Polonia Sacra volume 28 • 2024 • issue 4 • page 7–44

ks. Grzegorz M. Baran

https://orcid.org/0000-0002-4160-8907
grzegorz.baran@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
https://ror.org/058399182

Szaty arcykapłana Eleazara używane w czasie służby w świątyni w przekazie „Listu Arysteasza do Filokratesa" (§ 96–99)

https://doi.org/10.15633/ps.28401

Ks. Grzegorz M. Baran – dr hab., prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, pracuje w Katedrze Pisma Świętego na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; biblista, filolog klasyczny.

Article history • Received: 1 Feb 2024 • Accepted: 17 Sep 2024 • Published: 30 Dec 2024
ISSN 1428-5673 (print) • **ISSN** 2391-6575 (online) • Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)

Abstract

Robes of the High Priest Eleazar Used During His Service in the Temple in the Light of the "Letter of Aristeas to Philocrates" (§ 96–99)

"The Letter of Aristeas to Philocrates" is one of the Judeo-Hellenistic apocrypha/pseudoepigrapha of the Old Testament from the 2nd century BC. The author of the Letter, identifying himself as Aristeas, reported his journey to Jerusalem, which he was supposed to make on the orders of the king Ptolemy II Philadelphus (316—246 BC) as part of a diplomatic mission. The purpose of this mission was to convey the king's request to the high priest Eleazar to send appropriate experts to Alexandria who would translate the Mosaic Law into Greek. During the visit—according to the author of the Letter—he had the opportunity to see the high priest Eleazar performing liturgical service, dressed in high priestly robes which caused great admiration among those who saw him (cf. § 96). The aim of the article is to show the delight and general view of the author of the Letter on the clothes of the high priest Eleazar. The description in § 96–99 is a valuable source for research on high priestly vestments. In order to better understand the description of garments contained in the Letter, biblical and extra-biblical sources were cited. Undoubtedly, an attempt to present the high priestly vestments based on the account contained in the Letter may constitute an inspiration for further, detailed research on the individual elements of the high priest's liturgical robes.

Keywords: Letter of Aristeas to Philocrates, Old Testament Apocryphal, High Priest's robes

Abstrakt

Szaty arcykapłana Eleazara używane w czasie służby w świątyni w przekazie „Listu Arysteasza do Filokratesa" (§ 96–99)

„List Arysteasza do Filokratesa" jest jednym z judaistyczno-hellenistycznych apokryfów/pseudoepigrafów Starego Testamentu z II wieku przed Chr. Autor Listu, przedstawiający się jako Arysteasz, relacjonuje swoją podróż do Jerozolimy, którą miał odbyć na rozkaz króla Ptolemeusza II Filadelfa (316–246 przed Chr.) w ramach misji dyplomatycznej. Celem tej misji było przekazanie arcykapłanowi Eleazarowi prośby króla dotyczącej wysłania odpowiednich ekspertów do Aleksandrii, którzy mieli dokonać przekładu Prawa Mojżeszowego na język grecki. Podczas wizyty—według autora Listu—miał okazję zobaczyć arcykapłana Eleazara sprawującego liturgię, ubranego w szaty arcykapłana, które wywarły ogromne wrażenie na tych, którzy go widzieli (por. § 96). Celem artykułu jest ukazanie zachwytu autora Listu oraz ogólnego spojrzenia na szaty arcykapłana Eleazara. Opis w § 96–99 stanowi cenne źródło do badań nad szatami arcykapłańskimi. Aby lepiej zrozumieć ich prezentację w Liście,

przywołano źródła biblijne i pozabiblijne. Niewątpliwie, próba przedstawienia szat arcykapłańskich na podstawie relacji zawartej w Liście może stanowić inspirację do dalszych, szczegółowych badań nad poszczególnymi elementami liturgicznych szat arcykapłana.

Słowa kluczowe: List Arysteasza do Filokratesa, Apokryfy Starego Testamentu, szaty arcykapłana

List *Arysteasza do Filokratesa* (dalej: List) to jeden z judeo-hellenistycznych apokryfów/pseudoepigrafów Starego Testamentu[1], którego kompozycja mogła mieć miejsce – zdaniem na przykład Mosesa

1 Szerzej na temat tego dzieła zob. np.: H. T. Andrews, *The Letter of Aristeas*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*, *vol. II: Pseudepigrapha*, ed. R. H. Charles, Oxford 1964, s. 83–93; J. Frankowski, *Apokryfy*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Homerski, oprac. J. Drozd, Poznań–Warszawa 1973, s. 186–262 (Wstęp do Pisma Świętego, 1); J. Frankowski, *List Arysteasza, czyli legenda o powstaniu Septuaginty*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 25 (1972) nr 1, s. 12–22, https://doi.org/10.21906/rbl.3175; M. Hadas, *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*, New York 1951, s. 1–90 (Jewish Apocryphal Literature); C. Kraus Reggiani, *La Lettera di Aristea a Filocrate. Introduzione, esame analitico, traduzione*, Roma 1979, s. 7–23; A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs*, Paris 1962, 7–98 (Sources Chrétiennes, 89); R. J. H. Shutt, *Letter of Aristeas (Third Century B. C. – First Century A. D.). A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2: *Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. New Translations from Authoritative Texts with Introductions and Critical Notes by an International Team of Scholars*, ed. J. H. Charlesworth, Peabody 1983, s. 7–11; *The Letter of Aristeas*. Translated with an appendix of ancient Evidence on the Origin of the Septuagint, transl. H. St J. Thackeray, London–New York 1917, s. VII–XX (Translations of Early Documents. Series II. Hellenistic-Jewish Texts); P. Wendland, *Aristeas, Letter of*, w: *Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, vol. 2, eds. I. Singer et al., New York–London 1902, s. 92–94; P. Wendland, *Der Brief des Aristeas*, w: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Bd. 2: *Die Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Hrsg. E. Kautzsch, Tübingen–Freiburg–Leipzig 1900, s. 1–4; M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, „Studia Theologica Varsaviensia" 40 (2002) nr 1, s. 121 [1]–128 [8]; B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas. 'Aristeas to Philocrates' or 'On the Translation of the Law of the Jews'*, Berlin–Boston 2015, s. 3–96 (Commentaries on Early Jewish Literature), https://doi.org/10.1515/9783110431346.

Hadasa – wkrótce po 132 roku przed Chr.[2]. Autor *Listu*[3] między innymi zrelacjonował swoją podróż do Jerozolimy, którą miał zrealizować na polecenie króla Ptolemeusza II Filadelfosa (316–246 przed Chr.[4]) jako misję dyplomatyczną. Celem tej misji było przekazanie arcykapłanowi Eleazarowi prośby królewskiej, aby posłał do Aleksandrii stosownych tłumaczy, którzy mieli dokonać przekładu Prawa Mojżeszowego na język grecki. W trakcie wizyty – jak podał autor *Listu* – dane mu było widzieć arcykapłana Eleazara podczas pełnienia służby liturgicznej, odzianego w szaty arcykapłańskie, co spowodowało, że oglądających ogarnął wielki zachwyt (zob. § 96).

Celem artykułu jest przedstawienie zachwytu (2) i sposobu postrzegania przez autora *Listu* szat arcykapłana Eleazara na tle przekazów biblijnych i pozabiblijnych (3). W pierwszej kolejności natomiast zostanie zaprezentowana sama postać Eleazara (1). W ostatnim punkcie zostaną podane wnioski, wynikające z przedstawionych analiz (4).

1. Postać arcykapłana Eleazara

W *Liście* pojawia się szerokie *spectrum* nawiązań do osoby Eleazara[5], którego imię po grecku brzmi Ἐλεάζαρος[6]. Został on kilkakrotnie

2 Przywołany autor jako hipotetyczną datę podaje dokładnie 130 rok przed Chr. Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 54.

3 *List Arysteasza do Filokratesa* – jak zostało wyżej powiedziane – to dzieło o charakterze pseudoepigraficznym. Z treści *Listu* wiadomo, że Arysteasz był z pochodzenia Hellenem (poganinem), dworzaninem króla Ptolemeusza II Filadelfosa, w imieniu którego odbył poselstwo do arcykapłana Eleazara w Jerozolimie (zob. § 40; 43). Faktycznym autorem *Listu* był bliżej nieznany Żyd pochodzenia aleksandryjskiego. Zob. np. G. M. Baran, *Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza do Filokratesa"*, „Roczniki Kulturoznawcze" 14 (2023) nr 4, s. 50–52, http://doi.org/10.18290/rkult23144.3.

4 Zob. R. Sawa, *Lagidzi*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. E. Ziemann i in., Lublin 2004, kol. 375.

5 Zob. § 1, 3, 11, 32, 33, 35–40 (list posłany do Eleazara); 41–46 (odpowiedź listowna Eleazara); 51, 81, 83, 96–98 (opis szat arcykapłańskich), 112, 122–123, 130–169, 172, 173, 175, 177, 320. Zob. J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas. High Priest after the Exile*, Minneapolis 2004, s. 159, https://doi.org/10.1163/9789004495333.

6 Zob. § 1; 33; 35; 41 (2x); 51; 83; 96; 112; 123; 172; 173; 320. *Notabene*, przytaczany w artykule tekst oryginalny *Listu Arysteasza do Filokratesa* oraz wyliczenia słownictwa zawartego w *corpus* dzieła za: A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate* (tekst: s. 100–241; indeks rzeczowy oraz imion: s. 261–319).

określony mianem arcykapłana – ὁ ἀρχιερεύς[7]. W niektórych przypadkach pojawia się dookreślenie, które wskazuje, że chodzi o „arcykapłana Judejczyków" (zob. § 1: ὁ τῶν Ἰουδαίων ἀρχιερεύς; 11: ὁ ἀρχιερεύς τῶν Ἰουδαίων), czy też „arcykapłana w Jerozolimie" (zob. § 32: ὁ ἀρχιερεύς ὁ ἐν Ἱεροσολύμοις). Jak podaje Gottlob Schrenk, termin ἀρχιερεύς i jego pochodne pojawiają się od III wieku przed Chr. W tradycji religijnej Egiptu i Tyru termin ten określał głównego/naczelnego kapłana (zob. Herodotus, *Historiae*, 2, 37. 142. 143. 151; Iosephus Flavius, *Contra Apionem*, 1, 21 [157]). W czasach hellenistycznych, w imperium Seleucydów, termin ἀρχιερεύς stosowano na określenie urzędu głównego kapłana w poszczególnych satrapiach; tego rodzaju kapłan był ustanawiany przez króla. Mianem ἀρχιερεύς byli także określani główni kapłani świątyni/sanktuariów w danym miejscu. Podobnie było w państwie Ptolemeuszy, chociaż pośród kapłanów egipskich tamtej epoki można było spotkać różne klasy arcykapłanów – ἀρχιερεῖς. W tradycji starotestamentalnej Septuaginty termin ten pojawia się w Księdze Kapłańskiej (4, 3), Księdze Jozuego (22, 13; 24, 33), Pierwszej Księdze Królewskiej (1, 25 [A]) i w Pierwszej Księdze Kronik (16, 14 [S]). Jego powszechne zastosowanie występuje dopiero w Księgach Machabejskich[8] oraz apokryficznej 1. *Księdze Ezdrasza*[9], a następnie w Nowym Testamencie, gdzie odnosi się do urzędu najwyższego kapłana. Wydaje się, że termin ἀρχιερεύς został zaadaptowany przez zhellenizowanych Żydów ok. 150 roku przed Chr.[10] jako odpowiednik hebrajskiego tytułu הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל – „kapłan wielki" czy też jego aramejskiego odpowiednika כָּהֲנָא רַבָּא[11].

Według przekazów Józefa Flawiusza, Elaeazar urząd arcykapłański przejął po swym bracie arcykapłanie Szymonie I Sprawiedliwym, gdyż w chwili śmierci arcykapłana Szymona jego syn był jeszcze nieletni:

7 Zob. § 1, 11, 32, 35, 41, 81.

8 Zob. 1 Mch 10, 20; 12, 3; 13, 36. 42; 2 Mch 3, 1; 3 Mch 1, 11; 4 Mch 4, 13.

9 Zob. 1 Ezd 5, 40; 9, 40. 49.

10 Zob. G. Schrenk, *ἱερός etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, ed. by G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1984, s. 265–272.

11 Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, przeł. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 411; por. G. M. Baran, *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, „The Biblical Annals" 3 (2013) nr 2, s. 265.

> Arcykapłan ten dostąpił swej godności w takich okolicznościach: Gdy umarł arcykapłan Oniasz, dziedzictwo po nim objął jego syn Szymon, którego nazwano Sprawiedliwym, tak z powodu jego pobożności, jak i życzliwości dla rodaków. Kiedy i ten umarł i został po nim syn maleńki imieniem Oniasz, arcykapłaństwo przejął brat Szymona, Eleazar (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 12, 2, 5 [44])[12].

