

explorations



Explorations: A Journal of Language and Literature

Ekwiwalencja w tradycji tłumaczeń Biblii na język polski a przesunięcia pola semantycznego – analiza hebrajskiego pojęcia *chesed* (חֶסֶד)

DOI: 10.25167/EXP13.19.7.8

Jakub Pogonowski (University of Warsaw)

ORCID: 0000-0003-3283-5654

Abstract. The Hebrew Bible reached Europe for the first time in a Greek translation known as the Septuagint. Before Jerome prepared the translation of the Hebrew text – the Vulgate, fragmentary translations to Latin used as their source text the Septuagint, which influenced the Jerome's work as well. The focus of this work is the lexeme *hesed*, semantic field of which refers to covenant and encompasses elements as action for the benefit of the counterpart, as well as help, rescue and mercy. The main semantic element of the discussed lexeme is two-directional relationship and reciprocity. As a result of combination of linguistic, social and cultural factors, the translators of the Septuagint chose the lexeme *eleos* (mercy) as an equivalent for the Hebrew *hesed*. In Vulgate, *hesed* is rendered as *eleos* also in the places where Septuagint favors different equivalents. In this article I will try to argue that through the Vulgate, Septuagint exercised an indirect influence on rendering of the Hebrew lexeme *hesed* in Polish translations of the Hebrew Bible. As a result, the original semantic field has been modified, and in particular, the semantic elements relating it to covenant and reciprocity have been lost in translation.

Key words: Septuagint, equivalence, *hesed*, mercy, Bible translations, covenant

1. WSTĘP

Biblia jest jednym z najważniejszych dzieł, które ukształtowały cywilizację zachodnią i, wraz z dorobkiem starożytnej Grecji i Rzymu, stanowi fundament kultury europejskiej. Nie do przecenienia jest również wpływ, jaki Biblia wywarła na rozwój języków nowożytnych w Europie, gdyż często to właśnie za sprawą tłumaczeń Biblii następował proces kształtowania się literackich wersji wielu języków, w tym języka polskiego. Chrześcijańska Biblia, składająca się z Nowego i Starego Testamentu, przez większość swej historii funkcjonowała w Europie głównie w wersji łacińskiej, znanej

jako Wulgata - tłumaczenie, które na początku V. w. n.e. zastąpiło krążące od pierwszych wieków naszej ery przekłady łacińskie, określane zbiorczo jako *Vetus Latina*¹. Choć próby tłumaczenia rozmaitych części Biblii chrześcijańskiej podejmowane były od początku jej istnienia, to rozkwit translatoryki biblijnej w Europie przypada dopiero na czasy Reformacji. Nieco dłuższa jest historia przekładów Biblii Hebrajskiej (hebr. *Tanach*), której tłumaczenie na język grecki rozpoczęło się już w III w. p.n.e.². Przekład ten, znany jako Septuaginta (LXX)³, ostatecznie ukończony został kilkadziesiąt lat później⁴ i objął swym zakresem również kilka ksiąg, które nie weszły do kanonu żydowskiego. LXX wywarła olbrzymi wpływ na wczesnochrześcijańskie pojmowanie zarówno Biblii Hebrajskiej, jak i Nowego Testamentu, na długi czas określając sposób, w jaki rozumiane były dane słowa czy wersety. W niniejszej pracy prześledzimy losy leksemu *chesed* (חֶסֶד), odnoszącego się do jednego z kluczowych pojęć Biblii Hebrajskiej - przymierza.⁵ W pierwszej kolejności podjęta zostanie próba określenia składników znaczeniowych omawianego leksemu poprzez analizę wybranych wersetów, w których występuje on oraz inne leksemy pochodzące od tego samego rdzenia. Następnie omówiona zostanie strategia tłumaczy Septuaginty przy przekładzie wersetów zawierających leksem *chesed* oraz możliwe przyczyny wyborów tłumaczeniowych. W ostatniej części analizy poddane zostaną tłumaczenia omawianego leksemu w wybranych przekładach na język polski, omówiona zostanie również kwestia wpływu Wulgaty i Septuaginty na rozumienie tekstu hebrajskiego.

2. *CHESED* W BIBLIJ HEBRAJSKIEJ

Według *Wielkiego słownika hebrajsko-polskiego i aramejsko-polskiego Starego Testamentu* (z ang. skr. *HALOT*), podstawowym znaczeniem leksemu *chesed* jest „wspólny obowiązek, lojalność, wierność, przychyłność”⁶, co przejawia się na różne sposoby w zależności od kontekstu, sytuacji oraz jej uczestników. Wspomniany słownik jako główne odniesienie bibliograficzne podaje pionierską monografię Gluecka, wydaną w języku niemieckim w 1927 r. a przetłumaczoną na angielski w 1967.⁷ Praca ta była przełomowa, stanowiąc pierwszą poważną próbę refleksji nad znaczeniem tego leksemu, a jej wyniki rzuciły światło na skomplikowane pole semantyczne pojęcia określanego jako *chesed*. Za kluczowe odkrycie Gluecka należy uznać dostrzeżenie komponentu znaczeniowego odnoszącego się do relacji jako centralnego dla właściwego

¹ Nie tworzyły one nigdy jednej całości, ale powstawały niezależnie od siebie, prawdopodobnie w II w. n.e. Jobs, Silva (2015, 120). Por. Tov (2012, 133), Dines (2004, 10).

