególniono rozmaite warianty pisowni głównych bohaterów Est w tekstach starożytnych; por. także: A. Millard, *The Persian Names in Esther and the Reliability of the Hebrew Text*, Journal of Biblical Literature 96 (1977) 4, s. 481–488; C.A. Moore, *Archaeology and the Book of Esther*, Biblical Archaeologist 38 (1975) 3/4, s. 62–79, szczeg. 77–78; A.S. Yahuda, *The Meaning of the Name Esther*, Journal of the Royal Asiatic Society 2 (1946), s. 174–178; H.S. Gehman, *Notes on the Persian Words in the Book of Esther*, Journal of Biblical Literature 43 (1924) 3/4, s. 321–328.

[112] F.W. Bush, *Ruth, Esther*, s. 373.

[113] H.W. Beyer, θεραπεύω, s. 128.

został nazwany „wielkim człowiekiem". Choć TM nie określa go wprost w taki sposób, to ogólny wydźwięk księgi na to wskazuje. W Est 8,2 znajduje się opis przekazania królewskiego sygnetu Mardocheuszowi (po odebraniu go Hamanowi) i ustanowienie go zarządcą domu Hamana. S.H. Horn zauważa w tym względzie, iż podobna nominacja nie byłaby możliwa dla kogoś, kto wcześniej nie cieszył się królewskim zaufaniem i znaczącą pozycją w państwie[114].

Powyższe spostrzeżenia mają doniosłe znaczenie dla zrozumienia specyfiki przekładu LXXEst. Trzeba zaznaczyć, iż nie jest to ścisła translacja, lecz interpretacja tekstu, pozwalająca nie tyle na lekturę „tłumaczenia", ile „rozumienia" tekstu, który w greckiej wersji miał przekazać przesłanie księgi biblijnej nowemu czytelnikowi greckiemu, żyjącemu w odmiennych warunkach.

Uwypuklanie tego jest istotne ze względu na dominujące podejście do dodatków do Est, które ze względu na „niewierność" wobec hebrajskiego „oryginału" uznawane są za niezależne od greckiego przekładu i określane jako niepochodzące od tłumacza. W świetle zarysowanej wyżej pozycji Mardocheusza na dworze Artakserksesa oraz przedstawionej wyżej analizy terminologicznej trzeba zweryfikować to założenie.

Jak pisze C.A. Moore, w dodatkach do Est istnieją wielkie niekonsekwencje i sprzeczności, które grecki tłumacz pochylający się nad (potencjalnym) TH na pewno by zauważył[115] i z pewnością oddałby je w inny sposób. Czy jednak owo „z pewnością" nie jest w tym miejscu kolejnym założeniem, poprzez które egzegeta stara się uzyskać pewność nie tyle względem historii tekstu, ile własnych założeń, w świetle których LXX miałaby być bardziej lub mniej dokładną translacją TH? Trzeba przyjrzeć się temu także w świetle drobiazgowych porównań testu hebrajskiego i greckiego Est[116].

Warto w tym miejscu, tytułem zakończenia, przypomnieć niezwykle istotną uwagę ks. prof. Waldemara Chrostowskiego:

> Akcentowanie *veritas Hebraica* nie może się odbywać kosztem Septuaginty ani bagatelizować ogromnego zróżnicowania religijnego życia

[114] S.H. Horn, *Mordecai, a Historical Problem*, Biblical Research 9 (1964), s. 22–25; C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 174.

[115] C.A. Moore, *Daniel, Esther and Jeremiah*, s. 165.

[116] H. Kahana, *Esther: Juxtaposition of the Septuagint Translation with the Hebrew Text*, Biblical Exegesis and Theology 40, Leuven 2005; rec.: P. Verwijs, Journal of Septuagint and Cognate Studies 40 (2007), s. 150–153.

Żydów w okresie międzytestamentowym. Ucierpi bowiem na tym nie tylko nasze rozeznanie co do bogactwa tego życia i wielopostaciowości jego teologii, lecz także wiedza na temat zawartości Nowego Testamentu oraz istoty teologii patrystycznej i chrześcijańskiej[117].

Ks. Marcin Chrostowski

[117] W. Chrostowski, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, Collectanea Theologica 66 (1996) 1, s. 48.