Wydaje się, że dokonało się to zgodnie z przepisem Prawa zawartym w Księdze Liczb (27, 8–11), według którego jeśli mężczyzna nie miał syna, jego dziedzictwo przechodziło na córkę, a jeśli nie miał nawet córki, dziedziczenie przechodziło w pierwszej kolejności na jego brata. W przypadku urzędu arcykapłana dziedziczenie przez córkę było jednak wykluczone, stąd piastowany przez Szymona I urząd przeszedł na jego brata Eleazara. Tego rodzaju rozwiązanie było pierwszym w historii urzędu arcykapłańskiego[13]. Eleazar pełnił funkcję arcykapłana, a zarazem eparchy Judei, aż do swojej śmierci, czyli w latach ok. 280–260 przed Chr. Palestyna wówczas należała do królestwa Ptolemeuszy, w którym panował wspomniany Ptolemeusz II Filadelfos[14].

W *Liście* arcykapłan Eleazar został przedstawiony jako postać wyjątkowa, co wynika już z przekazu zawartego w § 3:

> ofiarowaliśmy się do posłowania do wspomnianego męża – dla szlachetności i sławy wysoce cenionego tak przez obywateli, jak i innych, a przysparzającego największych korzyści swemu otoczeniu i obywatelom z innych miejsc[15].

Na uwagę zasługuje odniesione do osoby arcykapłana wyrażenie καλοκἀγαθία, które w filozofii Arystotelesa oznacza zwieńczenie wszystkich cnót. Osiąga się je wówczas, kiedy zdobyte zostały już cnoty szczegółowe (zob. Aristoteles, *Ethica Eudemia*, 1248b–1249b). Ogólnie ujmując, καλοκἀγαθία stanowi pełnię cnót (zob. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*,

12 Tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, komentarz J. Radożycki, Warszawa 2001, s. 522.

13 Zob. J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 157.

14 Zob. P. C. Bosak, *Arcykapłani Izraela. Leksykon*, Kraków 2021, s. 282.

15 Tłumaczenie polskie *Listu* podawane jest za: M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arystejasza*, s. 128 [8]–167 [47].

1124a)[16]. Eleazar jawi się zatem jako mąż, który odznaczał się wszelkimi cnotami. Z tej przyczyny zdobył sławę nie tylko u swoich obywateli, ale także wśród innych – być może Żydów z diaspory[17]. Wyjątkowość osoby arcykapłana Eleazara uwidacznia się także na tle charakterystyki tłumaczy, których posłał do Aleksandrii, aby dokonali przekładu Prawa na język grecki (zob. § 122)[18]. Relacja na temat ich wykształcenia i sposobu życia, przede wszystkim zgodnego z Prawem (por. § 127), została przez autora *Listu* podsumowana stwierdzeniem: „przełożonego swego godni wszyscy i jego cnoty" (§ 122). Eleazar jawi się jako znawca Prawa, który – posługując się znaną w środowisku aleksandryjskim metodą alegoryczną – potrafił trafnie interpretować poszczególne nakazy prawodawstwa Mojżeszowego (zob. § 128–171)[19]. Wydaje się, że jego wykształcenie obejmowało znacznie szersze *spectrum* zagadnień. Skoro wysłani przez niego tłumacze posiadali znajomość pewnych zagadnień filozoficznych, a sami byli „przełożonego swego godni", można wnioskować, że Eleazar również posiadał podobne wykształcenie[20].

Na szczególną uwagę zasługuje opis relacji pomiędzy arcykapłanem Eleazarem a posłanymi przez niego tłumaczami: „Pojąć było jednak można, jak kochali Eleazara, a on ich, po przykrości przy rozstaniu" (§ 123). Fragment ten wskazuje niewątpliwie na szczególny autorytet Eleazara w swoim środowisku. Stąd też jawi się on nie tylko jako mąż wybitnie uczony, pobożny i godny czci, ale także jako idealny przywódca[21], zatroskany o rodaków, a także przysparzający im „największych korzyści" (§ 3). Co więcej, w relacji z królem Ptolemeuszem II Filadelfosem – co

16 Zob. P. Jaroszyński, *Kalokagathía*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2004, s. 446.

17 Zob. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, s. 129 [9].

18 Szerzej na temat tłumaczy z Jerozolimy, którzy jawią się jako filozofowie, zob. G. M. Baran, *Wątki filozoficzne*, s. 68–70.

19 Por. J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 160–163.

20 Zob. § 121, gdzie pojawia się termin παιδεία, który odnosi się do greckiego systemu edukacji, realizowanego w gimnazjonie. To pozwala przyjąć, że zarówno tłumacze z Jerozolimy (por. § 121), jak i sam arcykapłan posiadali podstawy greckiego wykształcenia/wychowania, a co za tym idzie, mogli także zapoznać się grecką filozofią na pewnym poziomie. Por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 244–245; G. M. Baran, *Wątki filozoficzne*, s. 68–69, przyp. 116.

21 Zob. J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 159.

wynika z wymienionej korespondencji i podarków — jawi się jako równy godnością królowi[22].

Biorąc pod uwagę dyskusje wśród uczonych na temat waloru historycznego *Listu*[23], można zadać pytanie, na ile przedstawione w nim informacje o arcykapłanie Eleazarze odzwierciedlają rzeczywistość. Niewątpliwą zasługą autora *Listu* jest ocalenie Eleazara od całkowitej anonimowości. Trudno jednak zweryfikować dane zawarte w tekście *Listu*, gdyż nie istnieją żadne inne źródła historyczne na temat Eleazara, poza oczywiście późniejszymi, czego przykładem jest relacja Józefa Flawiusza[24].

2. Zachwyt szatami arcykapłana Eleazara

Autor *Listu*, zanim opisał poszczególne elementy stroju Eleazara, stwierdził, że widok arcykapłana ubranego w szaty przeznaczone do liturgii świątynnej wywołał u obserwatorów ogromny podziw: „Wielki zachwyt nas ogarnął, gdy obejrzeliśmy Eleazara podczas pełnienia służby, w szacie i blasku, który go otacza dzięki strojowi, który nosi" (Μεγάλην δὲ ἔκπληξιν ἡμῖν παρέχεν ὡς ἐθεασάμεθα τὸν Ἐλεάζαρον ἐν τῇ λειτουργίᾳ, τά τε τοῦ στολισμοῦ καὶ τῆς δόξης, ἥ συνίσταται διὰ τὴν ἔνδυσιν) (§ 96). W tym kontekście pojawia się termin ἔκπληξις — „zmieszanie, zakłopotanie, zaskoczenie, lęk, strach, podniecenie"[25], „przerażenie, osłupienie, konsternacja, zaburzenie psychiczne, namiętność"[26]. Benjamin G. Wright III sugeruje, iż rzeczownik ἔκπληξις z pewnością nie ma tutaj negatywnej konotacji. Termin ten być może przejął bardziej pozytywne aspekty niektórych znaczeń czasownika, od którego pochodzi[27], czyli od ἐκπλήσσω — „przerażać, oszałamiać, zdumiewać; *pass.* być zdumionym,

22 Zob. J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 160.

23 Zob. np. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 6–15; M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, s. 123 [3]–124 [4].

24 Zob. J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 167; por. P. C. Bosak, *Arcykapłani Izraela*, s. 282–287.

25 Zob. *Słownik grecko-polski*, A–K, t. 1, na podstawie słownika Z. Węclewskiego, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2000, s. 278.

26 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996, s. 517.

27 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 211.

być podnieconym, popaść w uniesienie”[28]. Doznanie to – jak zaznaczył autor *Listu* – było „wielkie” (μεγάλη). Połączenie zachwytu z lękiem stanowi typowe zjawisko dla starożytnej religijności[29]. Można zauważyć, że cały *passus* dotyczący szat Eleazara obramowany jest atmosferą lęku, zachwytu i podziwu. Już w § 95 pojawia się stwierdzenie: „wszystko jednak się dokonuje w lęku (φόβῳ) i godnie wielkiego Bóstwa”. Następnie w § 99 autor *Listu* stwierdził:

> Ich zaś wygląd wprawia w lęk i porusza (φόβον καὶ ταραχήν), budząc wrażenie przejścia do innego świata; a upewniam, że każdy człowiek przybyły dla oglądania tego, o czym powiedziałem, wpadnie w zachwyt i podziw niewypowiedziany (εἰς ἔκπληξιν ἥξειν καὶ θαυμασμὸν ἀνεκδιήγητον), z umysłem przemienionym przez świętą we wszystkim kompozycję.

A zatem – obok rzeczownika ἔκπληξις – odczucia i przeżycia oglądających arcykapłana Eleazara w szatach zostały opisane nadto rzeczownikami φόβος – „paniczny strach, trwoga, popłoch, strach, przerażenie, lęk”[30]; ταραχή – „niepokój, wzburzenie”[31] oraz θαυμασμός – „podziw”[32]. Warto dodać, że pochodzący od tego samego rdzenia, co ostatni rzeczownik, czasownik θαυμάζω oznacza: „być pełnym podziwu, podziwiać, czcić, poważać, uczcić”[33]. Semantyka terminów użytych przez autora *Listu* wyraża zatem bogate *spectrum* odczuć i przeżyć: od lęku, poprzez zaskoczenie, osłupienie aż do podziwu, czci i uniesienia.

Należy zwrócić uwagę na wyrażenie „z umysłem przemienionym (μετατραπέντα τῇ διανοίᾳ) przez świętą we wszystkim kompozycję” (§ 99). Doświadczenia związane z oglądaniem arcykapłana w szatach

28 Zob. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 278.

29 Zob. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, s. 142 [22].

30 Zob. *Słownik grecko-polski*, Λ–Ω, t. 2, na podstawie słownika Z. Węclewskiego, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2001, s. 484. Clara Kraus Reggiani (*La Lettera di Aristea*, s. 79) interpretuje termin φόβος jako „timore reverenziale”, czyli lęk wynikający ze czci.

31 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 382. Słowo to może odnosić się do stanu dezorientacji psychicznej spowodowanego zaskakującymi okolicznościami. Zob. C. T. R. Hayward, *Jewish Temple. A Non-Biblical Sourcebook*, London–New York 1996, s. 35; por. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1758.

32 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 441.

33 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 441.

podczas liturgii sprawiały zatem zmianę[34], także w sferze διανοία, czyli w „sposobie myślenia" („w myśleniu, w umyśle, w intelekcie"[35]). Podkreśla to raz jeszcze ogromny wymiar całości doświadczenia.

Tego rodzaju odczucia i przeżycia wynikały z pewnością również z całego kontekstu, w którym był oglądany arcykapłan. Autor *Listu* zaznaczył wyraźnie, że całe doświadczenie miało miejsce w czasie spełniania przez Eleazara służby w świątyni (ἐν τῇ λειτουργίᾳ). Według przekazu Józefa Flawiusza, arcykapłan oficjalnie sprawował kult w szatach arcykapłańskich w trzy doroczne święta oraz w dzień postu (zob. Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 18, 4, 3 [94])[36]. Świętami tymi były: Święto Paschy, które zostało ostatecznie złączone z Przaśnikami (14–21 Nisan), Święto Tygodni, czyli Pięćdziesiątnica (50 dni po Święcie Paschy) oraz Święto Namiotów (15–22 Tiszri). Wzmiankowany zaś przez Józefa Flawiusza dzień postu to po prostu Dzień Pojednania (10 Tiszri)[37]. Na co dzień – jak podał Józef Flawiusz – arcykapłan nie nosił owych szat: „Szat tych nie nosił jako strój powszedni, gdyż w tym celu przywdziewał skromniejsze odzienie, lecz tylko wtedy, gdy wchodził do miejsca najświętszego" (Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, 5, 5, 7 [236])[38].

Autor *Listu* podał nadto, że budzący lęk i poruszenie widok arcykapłana w szatach: sprawiał „wrażenie przejścia do innego świata" (ὥστε νομίζειν εἰς ἕτερον ἐληλυθέναι ἐκτὸς τοῦ κόσμου) (§ 99). Jest to dość

34 Wyraża to czasownik μετατρέπω – „odwracać, zawracać z drogi, zmieniać". Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 49; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole 2009, s. 455.

35 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 200.

36 Według przekazu zawartego w *Wojnie żydowskiej* arcykapłan swe szaty zakładał w następujących okolicznościach: „Arcykapłan także wstępował tam razem z nimi [kapłanami], lecz nie zawsze, a tylko w siódmych dniach i nowiu oraz w czasie obchodzenia jakiegoś tradycyjnego święta albo dorocznego zgromadzenia ogólnego ludu" (Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, 5, 5, 7 [230]), tłum. za: Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, przeł., wstęp i komentarz J. Radożycki, Warszawa 2016, s. 324. Moses Hadas (*Aristeas to Philocrates*, s. 137) podaje, że arcykapłan sam nie odprawiał zwykłych ofiar (chociaż mógł to robić w szabaty i nowie księżyca).