² Ok. 250 r. p.n.e.

³ Nazwa, która została wzięta od łacińskiego liczebnika 70 (*septuaginta*, w skrócie LXX), u swego źródła ma legendę dotyczącą powstania Septuaginty, która wg. opisu w Liście Arysteasa miała zostać przetłumaczona przez 72 (wg. innej wersji 70) uczonych żydowskich, po 6 z każdego z 12 plemion Izraela. Po przetłumaczeniu przekłady miały okazać się jednakowe, co zostało uznane za znak, że Septuaginta jest natchniona.

⁴ Por. Tov (2012, 129-131)

⁵ Por. Dodd (1935, 42)

⁶ *HALOT* jako kolejne znaczenia podane są: 2) w relacji Boga do ludu lub pojedynczego człowieka: wierność, dobroć, łaskawość; 3) w liczbie mnogiej: osobiste działania wynikające z solidarności Boga lub ludzi (Baumgartner, Koehler and Stamm 2013, 319-320).

⁷ Glueck (1967).

opisania znaczenia omawianego leksemu⁸. Praca Gluecka dała impuls kilku pokoleniom badaczy, którzy bazując na tezach niemieckiego biblisty, prowadzili dalsze badania nad zawartością semantyczną leksemu *chesed*.⁹

Opisując pojęcie specyficzne dla kultury hebrajskiej, leksem *chesed* charakteryzuje się skomplikowanym polem semantycznym, i jak zauważa Clark (1993, 267), w przypadku wielu języków niemożliwe jest jego adekwatne przetłumaczenie.¹⁰ Odnosi się to również do tłumaczeń na języki omawiane w niniejszej pracy, tj. na grecki, łacinę oraz polski. Glueck twierdzi, że kluczowym komponentem znaczeniowym, który powinien zostać uwzględniony w przekładzie, jest wzajemna relacja¹¹. *Chesed* ma zatem miejsce tylko pomiędzy osobami, które łączy składająca się z sieci wzajemnych praw i przywilejów relacja, stanowiąca jednocześnie zobowiązanie.¹² Idąc dalej, *chesed* określa różne rodzaje zachowań, które są odpowiednie w ramach przymierza¹³ i realizowane dla dobra pacjensa. To właśnie sprawia, że w rozmaitych sytuacjach manifestacja zachowania określanego w języku hebrajskim jednym słowem, w tłumaczeniach może być oddawana szeregiem różnych słów lub wyrażen.¹⁴ Niemożność zawarcia treści omawianego pojęcia w jednym wyrazie jest zatem istotnym problemem przy doborze właściwego tłumaczenia leksemu w poszczególnych przypadkach. By zobrazować

⁸ Glueck (1967, 35-55). Jako podstawę argumentacji Gluecka relację podaje też Czerski (1983, 103) i Clark (1993, 17).

⁹ Stan badań opisują między innymi Gerald A. Larue w przedmowie do angielskiego tłumaczenia pracy Gluecka (Glueck 1967, 1-35), J. Czerski w artykule opisującym stan badań nad tym leksemem (Czerski 1983) oraz G. Clark we wprowadzeniu do swojej monografii (Clark 1993, 15-35). Por. również hasła słownikowe w *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* (Baer and Gordon 1997, 206-212) i *Theological Dictionary of Old Testament* (Zobel 1986, 44-63).

¹⁰ Por. Dodd (1935, 59). Odnosząc się do konstatacji Stoebe, że w niemieckim brak leksemu, który mógłby posłużyć jako ekwiwalent leksemu *chesed*, Czerski (1983, 108) dodaje, że można to powiedzieć o każdym języku współczesnym.

¹¹ Glueck (1967, 55) jako pozostałe elementy pola semantycznego wymienia: wzajemność, obopólną pomoc, szczerłość, przyjaźń, braterstwo, obowiązek, lojalność i przyjaźń. Clark (1993, 267-8) w podsumowaniu swojej pracy zauważa, m.in., że 1) *chesed* zawiera element łaski i miłosierdzia, ale odnosi się do koncepcji dużo szerszej niż łaska i miłosierdzie; 2) zawiera współczucie, ale nie jest tylko współczuciem; 3) obejmuje wierność, niezawodność i pewność, ale nie ogranicza się do nich 4); nie jest bliskie znaczeniowo miłości, i choć zawiera w sobie miłość to jego konotacje są znacznie szersze niż konotacje miłości. Wg Glueck'a (1967, 50) adekwatne przełożenie omawianego leksemu jest możliwe tylko jeśli jest on rozumiany w kontekście zachowania zgodnego z relacji cechującej się wzajemnością i zdefiniowanej przez sieć praw i obowiązków.