37 Zob. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 2, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, komentarz J. Radożycki, Warszawa 2001, s. 789 (przyp. 87). Moses Hadas (*Aristeas to Philocrates*, s. 137) stwierdza, że wzmianka podana przez autora *Listu* może wskazywać, iż mamy tutaj do czynienia z relacją uczestnika pielgrzymki.

38 Tłum. za: Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, s. 325.

enigmatyczne stwierdzenie[39]. Idąc za tłumaczeniem Henry'ego St. John Thackeraya[40], należałoby przyjąć, że oglądający arcykapłana w jego szatach mniemał (miał poczucie/wierzył), że wszedł do „innej sfery poza światem"[41]. Z kolei Herbert Tom Andrews odnosi te słowa do samego arcykapłana Eleazara[42], a wówczas — jak interpretuje Charles Thomas Robert Hayward — arcykapłan jako istota „należąca do innego świata" jawi się jako postać, którą otacza aura nadprzyrodzoności. W takim ujęciu arcykapłana można by postrzegać jako postać mającą charakter anioła: wychodził w „zupełnej ciszy" posługi pełnej „grozy", godnej wielkiego Bóstwa. Stąd przywołany autor zadaje pytanie: „czy może być ziemskim odpowiednikiem jednego z tych, «którzy w milczeniu wypowiadają chwałę»?". Jednakże, jak zauważa Hayward, tekst *Listu* nie pozwala, niestety, odpowiedzieć na to pytanie[43].

Jak zaznaczył autor *Listu*, szaty, którymi był przyodziany arcykapłan Eleazar, sprawiały, że emanował od niego blask: „w szacie i blasku (τῆς δόξης), który go otacza dzięki strojowi" (§ 96). Pojawia się tutaj termin δόξα — „opinia, reputacja, szacunek, zaszczyt, chwała sława, blask (zewnętrzny), wspaniałość"[44]. Widać w tym kontekście pewne nawiązanie do Księgi Wyjścia (28, 2): „I sprawisz szaty święte Aaronowi, bratu twemu, na cześć i ku ozdobie (εἰς τιμὴν καὶ δόξαν)"[45]. Motyw chwały, któ-

39 Wymowną uwagę, co do tłumaczenia omawianej frazy, podaje Paul Wendland (*Der Brief des Aristeas*, s. 13, przyp. f): „Durch Vermutung hergestellt".

40 H. S. J. Thackeray, *The Letter of Aristeas*, s. 43: „And the general aspect of these things produces awe and discomfiture, insomuch that one thinks that one has passed into another sphere outside the world".

41 Por. inne przekłady: P. Wendland, *Der Brief des Aristeas*, s. 13: „so dass man sich wie in eine andere Welt versetzt glaubt"; R. J. H. Shutt, *Letter of Aristeas*, s. 19: „A man would think he had come out of this world into another one"; A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, s. 153: „au point de se croire dans un autre monde"; M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 139: „so that one would think he had passed to some other sphere outside the world"; C. Kraus Reggiani, *La Lettera di Aristea*, s. 79: „tanto da far pensare di essere arrivati in un altro mondo, fuori dal nostro".

42 H. T. Andrews, *The Letter of Aristeas*, s. 104: „Their appearance created such awe and confusion of mind as to make one feel that one had come into the presence of a man who belonged to a different world".

43 Zob. C. T. R. Hayward, *Jewish Temple*, s. 35–36; por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 213.

44 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 228; por. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 175.

45 Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 175.

ra towarzyszy arcykapłanowi, pojawia się także w Mądrości Syracha (50, 11), w opisie postaci arcykapłana Szymona: „Kiedy przywdziewał zaszczytną szatę i brał na siebie wspaniałe ozdoby, kiedy wstępował do ołtarza Pana, napełniał chwałą (ἐδόξασεν) obręb przybytku". Przywdziany w szaty arcykapłańskie, jak pouczał Filon Aleksandryjski, arcykapłan przewyższał wszystkich ludzi, w tym nawet i królów (zob. Philo Alexandrinus, *De vita* Mosis, 2, 131). Można wnioskować, że postać arcykapłana, promieniującego (czy też opromienionego) chwałą z powodu przywdzianych szat, wskazywała na (czy też reprezentowała) rzeczywistość nadprzyrodzoną – chwałę samego Boga (δόξα θεοῦ), która jest ujawnianiem się czy też samo-objawieniem Jego natury[46].

Należy zaznaczyć, że szaty arcykapłana w całej tradycji dawnego Izraela jawiły się zawsze jako wyjątkowe – „święte szaty" (Wj 28, 2). Podkreślano również, że szaty te były wykonane z najznakomitszych materiałów i przez najlepszych fachowców (zob. Wj 28, 2–5; 39, 1–31). Syrach, opisując poszczególne ich części, wymownie skonkludował: „uszczęśliwił go wspaniałym strojem i okrył go szatą chwalebną; włożył na niego doskonały majestat i przyodział we wspaniałe szaty. Zaszczytna to oznaka czci, dzieło wspaniałe, przepiękny strój, pożądanie oczu" (Syr 45, 12). Filon Aleksandryjski, opisując szaty arcykapłana, odniósł do nich określenia παγκάλη καὶ θαυμασιωτάτη – „przepiękne i najbardziej godne podziwu (najwspanialsze)" (Philo Alexandrinus, *De vita* Mosis, 2, 109)[47]. Stąd były one przechowywane w szczególny sposób (zob. Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 15, 11, 4 [403–408]; 18, 4, 3 [90–95]; 20, 1, 1–3 [6–14]).

Wyjątkowość szat arcykapłańskich wyrażała także ich bogata symbolika, którą Józef Flawiusz tak odnotował:

> Tkaniny uplecione z czterech rodzajów nici są symbolem czterech żywiołów: byssos zapewne wyobraża ziemię, albowiem z niej wyrasta len; purpura przedstawia morze, jako że zaczerwienione jest ono krwią ryb; błękit musi wyobrażać niebo, a szkarłat jest chyba symbolem ognia. Suknia arcykapłana, utkana z lnu, także oznacza ziemię, a wpleciony w nią błękit – sklepienie niebieskie; owoce

46 Zob. G. von Rad, G. Kittel, δοκέω etc., w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. by G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 244–245.

47 *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vol. 4, ed. L. Cohn et al., Berolini 1902, s. 226, https://doi.org/10.1515/9783112630266.

granatu wyobrażają na niej błyskawice, a dźwięk dzwonków przedstawia gromy. Wierzchnia szata arcykapłana także symbolizuje całą przyrodę, którą Bogu spodobało się utworzyć z czterech żywiołów; a wplecione w tę szatę złoto jest, jak przypuszczam, wyobrażeniem przenikającego wszystko światła słonecznego. Essen zaś umieścił Mojżesz w jej środku na wzór ziemi, która zajmuje miejsce środkowe. Natomiast szarfa opasująca szatę jest w jego zamierzeniu symbolem oceanu otaczającego ziemię ze wszystkich stron. Słońce i księżyc wyobrażone są przez dwa sardoniksy, którymi spiął szatę arcykapłana. Co się zaś tyczy dwunastu drogocennych kamieni, to czy ktoś uzna je za symbol miesięcy, czy też będzie wolał widzieć w nich wyobrażenie konstelacji o takiej właśnie liczbie gwiazd, nazywanej przez Greków „kołem zodiaku" — w obu wypadkach nie uchybi myśli prawodawcy. Strój głowy zaś moim zdaniem wyobraża niebo, jako że jest barwy niebieskiej; w innym razie bowiem nie byłoby na tej czapce imienia Boga, wypisanego świetlistymi literami na wieńcu — i to na wieńcu złotym, jako że Bóg najbardziej miłuje światłość (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 7 [183–187])[48].

Arcykapłan, który w czasie liturgii nosił szaty symbolizujące cały świat, wnosił niejako ten świat w całości do przybytku (zob. Philo Alexandrinus, *De vita* Mosis, 2, 133).

Wymieniając poszczególne elementy stroju arcykapłańskiego, autor *Listu* zaznaczył także, iż Eleazar „uznany został za godnego nich przy pełnieniu służby" (§ 98). Być może, w zamyśle autora *Listu*, wynikało to z faktu, że Eleazar odznaczał się przede wszystkim wszelkimi cnotami, których zwieńczeniem była καλοκἀγαθία. Przyozdobiony zatem rozmaitymi cnotami, był w konsekwencji godny przyodziewać się w szczególne szaty, jakimi były szaty arcykapłańskie.

3. Szaty arcykapłańskie

Opisując szaty arcykapłana, autor *Listu* już w pierwszym wersecie użył trzech określeń na ubranie. Pierwszy z nich to termin ὁ στολισμός — „ubranie, odzienie"[49], „wyposażenie, ubieranie się, rynsztunek, strój"[50].

48 Tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, s. 189; por. Philo Alexandrinus, *De vita* Mosis, 2, 117–135.

49 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 317.

50 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1648.

W świetle Księgi Ezechiela (42, 14) termin ten wydaje się określać cały zestaw szat arcykapłańskich, jakie były używane w czasie pełnienia służby w świątyni[51]. Drugi termin to ἡ ἔνδυσις – „ubieranie się, ubranie, szata"[52], „odzież, ubranie"[53], „ubieranie się, strój"[54]. W Psalmie 133 ([132], 2) termin pochodzący od tego samego rdzenia (ἔνδυμα) określa szatę arcykapłańską, na brzeg której spływa olejek[55]. Hebrajskim odpowiednikiem tego terminu w tym kontekście jest występujący w liczbie mnogiej rzeczownik מִדּוֹת, który może określać „szaty"[56]. Być może również w tym przypadku termin ten odnosi się ogólnie do szat arcykapłana. Trzecim terminem jest rzeczownik ὁ χιτών – „chiton" (lniana szata wkładana wprost na ciało, początkowo tylko męska, później także kobieca), kolczuga, wierzchnia część obuwia, przyszwa, *met.* powłoka, pokrowiec, osłona"[57], „tunika, *met.* szata"[58], „*met.* odzież"[59]. Termin ten może również odnosić się ogólnie do odzienia arcykapłana. Wydaje się jednak, że określa on już konkretną szatę stroju arcykapłańskiego, identyfikowaną z tuniką[60], zwaną po hebrajsku כֻּתֹּנֶת [61] (zob. Wj 28, 4[62]).

---

51 Por. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 638. W Księdze Wyjścia (28, 4) podobny termin στολή (w *pluralis*) określa cały zestaw szat.

52 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 304.

53 Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 236.

54 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 562.

55 Por. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 236.

56 Zob. M. Dahood, *Psalms III. 101–150. Introduction, Translation, and Notes with an Appendix the Grammar of the Psalter*, New Haven–London 2008, s. 252 (The Anchor Yale Bible).

57 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 514.

58 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1993.

59 Zob. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, eds. eng. ed. M. Goh, C. Schroeder, Leiden–Boston 2015, s. 2361.

60 Por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 208–209.

61 Anna Rambiert-Kwaśniewska (*Terminologia tekstylna w Biblii Hebrajskiej i Septuagincie. Szaty, dodatki i tekstylia użytkowe*, Wrocław 2023, s. 113.114) zauważa, że tłumacze Septuaginty „z zaskakującą wręcz konsekwencją" hebrajski termin כֻּתֹּנֶת, który w kontekstach kultycznych w Księdze Wyjścia i Księdze Kapłańskiej odnosi się do odzienia/stroju kapłanów, oddają za pomocą greckiego rzeczownika χιτών. Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008, t. 1, s. 476 (Prymasowska Seria Biblijna).

62 Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 733.