¹² Glueck (1967, 37). Por. Czerski (1983, 104).

¹³ Glueck (1967, 47) twierdzi, że prawa i obowiązki uzyskane na podstawie przymierza przekładane są na czyny poprzez *chesed*. Uważa on zatem *chesed* za esencję przymierza, twierdząc, że może on być w uznawany niemalże za jego treść. Jak wskazuje Czerski (1983, 111), teza ta została podważona przez kilku późniejszych badaczy, którzy ostatecznie odrzucili tożsamość leksemu *chesed* z przymierzem. W naszej ocenie wyrażenia te, choć nie w pełni synonimiczne, pozostają jednak w ścisłym związku. Przymierze może być rozumiane jako relacja, która łączy strony i jako taka niewątpliwie jest opisywana przez omawiany leksem. I tak, po przeprowadzeniu analizy kolokacji *chesed* z innymi leksemami, Clark (1993, 136) dochodzi jednak do wniosku, że w przypadku przymierzy zawartych między ludźmi: 1) podstawą zawarcia przymierza jest miłość, a prośba o *chesed* odwołuje się do istniejącej relacji przymierza; 2) *brit* przymierze oznacza porozumienie, które 3) nie przybierało formy pisemnej określającej prawa i obowiązki, ale 4) partnerzy przyjmowali je za wiążące. W przypadku sytuacji, gdy to Bóg inicjuje przymierze, Clark twierdzi jednak, że *chesed* nie stanowi czegoś, czego wymaga on od człowieka. W naszej przeciwko takiej tezie świadczy użycie leksemu *chased* w Biblii Hebrajskiej, o czym będzie mowa dalej.

¹⁴ Clark (1993, 261-3) wśród najczęściej występujących przejawów *chesed*'u podaje m.in.: pomoc, błogosławieństwo (Bóg jako agens), ratunek, ocalenie, przebaczenie, spełnienie obietnic (w kontekście dynastii dawidowej), uwielbienie (w stosunku do Boga).

znaczenie leksemu *chesed* w Tanach, przeanalizujemy sposób jego użycia w wybranych wersetach.

W rozdziale 20. Księgi Rodzaju czytamy o tym, jak Abraham wraz z Sarą udają się do Geraru, gdzie ten, obawiając się o swoje życie, przedstawia Sarę jako swoją siostrę. Abraham, prosząc ją o uczestnictwo w swojej mistyfikacji, powołuje się na *chesed*, a więc prosi Sarę, aby w swoim zachowaniu uwzględniła relację małżeńską, która łączy ją z Abrahamem. Jej zachowanie stanowi manifestację zaangażowania i działanie potwierdzające relację pomiędzy nią a mężem.¹⁵ Istotny jest również komponent znaczeniowy odnoszący się do wzajemności¹⁶, która jest jednym z istotnych cech przymierza. Widać to w dalszej części historii Abrahama, kiedy odwiedza go Abimelech. Wspominając to, że Abraham mieszkał w ziemi Abimelecha i widząc, że jego gość urósł w siłę, król Geraru oczekuje od Abrahama wzajemności, prosząc go, „by *chesed*, który został wyświadczony w przeszłości, został teraz odwzajemniony, również w stosunku do potomków Abimelecha. O podobnej sytuacji czytamy w 2. Księdze Samuela, kiedy to „Dawid zapytał: Czy jeszcze ktoś pozostał z rodu Saula, gdyż pragnąłbym mu okazać *chesed* ze względu na Jonatana?” (w. 3). Tak jak w przypadku opisanym powyżej, *chesed* określa zachowanie wypływające z wierności przymierzu¹⁷ - konkretne działanie¹⁸ na rzecz drugiej strony, co w opisanych przypadkach obejmuje również ich potomstwo¹⁹. Dwa powyższe przykłady zawierają opis długotrwałych relacji przyjaźni (Dawid i Jonatan) lub przyjaznej koegzystencji (Abraham i Abimelech), lecz *chesed* charakteryzować może również relacje, które swoim charakterem zbliżone są bardziej do transakcji wymiennej. Taka sytuacja ma miejsce w przypadku nierządnic Rahab i zwiadowców, których ta ukryła na swoim dachu, ratując ich przed śmiercią. Tekst wskazuje na to, że kobieta, przewidując rychły upadek miasta, postanowiła w ten sposób nawiązać swoiste przymierze ze zwiadowcami, które miało polegać na tym, że po zdobyciu miasta oszczędzą ją i jej rodzinę. Gdy zagrożenie minęło, Rahab pomaga zwiadowcom uciec, kierując do nich następujące słowa: „Dlatego teraz przysięgnijcie mi na Pana, że jak ja okazałam wam *chesed*, tak i wy okażecie *chesed* domowi mego ojca” (Joz 2:12)²⁰. Zwiadowcy przystają na propozycję, a cała rodzina zostaje ocalona, zgodnie z obietnicą²¹. Tak jak w powyższych przykładach *chesed* stanowi realizację

¹⁵ Por. Clark (1993, 177) wskazuje, że zaangażowanie jest obustronne, jako, że Abraham niezmiennie dba o swoją żonę, pomimo, że ta nie była w stanie dać mu wyczekiwanego potomka. Clark (1993, 267) w podsumowaniu swojej monografii zauważa, że *chesed* „is not merely an attitude or emotion; it is an emotion that leads to an activity beneficial to the recipient”. Por. podana powyżej definicja w *HALOT*. Wspólny obowiązek małżonków wobec siebie nawzajem stanowi podstawę prośby Abrahama.

¹⁶ Wzajemność uwzględnia status stron, więc polega na czym innym pomiędzy ludźmi, a na czym innym między Bogiem a człowiekiem.

¹⁷ Wyrażenia *chesed* w kontekście przymierza z Jonatanem używa Dawid w 1 Sam 20:8-16.

¹⁸ Forma mnoga *chasadim* jest zawsze związana z konkretnym efektem działań, stanowi niejako manifestację *chesed*'u. Por. Glueck (1967, 49): „chesed shown to Jonathans house was neither grace nor mercy; it was brotherliness required by a covenant loyalty”.

¹⁹ 1 Sam 20:14 *expresis verbis* wspomina o tym, że przymierze między Dawidem a Jonatanem ma obejmować również ich potomstwo. Podobnie, Dawid okazuje *chesed* Hanunowi synowi Nahasza, ze względu na jego ojca (2 Sam 10:2; 1 Kr 19:2). W 1 Kr 2:7 Dawid prosi Salomona by okazywał *chesed* synom Barzilaja, którzy okazali Dawidowi wsparcie, gdy uciekał przed Absalomem.

²⁰ Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty biblijne pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wyd. V.

²¹ Podobna sytuacja opisana jest w Sdz 2:22-26, kiedy to Izraelici przed oblężeniem Luz/ Betel proszą napotkanego człowieka o wskazanie drogi do miasta, w zamian co mają okazać mu *chesed*. Przystaje on na propozycję i zostaje oszczędzony. Ze względu na *chesed*, ocalenia doznają również Kenici podczas rozprawy

przymierza, charakteryzującego się wzajemnością i aktywnym działaniem na rzecz drugiej strony, inaczej jednak niż w poprzednich przykładach, przymierze jest krótkotrwałe i ukierunkowane na konkretny cel, a nawiązanie relacji stanowi jednorazowy akt, który jest jednak następnie podstawą do wzajemności w ramach *chesed'u*.²²

W Tanach czytamy również o przypadkach, w których następuje naruszenie *chesed'u*, a więc sytuacja, w której dana osoba nie zachowuje się tak się tego od niej oczekuje na podstawie jej udziału w relacji czy przymierzu. O to właśnie posadzony zostaje Chuszaj, wierny sługa Dawida, który chciał do niego dołączyć, gdy ten uciekał przed swoim synem Absalomem. Dawid odprawia go jednak z powrotem do Jerozolimy w celu szpiegowania na dworze Absaloma (2 Sam 15:32-7). W rozdziale 16. czytamy o tym, jak Chuszaj wiwatuje na cześć wjeżdżającego do miasta Absaloma, na co ten kieruje do niego następujące słowa: „Taki twój *chesed* do przyjaciela? Dlaczego nie poszedłeś za swym przyjacielem?” (2 Sam 16:17). Nie wiedząc o podstępie, Absalom oskarża Chuszaję o niewierność wobec króla, ironicznie pytając, czy tak właśnie wygląda jego *chesed* wobec Dawida. Z wersetu wyczytać można, że lojalność i stałość²³ to istotne komponenty znaczeniowe omawianego leksemu, a odwrócenie się od partnera przymierza będącego w potrzebie stanowi naruszenie relacji określanej przez *chesed*. Oskarżenia o tego rodzaju zachowanie są częstym motywem w Biblii Hebrajskiej. W Księdze Sędziów czytamy o Gedeonie, który przewodził Izraelowi w walkach z okolicznymi ludami aż do swojej śmierci. Po tym jak zmarł, Izraelici szybko o nim zapomnieli i „nie okazali też *chesed'u* domowi Jerubbaala-Gedeona w zamian za wszystkie dobrodziejstwa, jakie wyświadczył on Izraelowi” (Sdz 8:35).²⁴ Tak jak w poprzednich wersetach, podobnie i tu pole znaczeniowe omawianego leksemu obejmuje wierność, stałość, wzajemność oraz działanie na rzecz pacjensa lub jego potomstwa.²⁵