Na podstawie analizy tekstu § 96–98 można zauważyć, że autor *Listu*, opisując szaty arcykapłana Eleazara[63], swobodnie posłużył się słownictwem z Księgi Wyjścia (28–29) w wersji Septuaginty[64]. W swym opisie wymienił następujące elementy stroju arcykapłańskiego:

Lp.	Księga Wyjścia (rozdz. 28)		*List Arysteasza*	
	tekst polski	tekst grecki	tekst grecki	tekst polski
1.	**spodnie lniane** (Wj 28, 42–43)	περισκελῆ λινᾶ	—	—
2.	**pektorał do zasięgania wyroczni** (Wj 28, 4. 15–30)	τὸ περιστήθιον – τὸ λογεῖον	τὸ λόγιον	**wyrocznia**
3.	**efod** (Wj 28, 4. 6–14)	ἐπωμίς	—	—
4.	**suknia wierzchnia** (Wj 28, 4. 31–35)	ὁ ποδήρης	ὁ ποδήρης	**szata sięgająca do nóg**[65]
5.	**tunika wyszywana** (Wj 28, 4)	χιτών κοσυμβωτός	χιτών	**chiton**
6.	**tiara** (Wj 28, 4. 37. 39)	κίδαρις – μίτρα	κίδαρις	**tiara**
7.	—	—	μίτρα	**mitra**

63 Opis szat arcykapłańskich – jak podaje André Pelletier (*Lettre d'Aristée à Philocrate*, s. 150) – można znaleźć nadto w Mądrości Syracha (45, 6–13); w: *Testamenie Lewiego* (*Testamentum Levi*, 8), u Józefa Flawiusza (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 1–6 [151–178]; Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, 5, 5, 7 [228–237]) i u Filona Aleksandryjskiego (Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 109–135). Ponadto opis szat arcykapłana występują u ojców Kościoła – u Klemensa Aleksandryjskiego (Clemens Alexandrinus, *Stromata*, 5, 6, 37–40) oraz św. Hieronima (Hieronymus, *Epistula* 64, 10–21).

64 Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 137; por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 208, 210. Clara Kraus Reggiani (*La Lettera di Aristea*, s. 37) stwierdza natomiast, że autor *Listu* „dość wiernie podąża za Septuagintą".

65 Michał Wojciechowski (*List Pseudo-Arysteasza*, s. 142 [22]) nie wyszczególnił w tym miejscu odrębnej szaty, podając ogólnie: „złote bowiem dzwonki ma wokół nóg, dźwięki o swoistych tonach wydające" (§ 96). Przywołany autor frazę περὶ τὸν ποδήρη zinterpretował jako „wokół nóg".

8.	**diadem** [blaszka] **ze szczerego złota** (Wj 28, 36)	πέταλον χρυσοῦν καθαρόν	βασίλειον – πέταλον χρυσοῦν	**diadem królewski – ze złotą blaszką**
9.	**pas** (Wj 28, 4. 39)	ζώνη	ζώνη	**pas**

Jak widać w świetle powyższego zestawienia, autor *Listu* znał z pewnością opis szat z Księgi Wyjścia (w wersji Septuaginty), ale dość swobodnie zaadaptował go na potrzeby *ekphrasis* w tym *passusie*[66]. Nie wspomniał o spodniach lnianych, jakie mieli nosić Aaron i jego synowie, aby „od bioder aż do goleni okryli nimi nagość ciała" (Wj 28, 42). Wzmianka na temat spodni występuje u Józefa Flawiusza (zob. Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 1 [152]; Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, 5, 5, 7 [321]. Autor *Listu* pominął również dość istotną część stroju arcykapłana, czyli efod, który został wymieniony w Księdze Wyjścia (28, 4), a także w źródłach pozabiblijnych (zob. Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 5 [162–163]; Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, 5, 5, 7 [233–234]; Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 122; Hieronymus, *Epistula*, 64, 15).

a) chiton

Pierwszą szatę stroju arcykapłańskiego, jaką wymienił autor *Listu*, jest χιτών. W Księdze Wyjścia (28, 4) terminem tym została określona tak zwana tunika (כְּתֹנֶת), dookreślona jako „wyszywana". Być może chodzi tutaj o szatę lnianą, o której wspominał Józef Flawiusz: „Ta szata jest suknią spływającą do stóp (ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἔνδυμα ποδήρης χιτών), która spowijała całe ciało, a jej długie rękawy są ściśle zawiązane wokół ramion" (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 2 [153])[67]. Szata tego rodzaju, podobnie jak i spodnie – według przekazu Księgi Wyjścia (28, 40. 42) oraz Józefa Flawiusza – była noszona zarówno przez kapłanów, jak i arcykapłana (zob. Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 4 [159])[68]. W opisie autora *Listu* trudno określić, czy odnosi się ona do wzmiankowanej w Księdze

66 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 210.

67 *Flavii Iosephi Opera*, vol. 1: *Antiquitatum Iudaicarum Libri I–V*, ed. B. Niese, Berolini 1887, s. 189; tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, s. 186.

68 Por. A. Rambiert-Kwaśniewska, *Terminologia tekstylna w Biblii*, s. 113.

Wyjścia (28, 4; por. 29, 5) „tuniki wyszywanej" (χιτών κοσυμβωτός). Być może chodzi właśnie o tę szatę. Biorąc jednak pod uwagę wzmiankę, że od tej części szaty emanował blask (δόξα), trudno przyjąć, że chodzi o szatę znajdującą się pod kolejnymi częściami stroju arcykapłańskiego, które były ubierane na wspomnianą tunikę. Możliwe, że określenie χιτών należy łączyć z wyrażeniem περὶ τὸν ποδήρη[69], niemniej jednak nie ma ostatecznych racji, aby χιτών utożsamiać z szatą określoną mianem ὁ ποδήρης. Z tego względu można również przyjąć, że χιτών odnosi się do odrębnej szaty względem ὁ ποδήρης, czyli do lnianej tuniki (zob. Kpł 16, 4). Wright III stwierdza jednak, że z tekstu nie wynika jasno, czy ποδήρης oznacza odrębną szatę, czy tylko rąbek szaty określonej mianem χιτών[70]. Na ogół uczeni (= tłumacze *Listu*) wydają się łączyć χιτών z dookreśleniem περὶ τὸν ποδήρη[71], a przez to identyfikować z nim szatę, o której mowa w Księdze Wyjścia (28, 4. 31–35)[72], czyli z מְעִיל הָאֵפוֹד.

Identyfikując jednak χιτών jako odrębną szatę, można przyjąć, że określałby on wspólną szatę noszoną zarówno przez kapłanów, jak i arcykapłana. Wzmianka na jej temat znajduje się w § 87, gdzie mowa jest o posłudze kapłanów „okrytych aż do kostek «lnianymi chitonami»" (μέχρι τῶν σφυρῶν «βυσσίνοις χιτῶσιν»)[73].

Termin χιτών, stanowiąc ogólne określenie szaty[74], w przypadku wzmianki w § 96 można także rozważać—jak zostało wyżej powiedziane—jako określenie całości stroju arcykapłana.

---

69 Takamitsu Muraoka (*A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 733) w przypadku Księgi Wyjścia (29, 5) wydaje się łączyć termin χιτών z określeniem ὁ ποδήρης.

70 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 209.

71 Zob. tłum. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 207 (por. wyjaśnienie na s. 209): „he wore a robe and the precious stones all around it. For there are golden bells all around its hem, giving forth a unique musical sound"; por. C. Kraus Reggiani, *La Lettera di Aristea*, s. 79: „con il suo abito sacerdotale e la maestosità promanante dalla veste che indossava, tempestata di pietre. Campanelli d'oro, applicati all'orlo di questa, producono un suono particolare".

72 Zob. H. S. J. Thackeray, *The Letter of Aristeas*, s. 43; por. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, s. 150.

73 Zob. Wj 39, 27 [Septuaginta 36, 34], a także Wj 28, 40; 29, 8; 35, 19; 40, 14. Por. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 134; B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 200.

74 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1993.

b) wierzchnia szata

Biorąc pod uwagę powyższe analizy, można przyjąć, że kolejną szatą wzmiankowaną przez autora *Listu* jest ὁ ποδήρης (§ 96), który prawdopodobnie odnosi się do szaty arcykapłana, określanej mianem „szaty wierzchniej", wzmiankowanej w Księdze Wyjścia (28, 4) (zob. także Wj 28, 31–35 [36, 31–33 w wersji Septuaginty]). Termin ὁ ποδήρης jest substantywizowaną formą przymiotnika ποδήρης – „sięgający do nóg, powłóczysty"[75], a oznacza „długą szatę opadającą na nogi"[76]. Należy zaznaczyć, że autor *Listu*, podobnie jak w Księdze Wyjścia (28, 4), użył formy substantywizowanej (czyli z rodzajnikiem). Jej hebrajskim odpowiednikiem w Księdze Wyjścia (28, 4) jest termin מְעִיל – „bez rękawów, podobny do płaszcza, wierzchni ubiór"[77]. W Księdze Wyjścia (28, 31) pojawia się natomiast określenie ὑποδύτης ποδήρης, będące odpowiednikiem hebrajskiego מְעִיל הָאֵפוֹד – „suknia pod efod"[78], na którą następnie – jak wynika z Księgi Kapłańskiej (8, 7) – nakładany był właśnie efod[79]. Termin ὑποδύτης określa „odzienie noszone pod pancerzem"[80], a jego semantyka podkreśla, że była to szata noszona „pod efodem"; w połączeniu z przymiotnikiem ποδήρης wskazuje ona na szatę sięgającą do stóp[81]. Na ogół przyjmuje się, że termin מְעִיל określał „szatę wierzchnią", którą, jak wyjaśnia Antoni Tronina, odwołując się do świadectw spoza tradycji kapłańskiej, „wkładano [...] na tunikę, co świadczy, że nosili ją ludzie zamożni, którzy mogli sobie pozwolić na dwie suknie"[82].

---

75 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 207.

76 Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 568; por. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1426.

77 Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 575; por. A. Rambiert-Kwaśniewska, *Terminologia tekstylna w Biblii*, s. 105–106.

78 Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 575.

79 Zob. J. E. Hartley, *Leviticus*, Dallas 1992, s. 111 (Word Biblical Commentary, 4).

80 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 444; por. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1880.

81 Zob. A. Rambiert-Kwaśniewska, *Terminologia tekstylna w Biblii*, s. 107–109; por. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 702.

82 A. Tronina, *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006, s. 144 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 3).

Józef Flawiusz opisał tę szatę następująco: „Arcykapłan [...] wkłada jeszcze na wierzch suknię z materii niebieskiej; ta szata także sięga do stóp (χιτῶνα, ποδήρης δ' ἐστὶ)" (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 4 [159]). Pozostałe elementy opisu autora *Listu* odpowiadają właśnie tej wierzchniej sukni: na dolnych brzegach szaty znajdowały się ozdoby w postaci złotych dzwonków oraz jabłek granatu (zob. § 96). Różnica dotyczy jednak wyglądu jabłek granatu. W Księdze Wyjścia (28, 33) zostały opisane w taki sposób: „jabłka granatu z fioletowej i czerwonej purpury oraz z karmazynu". Autor *Listu* określił je natomiast jako ἄνθεσι πεποικιλμένοι ῥοΐσκοι, τῇ χρόᾳ θαυμασίως (§ 96). Pojawia się tutaj rzeczownik ἄνθος, który może oznaczać zarówno „kwiat", jak i „blask, świetność"[83]. W związku z tym jedni tłumacze przywołaną frazę przekładają jako „haftowane w kwiaty jabłka granatu o zachwycającej barwie"[84], drudzy zaś jako „granaty z wielobarwnym haftem o zadziwiającym blasku"[85]. Wright III analizując opis granatów, podany przez autora *Listu* oraz interpretacje poszczególnych tłumaczy, stwierdza, że

83 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 62.

84 Michał Wojciechowski (*List Pseudo-Arysteasza*, s. 142 [22]). Zob. także M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 139: „'pomegranates' broidered 'with flowers', marvelously corlorful" („'granaty' haftowane 'w kwiaty', cudownie kolorowe"); C. Kraus Reggiani, *La Lettera di Aristea*, s. 79: „melegrane con ricami floreali, di tinta mirabile" („granaty z kwiatowym haftem, o cudownym kolorze"); H. T. Andrews, *The Letter of Aristeas*, s. 104: „pomegranates with variegated flowers of a wonderful hue" („granaty z różnorodnymi kwiatami o cudownym odcieniu"); R. J. H. Shutt, *Letter of Aristeas*, s. 19: „'tassels' adorned with 'flowers', and of marvelous colors" („'frędzle' ozdobione 'kwiatami', i o cudownych kolorach"). Taką interpretację można spotkać u Hieronima, który wygląd jabłek granatu tak opisuje: „i tyle jabłuszek granatu, z tych samych utkanych kolorów co pasek powyżej" („et totidem mama punica, iisdem contexta coloribus, ut supra cingulum") (Hieronymus, *Epistula* 64, 14). Wygląd pasa natomiast tak przedstawił: „A utkany jest z przędzy szkarłatu, purpury, błękitu i nici bisiorowej dla piękna i mocy, a jest tak haftem ozdobiony, że gotowa jesteś sądzić, że różne kwiaty i drogie kamienie zostały dodane, a nie utkane ręką artysty" („Textum est autem subtegmine cocci, purpurae, hiacynthi, et stamine byssino, ob decorem et fortitudinem: atque ita polymita arte distinctum, ut diversos flores ac gemmas artificis manu non textas, sed additas arbitreris"). Zob. tekst oryginalny oraz tłumaczenie: Hieronim ze Strydonu, *Listy. Tom* 2 (51–79), tekst łaciński i polski, oprac. M. Ożóg, na podstawie tłum. ks. J. Czuja, tekst łac. H. Pietras, Kraków 2010, s. 108–108*, 109–109* (Źródła Myśli Teologicznej, 55).