Omówione do tej pory wersety odnoszą się do relacji międzyludzkich, ale *chesed* w przeważającej części swych wystąpień w Biblii Hebrajskiej pojawia się jako atrybut Boga. Po raz pierwszy Bóg jako podmiot realizujący *chesed* pojawia się w 24. rozdziale Księgi Wyjścia, gdzie czytamy o tym, jak Abraham wysłał swego zaufanego sługę, by znalazł żonę dla Izaaka w jego rodzinnym kraju. Gdy sługa ów dotarł do celu swojej podróży, modląc się, „rzekł: Panie, Boże pana mojego Abrahama, poszczęść mi dziś i okaż *chesed* panu mojemu Abrahamowi” (Rdz 24:12, BW). Powołując się na relację

Izraelitów z Amalekitami, która stanowi zemstę za nieprzychylnie zachowanie wobec Izraelitów podczas wyjścia z Egiptu. Kenici, mieszkający razem z Amalekitami zostają wezwani przez Izraelitów do ucieczki, co jest reakcją na „*chesed*, który okazali Izraelitom podczas wyjścia z Egiptu” (1 Sam 15:6).

²² W tym kontekście należy osadzić również prośbę Józefa, który wyjaśniając sen pod czaszego Faraona, prosi o wspomnienie go przed Faraonem, gdy ten zostanie przywrócony na swój urząd. Wg. tekstu hebrajskiego Józef prosi o to, by podczaszy „okazał mu *chesed*” (Rdz 40:14). Clark (1993, 188) zauważa, że w przypadku syntagmy *ose chesed* (dosł. czynić *chesed*), która występuje w obu wersetach zwykle uczestnicy sytuacji przejawiają zaangażowanie. Wg. Clarka wyjątkiem jest dialog Abnera z Izboszetem (2 Sam 3:8) i omawiana sytuacja z Rachab (dodatkowo Clark podaje kilka przykładów, które są niejasne). W naszej jednak ocenie, pomimo tego, że relacja między Rachab a zwiadowcami nie istniała wcześniej, to poprzez akt pomocy im z narażeniem własnego życia, kobieta okazała zaangażowanie, wchodząc niejako w przymierze, które stanowiło podstawę następującego potem aktu wzajemności ze strony Izraelitów.

²³ Glueck (1967: 50) proponuje nawet by w tym miejscu *chesed* tłumaczyć jako lojalność.

²⁴ Podobnie 2 Krn 24:22 „Joasz zapomniał *chesed*, jaki wyświadczył mu ojciec Zachariasza, Jojada, zabijając syna”.

²⁵ *Chesed* jako określenie relacji pomiędzy władcą a poddanym widać również w 2 Sam 3:8.

przymierza, które Bóg zawarł z Abrahamem, prosi go o to, by wyrazem tej relacji było wskazanie kobiety, która ma zostać żoną jego syna. Gdy tak się dzieje, uradowany obrotem spraw Eliezer mówi: „Niech będzie błogosławiony Pan, Bóg mego pana, Abrahama, który nie omieszkiał okazać swego *chesed'u* i wierności memu panu, ponieważ prowadził mnie drogą do domu krewnych mego pana!”. Działanie Boga stanowi zatem realizację przymierza, które łączy go z Abrahamem. Działanie to poprzedzone jest prośbą o *chesed* oraz powołaniem się na relację jako podstawę jego okazania. Po tym natomiast, gdy prośba zostaje spełniona, odbiorca wyraża wdzięczność, identyfikując działanie Boga jako przejaw tegoż *chesed'u*.²⁶