85 A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, s. 151: „des grenades aux broderies multicolores d'un éclat étonnant". Zob. także P. Wendland, *Der Brief des Aristeas*, s. 13: „Gra-

tłumaczenia greckiego ἄνθεσι odzwierciedlają odmienne oceny zależności Ps.–Arysteasa od Septuaginty. Rzeczownik ἄνθος może oznaczać kwiat, ale także jasność lub blask. Niektórzy uczeni tłumaczą to słowo „z kwiatami" (Hadas, Andrews), wywodząc znaczenie z Wj (28, 14), gdzie na ramiączkach efodu umieszczono frędzle przeplatane z kwiatami[86]. Inni uczeni (Thackeray i Pelletier) rozumieją to słowo jako odnoszące się do jaskrawych kolorów haftowanych granatów, prawdopodobnie dlatego (choć nie odnotowują tego wyraźnie), ponieważ relacja u *Arysteasza* nie wspomina ani o efodzie, ani o paskach naramiennych, z którymi kojarzone są kwiaty w Księdze Wyjścia. Shutt idzie najdalej i przedstawia zdanie: „Obok nich znajdują się 'frędzle' ozdobione 'kwiatami', i o cudownych kolorach". Nie ma jednak żadnego uzasadnienia tekstowego dla tego tłumaczenia poza dalszym dostosowaniem *Arysteasza* do tekstu Księgi Wyjścia. Ja rozumiem to słowo tak jak Pelletier i Thackeray i dlatego przetłumaczyłem „olśniewające kolory", choć bezsprzecznie możliwe jest również pewne odniesienie do kwiatów[87].

Być może obecny w § 96 motyw, związany z rzeczownikiem ἄνθος, w jakiejś mierze nawiązuje do znajdującego się w Księdze Wyjścia (28, 33–34; por. 36, 31) w wersji Septuaginty opisu jabłek granatu (a także dzwonków), gdzie występuje czasownik ἐξανθέω – „kwitnąć, rozkwitać, pokrywać się kwiatami"[88], oraz przymiotnik ἄνθινος – „kwiecisty, z kwiatów"[89], „jak kwiaty"[90], „kwitnący"[91]: „Na dolnym brzegu tej wierzchniej sukni zrobisz z błękitu, purpury, z uwitego szkarłatu, z uprzędzonego lnu coś

natäpfel in bunten Farben, deren Farbenpracht erstaunlich ist" (granaty w jasnych kolorach, których blask zachwyca); H. S. J. Thackeray, *The Letter of Aristeas*, s. 43: „'pomegranates' embroidered in gay colours of a marvellous hue" ('granaty' haftowane w jaskrawych kolorach o cudownej barwie); B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 207: „pomegranates embroidered with brilliant colors, remarkable in hue" (granaty haftowane olśniewającymi kolorami, o niezwykłej barwie).

86 Tekst Septuaginty przytoczonego wersetu brzmi następująco: καὶ ποιήσεις δύο κροσσωτὰ ἐκ χρυσίου καθαροῦ καταμεμιγμένα ἐν ἄνθεσιν – „Zrobisz z czystego złota dwa łańcuchy, łączone z kwiatami", tłum. za: *Septuaginta czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem*, przeł., przypisy i wstęp R. Popowski, Warszawa 2014, s. 106 (Prymasowska Seria Biblijna).

87 B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 211, tłum. własne.

88 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 319.

89 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 61.

90 Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 51.

91 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 139.

jak pąki rozkwitającego granatowca (ὡσεὶ ἐξανθούσης ῥόας ῥοίσκους) [...] po każdym złotym jabłku granatu będzie wokół na dole kraju szaty dzwonek i ozdoba mającą postać kwiatu (παρὰ ῥοίσκον χρυσοῦν κώδωνα καὶ ἄνθινον ἐπὶ τοῦ λώματος τοῦ ὑποδύτου κύκλῳ)"[92].

c) pas

Kolejny element stroju arcykapłańskiego, wzmiankowany przez autora *Listu*, to pas—ζώνη[93], którym był przepasany arcykapłan (§ 97). W Księdze Wyjścia (28, 4. 39) jest mowa tylko o pasie i jego wyglądzie, nie ma zaś opisu, w jaki sposób arcykapłan był nim przepasany. Pewna wskazówka pojawia się w Księdze Kapłańskiej (8, 7): „Ubrał go w tunikę, opasał go ozdobnym pasem, włożył na niego wierzchnią szatę, na niej umieścił jeszcze efod, opasał go przepaską efodu i przymocował go nią". Józef Flawiusz, wzmiankując ζώνη—„pas, szarfę", podał, że za pomocą ζώνη była opasywana zarówno „szata lniana" (chiton), jak i „szata wierzchnia" (zob. Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 2 [154–156]; 3, 7, 4 [159]; Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, 5, 5, 7 [232]; zob. także *Testamentum Levi*, 8, 7).

d) wyrocznia

Kolejnym elementem stroju arcykapłana jest wyrocznia, czyli pektorał, który autor *Listu* określił terminem τὸ λόγιον (§ 97), mającym znaczenie „wyrocznia, przepowiednia"[94]. Takie znaczenie termin ten posiadał zarówno u greckich pisarzy (zob. np. Herodotus, *Historiae*, 8, 60, 3), jak również w tradycji biblijnej (zob. Lb 24, 4. 16)[95]. W Księdze Wyjścia

92 Tłum. za: *Septuaginta*, s. 107 (poprawione przez autora artykułu); por. Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 110. 119. 120). Por. A. Rambiert-Kwaśniewska, *Terminologia tekstylna w Biblii*, s. 172.

93 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 425.

94 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 17.

95 Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 433; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1389; A. Debrunner et al., *λέγω etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, ed. G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1985, s. 137–138. Euzebiusz z Cezarei (zob. Eusebius Caesariensis, *Demonstratio evangelica*, 1 *Prefatio*, 1, 4) λόγιον rozumiał jako „proroctwo", natomiast Filon Aleksandryjski (zob. Philo Alexandrinus, *De confusione linguarum*, 166) terminem λόγιον

(28, 4) na określenie pektorału pojawia się termin τὸ περιστήθιον, dosłownie oznaczający „napierśnik noszony przez kapłanów”[96], w którym były przechowywane urim i tummim, służące do zaciągania wyroczni (zob. Wj 28, 30)[97]. W Księdze Wyjścia (28, 15)[98] z kolei pektorał został określony terminem τὸ λογεῖον[99], który dosłowna oznacza „scenę (*w teatrze*), miejsce na scenie (*dla aktorów mówiących swe kwestie*)”[100], czy też ogólnie „miejsce przemawiania”[101]. Jednakże zarówno w Księdze Wyjścia (28, 4), jak i w Księdze Wyjścia (28, 15) w tekście hebrajskim pojawia się ten sam termin חֹשֶׁן [102]. Autor *Listu* użył zatem terminu, który pojawia się w *Testamencie Lewiego* (zob. *Testamentum Levi*, 8, 2)[103], a także u Józefa Flawiusza, który, opisując tę cześć ubioru arcykapłańskiego,

określał także „Boskie nauczanie” czy też „Boskie słowo”. Zob. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, s. 1247.

96 Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon*, s. 553. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1389.

97 Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 25; t. 2, s. 675; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 2, s. 367–368.

98 A także Wj 28, 29 [Septuaginta]. 30; 29, 5; 35, 27; 36, 15. 16. 22. 28; Kpł 8, 8.

99 Taka lekcja znajduje się w wydaniu krytycznym Septuaginty Alfreda Rahlfsa (zob. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979, s. 134). Benjamin G. Wright III, poruszając kwestię lekcji terminu λογεῖον w Księdze Wyjścia, przywołuje natomiast wydanie Księgi Wyjścia J. W. Weversa (*Exodus*, eds. J. W. Wevers, U. Quast, Göttingen 1991, s. 315 (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, II/1)), zauważając, że w głównym tekście Wj 28, 15 (zob. także inne miejsca podane w przyp. 93) znajduje się słowo λόγιον (co wskazuje, że wariant ten jest pierwszorzędną lekcją dla wspomnianego autora). Powołuje się także na opracowanie Petera Walters'a (Katz) (*The Text of the Septugint. Its Corruptions and their Emendation*, ed. D. W. Gooding, Cambridge 1973, s. 283–284), który stwierdza między innymi: „The spelling λογεῖον is a mere itacism, from which it has always been mistaken to gather any profound mysteries”. Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 211.

100 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 17.

101 Zob. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 1055.

102 Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1, s. 344: „część odzienia arcykapłańskiego na piersi, kieszeń na piersi”.

103 Zob. *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Edited from Nine Mss. Together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments*, ed. R. H. Charles, Oxford 1908, s. 42. U Filona Aleksandryjskiego pojawia się natomiast termin τὸ λογεῖον (Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 112. 113, w: *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, s. 226).

wyjaśniał, że w języku greckim nazywa się ona λόγιον[104]: „nazywa się to *essen*, co po grecku wykłada się *logion* – wyrocznia" (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 5 [163])[105].

Wzmiankując liczbę dwunastu kamieni, umieszczanych na wyroczni, różniących się rodzajem i oprawionych w złoto, autor *Listu* nawiązał wyraźnie do Księgi Wyjścia (28, 17–21). Zgodnie z tradycją biblijną liczbę kamieni odniósł do wodzów dwunastu plemion Izraela. Autor *Listu* podał nadto, że poszczególne kamienie zostały umieszczone „w początkowej kolejności" (κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς διάταξιν γενηθεῖσαν) (§ 97). Wzmianka ta nie jest do końca jasna. Być może pojawia się tutaj nawiązanie do wskazania zwartego w Księdze Wyjścia (28, 9–10): „Weźmiesz dwa kamienie onyksowe i wyryjesz na nich imiona synów Izraela. Sześć imion na jednym kamieniu, a sześć imion pozostałych na kamieniu drugim, według porządku ich urodzenia (κατὰ τὰς γενέσεις αὐτῶν = według ich rodów/pokoleń)". Można także dostrzec nawiązanie do kolejności narodzin poszczególnych synów Jakuba, protoplastów pokoleń Izraela, o czym mowa jest w Księdze Rodzaju[106] (zob. np. Rdz 35, 22–26: „Synów Jakuba było dwunastu: Synowie Lei: pierworodny syn Jakuba – Ruben, Symeon, Lewi, Juda, Issachar i Zabulon. Synowie Racheli: Józef i Beniamin. Synowie Bilhy, niewolnicy Racheli: Dan i Neftali, oraz synowie Zilpy, niewolnicy Lei: Gad i Aser. Są to synowie Jakuba, którzy mu się urodzili w Paddan-Aram"; por. Rdz 45, 8–25). To ostatnie rozwiązanie wydaje się potwierdzać Józef Flawiusz, który opisując porządek kolejnych kamieni na wyroczni, podał następujące wyjaśnienie: „Na wszystkich kamieniach są wyryte litery składające się z imion synów Jakubowych, których czcimy jako naczelników naszych plemion; każdy kamień uczczony jest imieniem jednego z nich, w takiej kolejności, w jakiej się rodzili" (... ἑκάστου τῶν λίθων ὀνόματι τετιμημένου κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστον αὐτῶν γενέσθαι συμβέβηκε) (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 5 [169])[107]. Należy zauważyć, że w przytoczonym opisie na określenie wodzów Izraela

104 Zob. *Flavii Iosephi Opera*, vol. 1, s. 191.

105 Tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, s. 187.

106 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 212; por. M. Wojciechowski, *List Pseudo-Arysteasza*, s. 142 [22].

107 *Flavii Iosephi Opera*, vol. 1, s. 192; tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, s. 187.

Józef Flawiusz użył tego samego słowa φυλάρχος – „wódz/naczelnik plemienia”[108], co autor *Listu*[109]. W tym kontekście warto jeszcze wspomnieć, że – jak zauważa André Pelletier – fraza ἐξ ἀρχῆς przez Hieronima została zinterpretowana jako kolejność narodzin/starszeństwa („secundum aetatem”[110])[111].

Należy zaznaczyć, że autor *Listu*, chociaż wzmiankuje dwanaście kamieni, jakie znajdowały się na pektorale, jednak nic nie wspomniał o urim i tummim. Brak tej wzmianki może sugerować, że w czasach redakcji *Listu* nie używano owych losów[112].