Chesed jako przejaw działania Boga pojawia się również w znajdującej się w Wyj 15. „Pieśni Morza”, którą Mojżesz i Izraelici zaśpiewali po przejściu Morza Czerwonego. W w. 13 czytamy: „wiodłeś swym *chesed'em* lud, który wybawiłeś, prowadziłeś go swą mocą ku Twemu świętemu mieszkaniu.” Wybawienie to stanowiło część obietnic przymierza danych Abrahamowi²⁷ - w tym przypadku jego manifestacją obejmowała uratowanie Izraelitów z rąk Faraona. Zauważyć jednak należy, że *chesed*, który dla Izraelitów oznaczał życie, dla armii Faraona ścigającej ich zakończył się śmiercią. Czytamy o tym również w Psalmie 136, który zbudowany jest w ten sposób, że każdy z 26 wersetów kończy się frazą „bo Jego *chesed* na wieki”. W wersety 1-3 i 26 pierwsza część wersetu stanowi wezwanie do oddania czci Bogu, natomiast wersety 4-25 zawierają opis dokonań Boga w historii Izraela. Działania, które tłumaczone są tym, że „Jego *chesed* trwa na wieki”, to między innymi to, że „Egipcjanom pobił pierworodnych (...) i wywiódł spośród nich Izraela, (...) Morze Czerwone podzielił na części, (...) środkiem przeprowadził Izraela (...) i faraona z jego wojskiem strącił w Morze Czerwone” (w. 11-15). Dalej jako *chesed* opisane jest również to, że Bóg zabił Oga i Sychona, królów, którzy stanęli na drodze Izraelowi, a następnie przekazał ich ziemię Izraelitom (w.18-21). Istotne jest zatem to, że mimo iż *chesed* stanowi działanie na rzecz partnera przymierza, to jednak może ono oznaczać w wybranych przypadkach działanie na szkodę osób będących poza przymierzem. Kluczowym elementem semantycznym pozostaje zatem relacja, która łączy strony działania określonego jako *chesed* i to właśnie od tego, czy ma ona miejsce, zależy, czy efektem *chesed'u* dla danego podmiotu jest miłosierdzie i ratunek czy brak miłosierdzia i zagłada.

Kolejnym miejscem, w którym pojawia się leksem *chesed*, jest Wj 20, kiedy to Bóg przekazuje Mojżeszowi dekalog:

4 Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! 5 Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą. 6 Okazuję zaś *chesed*

²⁶ Pod koniec historii opisanej w rozdziale 24., Eliezer prosząc o zgodę na zabranie Rebeki dla Izaaka również powołuje się na *chesed*, co można interpretować w kontekście tego, że ojciec Rebeki był krewnym Abrahama. Podobnie Joosten (2004, 30). Posłaniec prosi o to by okazano jego Panu *chesed ve'emet*. Syntagma ta często opisywana jest jako hendiada i oprócz omawianego leksemu zawiera również leksem *emet*, który wyraża ideę stałości i wierności, zawężając znaczenie *chesed'u* w tym przypadku do wierności przymierzem polegającej na stałości. Por Clark (1993, 235-56).

²⁷ Rdz 15:13-16.

aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań. (Wj 20 4:6)

W wersetach 5 i 6 widoczne są paralelne opisy działania Boga wobec określonych grup ludzi. Ci, którzy „Mnie nienawidzą”, skontrastowani są z tymi, „którzy mnie miłują i przestrzegają moich przykazań”. Pierwsza grupa jest przedmiotem kary, która rozciąga się aż do czwartego pokolenia. *Chesed* jest natomiast udziałem tych, którzy darzą Boga miłością, postępując zgodnie z jego przykazaniami.²⁸ W Pwt 12:7, przestrzeganie przykazań jest wręcz warunkiem²⁹ „dochowania przymierza i *chesedu*”, które Bóg poprzysiągł twoim ojcom”. Wpisuje się to w zatem w nakreślony powyżej zakres pola znaczeniowego obejmującego różne manifestacje działania, u podstaw którego leży zawsze relacja charakteryzująca się wzajemnością. Aspekt wzajemności jest widoczny jeszcze bardziej w 2 Sam 22:26³¹, gdzie mowa jest o tym, że wobec osoby określanej jako *chasiid*³², Bóg kieruje się *chesed'em*³³. Dawid, kontynuując, dodaje paralelne wypowiedzi: „względem szlachetnego jesteś szlachetny, względem czystego okazujesz się czysty, względem przewrotnego jesteś przebiegły” (w. 26-27, BW). Obraz, jaki wyłania się z tych wersetów, jest jasny - stosunek Boga do człowieka definiowany jest w jakimś stopniu przez stosunek człowieka do Boga, a przymierze istniejące między nimi jest dwukierunkowe i oparte na wzajemności.³⁴ Dodać jednak należy, że w ramach relacji, w której obowiązuje *chesed*, po jego naruszeniu istnieje droga powrotu. Przykładem jest Dawid, który zgrzeszył podwójnie, cudzołożąc z Batszebą i zabijając następnie jej męża, by nie wyszedł na jaw fakt, że to Dawid jest ojcem dziecka, które ta ma urodzić. Pomimo tego że dopuścił się dwóch grzechów karanych śmiercią, król postanowił błagać Boga o przebaczenie: „Zmiłuj się nade mną, Boże, według miłosierdzia Twego, a według Twego *chesed'u* odpuść moje winy” (Ps 51:1, BWP). W tym przypadku *chesed* ze strony Boga polega na tym, że pokuta Dawida umożliwiła

²⁸ *Chesed* jako zarezerwowany dla tych, którzy przestrzegają przykazań, pojawia się to m.in. również w Pwt 7:9. Adaptacja tego wersetu pojawia się w 1 Krl 8:23, 2 Krn 6:14 oraz Dn 9:5. Por. Clark (1993, 189-9).