Warto również zwrócić uwagę na wzmiankę o „świeceniu” kamieni na pektorale (zob. § 97). Być może autor *Listu* znał podobne tradycje, które zrelacjonował Józef Flawiusz, stwierdzając: „Za pośrednictwem dwunastu kamieni, które przyszyte były do essenu na piersiach arcykapłana, Bóg zapowiadał zwycięstwo wojownikom mającym toczyć bitwę. Zanim bowiem wojsko ruszyło do boju, tak świetlisty tryskał z tych kamieni blask, że dla wszystkich było zupełnie jasne, iż Bóg postanowił ich wesprzeć”(Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 8, 9 [216–217])[113].

Opis kamieni zawarty w § 97 wydaje się nawiązywać do wzmianki zawartej w § 96, gdzie mowa jest o kamieniach zdobiących dookoła postać

108 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 493; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 722.

109 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 212.

110 Hieronim ze Strydonu, *Listy. Tom* 2 (51–79), s. 110–110*.

111 A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, s. 151.

112 Wright III, (*The Letter of Aristeas*, s. 209) podaje, że zarówno w czasach starożytnych, jak i współczesnych toczy się spór na temat tego, czy urim i tummim były używane w okresie Drugiej Świątyni. Moses Hadas (*Aristeas to Philocrates*, s. 138–139; por. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, s. 150–151) przywołując opinię S. Zeitlin'a – podaje, że „w okresie Drugiej Świątyni Najwyższy Kapłan nie nosił wyroczni hoshen. Należy zatem założyć, że cała narracja była wyimaginowana. Wysłannicy nie mogli widzieć wyroczni noszonej przez Najwyższego Kapłana, ponieważ została ona zniesiona przez faryzeuszy. Wydaje się zatem prawdopodobne, że cała historia z § 83 jest późniejszym dodatkiem, a nie częścią *Listu Aristeasa*. Został ona napisana po zniszczeniu Świątyni, a autor, nie wiedząc, że *hoshen* nie było już w użyciu w okresie Drugiej Świątyni, powielił całą historię na podstawie Pięcioksięgu”. Roland de Vaux (*Instytucje Starego Testmentu*, t. 2, s. 369) podaje, że „w Drugiej Świątyni nie było Urim i Tummim; co więcej, Talmud (Sota 48a) mówi, że Urim i Tummim nie było już po śmierci starszych proroków, tzn. Samuela, Dawida i Salomona”.

113 Tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, s. 192; por. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 209–210.

arcykapłana (τῶν περὶ αὐτὸν λίθων). Te kamienie – jak zaznaczył autor *Listu* – sprawiają, że arcykapłan otoczony był blaskiem (δόξα).

e) nakrycie głowy

Kolejnym elementem ubioru arcykapłańskiego, według relacji autora *Listu*, jest tiara – κίδαρις (zob. § 98). Termin ten oznacza dosłownie: „zwój, turban, diadem (*królów perskich*), nakrycie głowy arcykapłana”[114], „zawój”[115]. W Księdze Wyjścia (28, 4. 39) jego hebrajskim odpowiednikiem jest rzeczownik מִצְנֶפֶת – „(w *kształcie turbanu*) zawój, zawój najwyższego kapłana”[116]. Termin מִצְנֶפֶת z kolei w Księdze Wyjścia (Wj 28, 37; por. Wj 29, 6; 36, 38; Kpł 8, 9) został w Sepuagincie oddany rzeczownikiem μίτρα – „przepaska na głowie, diadem, turban, tiara”[117]. Z przekazu biblijnego wynikałoby, że κίδαρις oraz μίτρα odnoszą się do tego samego nakrycia głowy[118]. Warto jednak zaznaczyć, że termin μίτρα w Septuagincie jest odpowiednikiem hebrajskiego מִצְנֶפֶת zaopatrzonego rodzajnikiem הַ, natomiast κίδαρις odpowiada temu samemu rzeczownikowi hebrajskiemu, ale bez rodzajnika. Tego rodzaju zapis w tekście hebrajskim może sugerować rozróżnienie pomiędzy poszczególnymi elementami stroju[119].

Autor *Listu* wydaje się mówić o dwóch nakryciach głowy arcykapłana [120]. Być może, opierając się na przekazie Sepuaginty, w której pojawiają

114 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 534; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, s. 950; por. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, s. 1127.

115 Zob. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, s. 397.

116 Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 586.

117 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 60. Termin μίτρα pierwszorzędnie oznaczał opaskę używaną przez wojowników, atletów, młodzież (zob. np. Homerus, *Ilias*, 4, 216; 5, 857), określało także ozdobne nakrycie głowy noszone przez zwycięzców zawodów stopowych (zob. np. Pindarus, *Nemea*, 8, 15), a także ozdobne nakrycie głowy noszone przez kapłanów Heraklesa (zob. Plutarchus, *Aetia Graeca et Romana*, 304c). Zob. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, s. 1353.

118 Por. T. Muraoka, *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to Septuagint*, Louvain, Paris, Walpole 2010, s. 262.

119 Szerzej na temat terminów κίδαρις i μίτρα w Biblii oraz ich hebrajskich odpowiedników zob. A. Rambiert-Kwaśniewska, *Terminologia tekstylna w Biblii*, s. 147–152.

120 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 209.

się w stosunku do nakrycia głowy arcykapłana dwa terminy: κίδαρις oraz μίτρα, przywołał oba greckie terminy jako odpowiedniki dwóch elementów nakrycia głowy arcykapłana. To z kolei koresponduje z przekazem Józefa Flawiusza: „Głowę przystrajał arcykapłan najpierw czapką sporządzoną w taki sam sposób, jak czapki wszystkich kapłanów, na nią jednak naszyta była druga czapka, z niebieskim haftem, którą otaczał wieniec złoty, ponad nią zaś wyrastał złoty kielich, z kształtu podobny do rośliny, która u nas nazywa się *sakcharon*, a której Grecy biegli w rozpoznawaniu ziół nadają miano *hyoskayamos*" (Iosephus Flavius, *Antiquitates*, 3, 7, 6 [172. 178])[121]. Wzmiankę o dwóch elementach nakrycia głowy arcykapłana podał także Filon Aleksandryjski, który posłużył się zarówno terminem μίτρα, jak i κίδαρις: „mitra zaś była na nim, aby liść/blaszka nie dotykał głowy; ponadto zaś zrobiono także k*idaris*, gdyż królowie krajów wschodnich mają zwyczaj używać k*idaris* zamiast diademu" (μίτρα δ' ἦν ὑπ' αὐτῷ, τοῦ μὴ ψαύειν τῆς κεφαλῆς τὸ πέταλον. πρὸς δὲ καὶ κίδαρις κατεσκευάζετο· κιδάρει γὰρ οἱ τῶν ἑῴων βασιλεῖς ἀντὶ διαδήματος εἰώθασι χρῆσθαι) (Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 116)[122]. Autor *Testamentu Lewiego* wspominiał natomiast trzy elementy nakrycia głowy arcykapłana: μίτρα, στέφανος – „wieniec"[123] oraz διάδημα (*Testamentum Levi*, 8, 2. 9–10)[124]. Z kolei Klemens Aleksandryjski wymienił tylko jeden element nakrycia głowy arcykapłana – tak zwany „wysoki kapelusz ze złota" (ὁ πῖλος ὁ χρυσοῦς, ὁ ἀνατεταμένος)[125]. Użyty w tym kontekście termin πῖλος – według *Leksykonu* Suda – oznacza „ozdobę/strój okalający głowę (= ozdobne nakrycie głowy), który jedni nazywają turbanem, drudzy zaś tiarą, inni natomiast diadem"

121 Tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, s. 188; por. Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, 5, 5, 7 [235]. W *Bello Iudaico* 5, 5, 7 [235] Józef Flawiusz podał nieco uproszczony opis nakrycia głowy arcykapłana.

122 *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, s. 227, tłum. własne.

123 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 315.

124 Zob. *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, 42–43.

125 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, 5, 6, 37–38, accurante J.-P. Migne, [Parisiis] 1857, col. 64 (89–90) (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 9); tłum. za: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, przeł., wstęp, komentarz, indeks J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 34.

(κόσμος περικεφάλαιος, ὃν οἱ μὲν κυρβασίαν οἱ δὲ τιάραν ἄλλοι δὲ κίδαριν καλοῦσιν)[126].

Hieronim natomiast zaznaczając, że pewne części stroju są wspólne dla kapłanów i arcykapłana, podał, iż wspólnym nakryciem był „rotundum pileolum"—„okrągły kapelusz" (Hieronymus, *Epistula* 64, 13)[127]. Opisując zaś szaty arcykapłana, nadmienił: „Ósmą częścią stroju jest złota blacha, czyli *sis zaab*, na której wypisane jest imię Boga [...]. Napis ten umieszczono dodatkowo na lnianym zawoju głowy arcykapłana—takim, jakie nosili wszyscy kapłani" (Octava est lamina aurea, id est, *sis zaab*, in qua scriptum est nomen Dei [...]. Haec super pileolum lineum et commune omnium sacerdotum, in pontificis plus additur") (Hieronymus, *Epistula* 64, 17)[128]. Hieronim wymienił zatem jedno nakrycie głowy arcykapłana, do którego była przytwierdzona złota blaszka z napisem Bożego imienia. W tym kontekście wyłania się dość trudna kwestia związana z onomastyką. Anna Rambiert-Kwaśniewska, próbując wyjaśnić odniesienie obu terminów (κίδαρις i μίτρα) do nakrycia głowy arcykapłana, stwierdza: „Jedyną ewentualnością byłaby ta, że autor widział w nich dwa odmienne dodatki tekstylne, przy czym *kidaris* zakładano bezpośrednio na głowę, zaś *mitra* była rodzajem zakładanej na *kidaris* dodatkowej opaski"[129]. Tego rodzaju rozwiązanie można by odnieść do opisu zawartego w § 98.

Następnie autor *Listu* wzmiankuje diadem, na określenie którego użył termin τὸ βασίλειον—„diadem królewski"[130]. Rodzi się pytanie: czy jest to dookreślenie „niemającej sobie podobnej mitry", czy określenie kolejnej części nakrycia głowy, z którą było połączone τὸ πέταλον χρυσοῦν? Paul Wendland, podając tłumaczenie fragmentu § 98: „darauf über der Stirn die unvergleichlich Mitra, nämlich das heilige Diadem", utożsamia mitrę z diademem[131].

126 *Suidae Lexicon*, red. I. Bekker, Berolini 1854, s. 855, tłum. własne.

127 Tekst oryg. i tłum. za: Hieronim ze Strydonu, *Listy*. *Tom* 2 (51–79), s. 108–108*.

128 Tekst oryg. i tłum. za: Hieronim ze Strydonu, *Listy*. *Tom* 2 (51–79), s. 111–111*.

129 A. Rambiert-Kwaśniewska, *Terminologia tekstylna w Biblii*, s. 150.

130 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 146. Termin βασίλειον może oznaczać ogólnie „regalia", a także „tiara, diadem". Zob. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, s. 379.

131 Zob. P. Wendland, *Der Brief des Aristeas*, s. 13; por. H. T. Andrews, *The Letter of Aristeas*, s. 104.

W Księdze Wyjścia natomiast wzmiankowana jest jedynie μίτρα, do której przytwierdzony był diadem z napisem: „I zrobisz też diadem ze szczerego złota (πέταλον χρυσοῦν καθαρόν) i wyryjesz na nim, jak się ryje na pieczęci: «Poświęcony dla Pana». I związesz go sznurem z fioletowej purpury, tak żeby był na tiarze (ἐπὶ τῆς μίτρας) i żeby na przedniej stronie tiary (τῆς μίτρας) był umieszczony" (Wj 28, 36–37). Określenie τὸ πέταλον χρυσοῦν jest odpowiednikiem hebrajskiego צִיץ זָהָב. Z kolei w Kpł 8, 9 (por. Wj 36, 37) pojawia się wyrażenie: צִיץ הַזָּהָב נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ — „blacha złota, święty diadem". W Septuagincie odpowiednikiem greckim jest natomiast zwrot: τὸ πέταλον τὸ χρυσοῦν τὸ καθηγιασμένον ἅγιον — „tabliczka ze złota, wielka świętość"[132], w którym pojawia się to samo wyrażenie τὸ καθηγιασμένον, co również w § 98.

Wydaje się, że owa „blacha złota" jest tożsama z diademem określonym terminem נֵזֶר[133], który to termin w Drugiej Księdze Samuela (1, 10) w Septuagincie został oddany właśnie rzeczownikiem τὸ βασίλειον. Warto również wspomnieć, że w Księdze Mądrości (18, 24) pojawia się wzmianka: „i na diademie jego głowy Twoja wspaniałość" (καὶ μεγαλωσύνη σου ἐπὶ διαδήματος κεφαλῆς αὐτοῦ). Występuje tutaj określenie diadem, na którym umieszczona została „wspaniałość", czyli prawdopodobnie napis zawierający imię Boga[134]. Hayward, biorąc pod uwagę biblijne słownictwo, sugeruje, że τὸ βασίλειον należy utożsamić z τὸ πέταλον[135].