²⁹ Lub powodem, patrz Clark (1993, 189).

³⁰ Clark (1993, 192) zauważa, że *chesed* i *brit* (przymierze) są ze sobą powiązane, ale nie są synonimami. Oba zawierają element zaangażowania, ale przymierze jest czymś bardziej wymiernym, czymś, co może zostać spisane i zawarte. *Chesed* z kolei opisuje zachowanie, które może przybierać różne formy, jest zatem mniej wymierne i określone, lecz zawsze na korzyść odbiorcy.

³¹ Wersety te pojawiają się również w Ps 18:26-7.

³² *HALOT*: „ktoś, kto praktykuje *chesed*; wierny, pobożny”. Od tego wyrazu pochodzi nazwa „chasydzi” odwołująca się do ruchu pobożnych Żydów z czasów Machabeusz. Zarówno Clark, jak i Glueck pomijają niemal zupełnie w swoich opracowaniach ten leksem, co pozwala Glueckowi na rozdzielenie *chesed'u* Boga i *chesed'u* między ludźmi. Clark z kolei dochodzi do wniosku, że *chesed* określa zachowanie Boga, a nie ludzi, choć w podsumowaniu swojej pracy (Clark 1993: 267) ostatecznie stwierdza za Morrisem, że u Boga *chesed* występuje rzeczywiście, a u człowieka jest tylko ideałem, więc ludzki *chesed* jest tylko błędym odbiciem boskiego. W Tanach leksem ten występuje 34 razy, ale jedynie w poezji, głównie w Psalmach (24x). Określenie to odnosi się zwykle do ludzi, ale niekiedy również do Boga (np. Jr 3:12) i zwykle pojawia się w kontekście przymierza. Por. Dodd 1935, 62 – 65.

³³ W oryginalnej rdzeń חָסֵד , w koniugacji hitpa'el , o znaczeniu refleksywnym. *HALOT* jako definicję tego czasownika podaje „zachowywać się jak *chasiid*”.

³⁴ Por. Ps 62:11 -12, w którym Dawid zali się Bogu na swoich prześladowców, poszukując u niego ratunku: „Jeden raz przemówił Bóg, A dwa razy to usłyszałem, Że moc należy do Boga, I że u ciebie, Panie, jest *chesed*, Bo Ty odpłacasz każdemu według uczynków jego.” Werset ten odnosić się może zarówno do wiary w pomoc Boga, którą ten wyświadcza w ramach przymierza, jak i do pewności odpłaty Bożej wobec tych, którzy prześladują niewinnie Dawida.

okazanie mu miłosierdzia i odnowienie relacji przymierza.³⁵ Choć jak wskazano powyżej, *chesed* opisuje przymierze wiążące obie strony siecią wzajemnych obowiązków i przywilejów, to w relacji tej jest miejsce na miłosierdzie, które może zostać okazane pod warunkiem wyrażenia skruchy i powrotu do przymierza zgodnie z jego warunkami. Złamanie warunków przymierza nie skutkuje zatem automatycznym ustaniem relacji, którą rządzi *chesed*.³⁶

3. *CHESED* W SEPTUAGINCIE

Analizując sposób, w jaki tłumacze Septuaginty starali się przełożyć leksem *chesed* na język grecki, w pierwszej kolejności należy naszkicować kontekst kulturowy, społeczny i językowy ich pracy. LXX powstała prawdopodobnie w środowisku greckojęzycznych Żydów w Aleksandrii. Zakłada się, że w pierwszej kolejności przetłumaczono Pięcioksiąg (Tov 1999c, 183), prawdopodobnie ok 250 r. p.n.e., przy czym większość ksiąg, które weszły następnie do kanonu, została przetłumaczona najpóźniej do połowy II w. p.n.e.³⁷ Septuaginta stanowi zbiór tłumaczeń wykonanych przez różnych autorów w różnych okresach, toteż różnią się one od siebie pod wieloma względami, co ma istotny wpływ na badania leksykograficzne jej tekstu (Tov 1999d, 101). W powszechnym obiegu chrześcijańskim autoryzowaną wersją była ta skompilowana przez Orygenes (ok. 185 – 254) w jego Heksapli.