W świetle przywołanych tekstów — ze względu na różnorodność zastosowanego słownictwa — trudno jednak utożsamić jednoznacznie βασίλειον z μίτρα czy też z τὸ πέταλον χρυσοῦν[136]. Zastanawia fakt, że autor *Listu* posłużył się terminem τὸ βασίλειον, który oznacza diadem królewski. Został on dookreślony wyrażeniem τὸ καθηγιασμένον,

132 Tłum. za: *Septuaginta*, s. 131.

133 Termin נֵזֶר oznacza „poświęcenie, wyświęcenie (kapłana), korona, diadem, opaska". Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 644.

134 Por. D. Winston, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2008, s. 322 (The Anchor Yale Bible); B. Poniży, *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012, s. 480 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 20).

135 C. T. R. Hayward, *Jewish Temple*, s. 35.

136 Warto wspomnieć zdanie Haywarda (*Jewish Temple*, s. 35), który stwierdza: „Jeśli jednak chodzi o nakrycie głowy arcykapłana, Arysteasz jest najwyraźniej mniej powściągliwy, ale nieco pogmatwany w użyciu terminów technicznych".

będącym *participium perfecti passivi* od czasownika καθαγιάζω – „poświęcić, ofiarować, złożyć w ofierze”[137].

Obecny w stroju arcykapłana τὸ βασίλειον może wskazywać na królewskie atrybuty jego urzędu. Zgadzałoby się to z kontekstem historycznym, gdyż po niewoli babilońskiej, odkąd zanikła monarchia, arcykapłan w społeczności żydowskiej przejął niejako prerogatywy króla, stał się między innymi przywódcą narodu żydowskiego[138]. Z kontekstu *Listu* wynika natomiast jasno, że „Eleazar był – jak zauważa James C. VanderKam – godnym odpowiednikiem samego wielkiego Ptolemeusza; obaj komunikowali się jako równi sobie”[139]. Nie wynika również z treści *Listu*, aby obok arcykapłana w Jerozolimie funkcjonowała jakaś zwierzchnia władza cywilna[140].

Hayward zauważa jednak, że nie jest całkiem jasne, czy autor *Listu* sugerował, że utożsamiona z τὸ βασίλειον „złota blaszka” (τὸ πέταλον χρυσοῦν) nadaje arcykapłanowi pewien rodzaj autorytetu królewskiego. Jednakże – jak przypuszcza wspomniany autor – jeśli treść zawarta w § 99 odnosi się do Eleazara, to nie można wykluczyć przypisywania mu królewskich atrybutów. Podobnie uczynił Syrach, który – zdaniem Haywarda – przeniósł na arcykapłana Szymona i dynastię Sadokitów królewskie atrybuty, które niegdyś były charakterystyczne dla rodu Dawida (zob. Syr 50, 6–7: motyw ciał niebieskich)[141]. Warto wspomnieć, że Klemens Aleksandryjski w swej alegorycznej wykładni nakrycie głowy arcykapłana zinterpretował jako oznakę władzy królewskiej: „A znowu wysoki kapelusz ze złota oznacza władzę królewską [...]. A więc symbolem najwyższej władzy zwierzchniej jest kapelusz na głowie” (Ἀλλὰ καὶ

137 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 475.

138 Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 2, s. 413–414; por. G. M. Baran, *Arcykapłan Jazon*, s. 266.

139 J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 160.

140 Zob. J. C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas*, s. 167.

141 Zob. C. T. R. Hayward, *Jewish Temple*, s. 35, 51. John I. Durham (*Exodus*, Dallas 1987, s. 384 [Word Biblical Commentary, 3]) zauważa z kolei, że niektóre szaty arcykapłana swoją genezę mają w szatach królewskich. Z kolei po zniszczeniu obu monarchii (Królestwa Północnego i Południowego) kapłani przejęli szaty królewskie, a w okresie powygnaniowym także wiele funkcji królewskich.

ὁ πῖλος ὁ χρυσοῦς, ὁ ἀνατεταμένος, τὴν ἐξουσίαν μηνύει τὴν βασιλικὴν [...]. Σημεῖον γοῦν ἡγεμονικωτάτης ἀρχῆς ὁ πῖλος ὁ ὑπὲρ αὐτήν)[142].

Istotnym elementem nakrycia głowy arcykapłana jest τὸ πέταλον χρυσοῦν, wyposażone w relief przedstawiający imię Boga za pomocą „świętych liter". W tym kontekście, podobnie jak w Księdze Wyjścia (28, 36), zostało użyte określanie πέταλον – „liść, płatek metalu, blaszka"[143]. Jak zaznaczył autor *Listu*, owo τὸ πέταλον było umieszczane centralnie „na środku czoła" (κατὰ μέσον τῶν ὀφρύων = „pomiędzy brwiami"), a na nim było wygrawerowane „imię Boga" (τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ) (§ 98). Wyrażenie to prawdopodobnie odnosi się do tetragramu, czyli do czteroliterowego imienia Bożego, zwykle zapisywanego jako JHWH (יהוה)[144]. Józef Flawiusz w *Antiquitates* (3, 7, 6 [178]) podał również, że na owej złotej płytce „wyryte było świętym pismem imię Boga" (ἱεροῖς γράμμασι τοῦ θεοῦ τὴν προσηγορίαν ἐπιτετμημένος ἐστί)[145]. Natomiast w *De bello Iudaico* (5, 5, 7 [236]) przekazał, że „były to cztery samogłoski" (ταῦτα δ' ἐστὶ φωνήεντα τέτταρα)[146]. O grawerunku czterech liter imienia Boga wspomniał także Filon Aleksandryjski: „złota jest blaszka/liść, na której odciśnięto grawery czterech liter, za pomocą których imię [Boga] żywego – jak mówią – jest ukazane" (τὸ χρυσοῦν ἐστι πέταλον, ᾧ τῶν τεττάρων αἱ γλυφαὶ γραμμάτων ἐνεσφραγίσθησαν, ἐξ ὧ ὄνομα τοῦ ὄντος φασὶ μηνύεσθαι) (Philo Alexandrinus, *De vita Mosis*, 2, 132)[147].

142 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, 5, 6, 89–90, accurante J.-P. Migne, [Parisiis] 1857, col. 64 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 9); tłum. za: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, s. 34.

143 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 195; por. F. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, s. 1655.

144 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 212.

145 *Flavii Iosephi Opera*, vol. 1, s. 194; tłum. za: Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, s. 188.

146 Flavi Iosephi, *Opera omnia*, Volumen Quintum, ed. S. A. Naber, Lipsiae 1895, s. 30 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana); tłum. za: Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, s. 325. Hieronim w *Epistula* 64, 17 z kolei podał: „Ósmą częścią stroju jest złota blacha, czyli *sis zaab*, a której wypisane jest imię Boga czterema hebrajskimi literami – joth, he, vav, he – oznacza to u nich to, czego nie można wypowiadać" („Octava est lamina aurea, id est, *sis zaab*, in qua scriptum est nomen Dei hebraicis quatuor litteris iod, he, vav, he, quod apud illos ineffabile nuncupatur") (tekst oryg. i tłum. za: Hieronim ze Strydonu, *Listy. Tom 2 (51–79)*, s. 111–111*).

147 *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, s. 231, tłum. własne.

Według przekazu Księgi Wyścia (28, 6) cały napis miał jednak postać: קֹדֶשׁ לַיהוה—„poświęcony dla JHWH" (Septuaginta: ἁγίασμα κυρίου; por. Wj 39, 30 [Septuaginta Wj 36, 37: ἁγίασμα κυρίῳ]). Być może wzmianka autora *Listu* wyraża jego świadomość, że czteroliterowe imię stanowiło przynajmniej część frazy wypisanej na owej „złotej blaszce"[148]. Moses Hadas przypuszcza, że sformułowanie, jakiego użył autor *Listu*, było zamierzone, aby uniknąć bezpośredniego użycia tetragramu[149], czyli świętego imienia Boga, którego Żydzi z szacunku nie wymawiali[150].

Po wzmiance o imieniu Boga umieszczonym na τὸ πέταλον χρυσοῦν autor *Listu* dodał: δόξῃ πεπληρωμένον—„chwałą napełnione" (§ 98). Andrews odnosi to określenie do „królewskiego diademu" (τὸ βασίλειον)[151]. Taką interpretację umożliwiają względy gramatyczne, gdyż imiesłów πεπληρωμένον, użyty w rodzaju nijakim, może łączyć się z terminem τὸ βασίλειον, także rodzaju nijakiego. W tym ujęciu termin δόξα może oznaczać po prostu „blask, wspaniałość"[152], którą odznaczał się diadem. Źródłem owego blasku mogła być złota blacha z imieniem Boga, a określenie diademu jako „pełnego wspaniałości" mogło wynikać z faktu, że został wykonany z ogromnym kunsztem[153]. Termin δόξα można także zinterpretować jako „chwała Boga" (δόξα θεοῦ), która—jak wspomniano wyżej—jest ujawnianiem czy też samoobjawieniem się natury Boga. W teologii Starego Testamentu dostrzega się wyraźne utożsamianie Boga z Jego własnym imieniem[154], dlatego δόξα, którą „napełniony" był diadem, można odnieść do imienia Bożego. Idąc za interpretacją Klemensa Aleksandryjskiego, można przyjąć, że imię Boga wypisane świętymi literami wskazywało na Jego widzialną obecność[155]. A zatem δόξα

148 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 212.

149 Zob. M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 139.

150 Zob. np. G. M. Baran, *Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej*, „The Biblical Annals" 4 (2014) nr 2, s. 358–359.

151 Wynika ono z tłumaczenia tego fragmentu: „the royal diadem full of glory". Zob. H. T. Andrews, *The Letter of Aristeas*, s. 104.

152 Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 228.

153 Zob. wcześniejsze określenie mitry—„niemająca sobie podobnej" (§ 98). Andrews—jak zostało wyżej zaznaczone—wydaje się utożsamiać ową mitrę z diademem.

154 Zob. J. Dupont, *Imię*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 324.

155 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, 5, 6, 38: ἔγγραπτον δὲ [...] διά τε τὴν αἰσθητὴν παρουσίαν. Ὄνομα δὲ εἴρηται Θεοῦ („Zostało wyryte, aby wskazywało [...] na wi-

odnosiłaby się do „Boskiego blasku", „Bożej chwały"[156], wskazującej na obecność Boga.

Omówione wyżej względy gramatyczne pozwalają także połączyć frazę δόξῃ πεπληρωμένον z wyrażeniem τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ (zob. § 98)[157]. W takim ujęciu można by przyjąć, że chodzi o „Boską chwałę", którą Boże imię jest trwale napełnione[158]. Tłumaczenie Pelletiera („le nom du Dieu, tout nimbé de gloria") oraz Krausa Reggianiego („il nome di Dio, in un nembo di gloriosa maestà") sugerują natomiast, że imię Boga było otoczone obłokiem/nimbem chwały. To zaś przywołuje starotestamentalny motyw obłoku, w którym obecny był sam Bóg (zob. np. Wj 13, 21; 14, 24; 34, 5; Pwt 31, 15). Shutt w swej interpretacji idzie dalej, proponując tłumaczenie: „imię Boga, niewysłowione/niewypowiedziane w chwale" („the name of God, ineffable in glory")[159].

Napis umieszczony na τὸ πέταλον – jak zaznaczył autor *Listu* – był wykonany „świętymi literami" (γράμμασιν ἁγίοις) (§ 98). Pelletier stwierdza, że określenie to odnosi się do archaicznego alfabetu („alphabet archaïque")[160], czyli – jak podaje Wright III – do paleohebrajskiego[161]. Świadectwa potwierdzają, że w okresie Drugiej Świątyni występowały teksty napisane starszym pismem hebrajskim, a manuskrypty znad Morza Martwego posiadają tetragram zapisany raczej pismem paleohebrajskim niż kwadratowym aramejskim. Być może autor *Listu* znał świadectwa niektórych greckich rękopisów, w których tetragram zapisano albo literami paleohebrajskimi, albo stylizowanym kwadratowym pismem (zob. 8HevXIIgr., P.Oxy 1007 i P.Oxy 3522)[162]. Jak zauważa w tym

---

dzialną obecność Pana. Mowa tu o imieniu Boga"), col. 65 (95–96) (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 9); tłum. za: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, s. 35.

156 Por. G. von Rad, G. Kittel, δοκέω etc., s. 244.

157 Zob. tłumaczenia: M. Hadas, *Aristeas to Philocrates*, s. 139; B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 207.

158 Autor *Listu* użył w tym kontekście wyrażenia πεπληρωμένον, posiadającą formę *participium perfecti passivi*, który wskazuje na stan trwający jako wynik uprzedniej czynności. Zob. M. Auerbach, M. Golias, *Gramatyka grecka*, Warszawa 1985, s. 198.

159 Zob. R. J. H. Shutt, *Letter of Aristeas*, s. 19.

160 Zob. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, s. 152.

161 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 212.

162 Zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 212–213. Na potwierdzenie tej tezy zarówno A. Pelletier (*Lettre d'Aristée à Philocrate*, s. 152), jak i B. G. Wright III (*The Letter*

kontekście Wright III, wydaje się mało prawdopodobne, aby autor *Listu* nawiązywał w tym miejscu do rozwiniętej w późniejszym judaizmie idei, że język hebrajski jest językiem Bożym[163].

Podsumowanie

Jak wynika z tekstu *Listu*, Arysteasz, z którym utożsamia się autor *Listu*, osobiście miał widzieć arcykapłana Eleazara w jego szatach arcykapłańskich (zob. § 96). Potwierdzają to wyrażenia zawarte w § 100: „Dla rozeznania się we wszystkim, wszedłszy na leżącą obok cytadelę miasta, [stamtąd] patrzyliśmy", oraz w § 103: „Zaledwie dwaj bowiem byliśmy i bez broni, gdy dopuścili nas do obserwowania ofiar"[164]. Trudno jednak jednoznacznie stwierdzić, czy autor *Listu* opis szat arcykapłana opierał bezpośrednio na tym, co wcześniej widział. Jak wykazują uczeni, co zostało wyżej powiedziane, z treści *Listu* wynika, że autor oparł swój opis — i to w sposób nieco luźny — na przekazie zawartym w Księdze Wyjścia (28). Zaskakujące jest to, że całkowicie pominął opis dość istotnego elementu stroju arcykapłana, czyli efodu, któremu autor Księgi Wyjścia poświęcił spory *passus* (Wj 28, 6–14). Biorąc pod uwagę interpretację Rolanda de Vaux, który stwierdza, że „efod stał się w ten czy inny sposób schowkiem świętych losów", można przyjąć, że autor *Listu*, wzmiankując τὸ λόγιον, miał na uwadze również efod, do którego — według opisu Księgi Wyjścia (28, 15–30) — była przytwierdzona wyrocznia, czyli pektorał, w którym znajdowały się urim i tumim.

Należy także wspomnieć o braku wzmianki o urim i tummim, co może wskazywać na fakt, że — jak wcześniej wspomniano — w czasach

---

of Aristeas, s. 213) przywołują świadectwo Orygenesa: Καὶ ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις δὲ τῶν ἀντιγράφων Ἑβραίοις χαρακτῆρσι κεῖται τὸ ὄνομα, Ἑβραϊκοῖς δὲ οὐ τοῖς νῦν, ἀλλὰ τοῖς ἀρχαιοτάτοις („I w bardzo dawnych spośród kopii znajduje się imię [zapisane] hebrajskimi literami, ale nie współczesnymi hebrajskimi, lecz najbardziej starożytnymi") zob. Origenis, *Commentariis in Psalmos. Psalmus II*, in: *Origenis Opera omnia*, tomus secundus, accurante J.-P. Migne, [Parisiis] 1857, col. 1104 (Patrologia Cursus Completus. Series Graeca, 12), tłum. własne.

163 Por. *Liber Iubilaeorum* 12, 2, 5–27; zob. B. G. Wright III, *The Letter of Aristeas*, s. 213.

164 Jak zauważa m.in. Wojciechowski (*List Pseudo-Arysteasza*, s. 141 [21], przyp. 60), relacjonowane wydarzenie przez autora *Listu* odnosi się do obchodów jednego z trzech głównych świąt pielgrzymkowych (Pascha, Święto Tygodni, Święto Namiotów).

Drugiej Świątyni nie były one raczej używane[165]. Z tego wynika, że autor *Listu*, przedstawiając wygląd szat arcykapłańskich, niewątpliwie miał na uwadze ich formę z okresu Drugiej Świątyni.

Jak wynika z przedstawionych analiz semantycznych poszczególnych terminów, spore trudności sprawiają kwestie związana z onomastyką. To z kolei generuje konieczność dokładnego przebadania znaczeń poszczególnych terminów i ich odpowiedników w różnych językach. Niemałym wyzwaniem jest także właściwe odczytanie opisu poszczególnych elementów stroju arcykapłańskiego. Jak zauważają egzegeci, opis szat arcykapłana zawarty w Księdze Wyjścia (28) zawiera pewne dublety i sprzeczności, stąd postuluje się kilka warstw redakcyjnych odzwierciadlających rozwój stroju arcykapłańskiego[166]. Można zatem przyjąć, że wszelkie trudności w interpretacji przedstawionego przez autora *Listu* opisu szat arcykapłana wynikają, po pierwsze, ze zwięzłości relacji, a po drugie, z faktu, że autor *Listu* oparł się na mającym swą specyfikę opisie zawartym w Księdze Wyjścia (28–29), który to opis był mu dostępny w wersji Septuaginty.

Niewątpliwie próba przedstawienia szat arcykapłańskich w oparciu o relację zwartą w *Liście* (§ 96–99) może stanowić inspirację do dalszych, szczegółowych badań dotyczących poszczególnych elementów stroju liturgicznego arcykapłana.

Bibliografia

Andrews H. T., *The Letter of Aristeas*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*, vol. 2: *Pseudepigrapha*, ed. R. H. Charles, Oxford 1964, s. 83–122.

Baran G. M., *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, „The Biblical Annals" 3 (2013) nr 2, s. 261–284.

Baran G. M., *Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej*, „The Biblical Annals" 4 (2014) nr 2, s. 355–380.

Baran G. M., *Wątki filozoficzne w „Liście Arysteasza do Filokratesa"*, „Rocz-

165 Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 2, s. 368–369.

166 Zob. J. Lemański, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009, s. 562 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 2).

niki Kulturoznawcze" 14 (2023) nr 4, s. 49–79, https://doi.org/10.18290/rkult23144.3.
Bosak P. C., *Arcykapłani Izraela. Leksykon*, Kraków 2021.
Clemens Alexandrinus, *Stromata*, accurante J.-P. Migne, [Parisiis] 1857, col. 9–602 (Patrologiae cursus completus. Series Graeca, 9).
Dahood M., *Psalms III. 101–150. Introduction, Translation, and Notes with an Appendix, the Grammar of the Psalter*, New Haven–London 2008 (The Anchor Yale Bible).
Debrunner A. et al., *λέγω etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 4, ed. by G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1985, s. 69–192.
Dupont J., *Imię*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 322–326.
Durham J. I., *Exodus*, Dallas 1987 (Word Biblical Commentary, 3).
The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Edited from Nine Mss. Together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments, ed. R. H. Charles, Oxford 1908.
Exodus, eds. J. W. Wevers, U. Quast, Göttingen 1991 (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, II/1).
Flavii Iosephi Opera, vol. 1: *Antiquitatum Iudaicarum Libri I–V*, ed. B. Niese, Berolini 1887.
Flavi Iosephi, *Opera omnia*, Volumen Quintum, ed. S. A. Naber, Lipsiae 1895 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana).
Frankowski J., *Apokryfy*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Homerski, oprac. J. Drozd, Poznań–Warszawa 1973, s. 186–262 (Wstęp do Pisma Świętego, 1).
Frankowski J., *List Arysteasza, czyli legenda o powstaniu Septuaginty*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 25 (1972) nr 1, s. 12–22, https://doi.org/10.21906/rbl.3175.
Hadas M., *Aristeas to Philocrates (Letter of Aristeas)*, New York 1951 (Jewish Apocryphal Literature).
Hayward C. T. R., *Jewish Temple. A Non-Biblical Sourcebook*, London–New York 1996.
Hartley J. E., *Leviticus*, Dallas 1992 (Word Biblical Commentary, 4).
Hieronim ze Strydonu, *Listy. Tom 2* (51–79), tekst łaciński i polski, oprac.

M. Ożóg na podstawie tłum. ks. J. Czuja, tekst łac. H. Pietras, Kraków 2010 (Źródła Myśli Teologicznej, 55).
Jaroszyński P., *Kalokagathía*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2004, s. 444–447.
Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 1, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, komentarz J. Radożycki, Warszawa 2001.
Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 2, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, wstęp E. Dąbrowski, W. Malej, komentarz J. Radożycki, Warszawa 2001.
Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, przeł., wstęp i kom. J. Radożycki, Warszawa 2016.
Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, przeł., wstęp, komentarz, indeks J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
Koehler L., Baumgartner W., Stamm J. J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski*, t. 1–2, red. wyd. pol. P. Dec, Warszawa 2008 (Prymasowska Seria Biblijna).
Kraus Reggiani C., *La Lettera di Aristea a Filocrate. Introduzione, esame analitico, traduzione*, Roma 1979.
Lemański J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2009.
Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996.
Montanari F., *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, eds. eng. ed. M. Goh, C. Schroeder, Leiden–Boston 2015.
Muraoka T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole 2009.
Muraoka T., *A Greek-Hebrew/Aramaic Two-way Index to Septuagint*, Louvain–Paris–Walpole 2010.
Origenis, *Commentariis in Psalmos. Psalmus II*, w: *Origenis Opera* omnia, tomus secundus, accurante J.-P. Migne, [Parisiis] 1857, col. 1099–1118 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 12).
Pelletier A., *Lettre d'Aristée à Philocrate. Introduction, texte critique, traduction et notes, index complet des mots grecs*, Paris 1962 (Sources Chrétiennes, 89).
Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, vol. 4, ed. L. Cohn et al., Berolini 1902, https://doi.org/10.1515/9783112630266.

Poniży B., *Księga Mądrości. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2012 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 20).

Rad G. von, Kittel G., *δοκέω etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. by G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1983, s. 232–255.

Rambiert-Kwaśniewska A., *Terminologia tekstylna w Biblii Hebrajskiej i Septuagincie. Szaty, dodatki i tekstylia użytkowe*, Wrocław 2023.

Sawa R., *Lagidzi*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. E. Ziemann i in., Lublin 2004, kol. 374–378.

Schrenk G., *ἱερός etc.*, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 3, ed. by G. Kittel, transl. and ed. by G. W. Bromiley, Grand Rapids 1984, s. 221–283.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.

Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem, przeł., przypisy i wstęp R. Popowski, Warszawa 2014 (Prymasowska Seria Biblijna).

Shutt R. J. H., *Letter of Aristeas (Third Century B. C.—First Century A. D.). A New Translation and Introduction*, w: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2: *Expansions of the "Old Testament" and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, New Translations from Authoritative Texts with Introductions and Critical Notes by an International Team of Scholars, ed. by J. H. Charlesworth, Peabody 1983, s. 7–34.

Słownik grecko-polski, A–K, t. 1, na podstawie słownika Z. Węclewskiego, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2000.

Słownik grecko-polski, Λ–Ω, t. 2, na podstawie słownika Z. Węclewskiego, oprac. O. Jurewicz, Warszawa 2001.

Suidae Lexicon, ed. I. Bekker, Berolini 1854.

The Letter of Aristeas. Translated with an Appendix of Ancient Evidence on the Origin of the Septuagint, transl. H. St J. Thackeray, London–New York 1917 (Translations of Early Documents. Series 2. Hellenistic-Jewish Texts).

Tronina A., *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Częstochowa 2006 (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament, 3).

VanderKam J. C., *From Joshua to Caiaphas. High Priest after the Exile*, Minneapolis 2004, https://doi.org/10.1163/9789004495333.

Vaux R. de, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, przeł. T. Brzegowy, Poznań 2004.

Walters P. (Katz), *The Text of the Septugint. Its Corruptions and their Emendation*, ed. D. W. Gooding, Cambridge 1973.

Wendland P., *Aristeas, Letter of*, w: *Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, vol. 2, ed. I. Singer et al., New York–London 1902, s. 92–94.

Wendland P., *Der Brief des Aristeas*, w: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Bd. 2: *Die Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Hrsg. E. Kautzsch, Tübingen–Freiburg–Leipzig 1900, s. 1–31.

Winston D., *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven–London 2008 (The Anchor Yale Bible).

Wojciechowski M., *List Pseudo-Arysteasza*, „Studia Theologica Varsaviensia" 40 (2002) nr 1, s. 121 [1]–167 [47].

Wright III B. G., *The Letter of Aristeas. 'Aristeas to Philocrates' or 'On the Translation of the Law of the Jews'*, Berlin–Boston 2015 (Commentaries on Early Jewish Literature), https://doi.org/10.1515/9783110431346.