Septuaginta, tak jak każde tłumaczenie, stanowi jednocześnie interpretację.³⁸ Tłumacz w pierwszej kolejności musi zrozumieć tekst źródłowy i dopiero później może przełożyć go na język docelowy. Skutkuje to tym, że czytelnik przekładu siłą rzeczy skonfrontowany jest z przekazem, który oprócz informacji źródłowej zawiera elementy pochodzące od tłumacza. Badacze wskazują, że LXX pod wieloma względami odzwierciedla światopogląd tłumaczy, którzy, żyjąc w diasporze, rozumieli wiele kwestii inaczej niż mieszkańcy Ziemi Izraela.³⁹ Kultura hellenistyczna, która dominowała w basenie Morza Śródziemnego od podbojów Aleksandra Macedońskiego, stanowi podstawowe tło kulturowe kształtujące judaizm w okresie hellenistycznym.⁴⁰ Tłumacze LXX pozostawali pod wpływem filozofii greckiej, a judaizm hellenistyczny różnił się od

³⁵ Wersety, w których *chesed* obejmuje zaniechanie kary i okazanie miłosierdzia : Wj 34:6, Lb 14:18, Pwt 5:10, dan 9:9 (Clark 1993, 145).

³⁶ Clark (1993, 146) wskazuje jednak miejsca, gdzie *chesed* zostaje „zabrany” (חָבַט) jak w przypadku Izraela, który za czasów Jeremiasza nie chciał się upamiętać (Jer 16:5). Podobnie psalmista w niedoli zastanawia się, czy w swoim gniewie Bóg odrzucił go i czy „ustał” (hebr. שָׁטָט) na zawsze Jego *chesed*. Podobnie w Ps 40:12 autor zabiega o to by Bóg wciąż darzył go *chesed*'em. Wydaje się zatem, że *chesed* może zakończyć się, permanentnie lub czasowo, jeśli jedna ze stron przymierza uporczywie łamie jego zasady, nie wykazując skruchy.

³⁷ Jobs, Silva (2015, 53), Tov (2012, 128-9).

³⁸ Tov (1999e, 257) dodaje, że w przypadku jakiegokolwiek tłumaczenia Biblii ciężko uniknąć w tłumaczeniu egzegezy motywowanej religijnie. Patrz również Marcos (2000, 18-34).

³⁹ Jobs, Silva (2015, 179).

⁴⁰ Tj. w przypadku Judei, od 333 p.n.e. Cohen (2014, 29) zauważa jednak, że pojęcie judaizmu hellenistycznego może być mylące, bo w omawianym okresie wszystkie formy judaizmu poddały się do pewnego stopnia hellenizacji. W niniejszej pracy judaizm hellenistyczny rozumiemy w kategoriach geograficznych, tj. jako formację charakterystyczną dla greckojęzycznych Żydów mieszkających poza Ziemią Izraela, w szczególności w Aleksandrii. Szersze omówienie zagadnień związanych z judaizmem hellenistycznym można znaleźć m.in. w pracach Luisa Feldmana (Feldman 2006; 2012).

palestyńskiego na wielu płaszczyznach, co znalazło odzwierciedlenie w omawianym przekładzie oraz w bogatej literaturze, jaką pozostawili po sobie Żydzi z diaspory. Jako cechy charakterystyczne judaizmu hellenistycznego istotne dla naszych rozważań należy wymienić przede wszystkim uniwersalizm⁴¹ oraz mniejszy niż w przypadku judaizmu palestyńskiego nacisk na przymierze jako klucz do interpretacji teologicznych. Jobes i Silva (2015, 169-70) wskazują, że w procesie tłumaczenia napotkano na szereg różnic konceptualnych i problemów lingwistycznych, dla których trzeba było znaleźć rozwiązanie. Jako że tekst LXX różni się od Tekstu Masoreckiego (TM), stanowiącego podstawę powszechnie przyjętego dziś tekstu hebrajskiego, różnice pomiędzy oboma tekstami mogą stanowić wskazówkę, w jaki sposób uformowany był światopogląd judaizmu hellenistycznego.⁴² Jako trzy potencjalne czynniki mogące wpływać na rozbieżności wskazują oni: interpretacje teologiczne, wpływ tradycji egzegetycznych i czynniki socjopolityczne. Dodać należy, że dokonany wybór tłumaczeniowy w LXX stanowi nierzadko splot powyższych czynników, osobną kwestią pozostaje również to, czy uwzględnienie ich w przekładzie następuje w sposób świadomy czy bezwiedny.

Na 245 wystąpień rzeczownika *chesed* w Biblii Hebrajskiej, aż 213 razy w Septuagincie leksem ten tłumaczony jest jako *eleos* (ἔλεος)⁴³. W przeważającej liczbie przypadków to właśnie ten termin został wybrany jako najbardziej odpowiednie tłumaczenie omawianego leksemu. Głównym znaczeniem *eleos* jest miłosierdzie - emocja, która powstaje na skutek zetknięcia z cierpieniem drugiej osoby.⁴⁴ W filozofii greckiej zasadniczo jest to uczucie, które może również powodować działanie, jednak element znaczeniowy związany z przymierzem/ relacją jest nieobecny.⁴⁵ Jak wskazuje Tov (1999f, 88) istotną cechą LXX jest użycie stereotypowych ekwiwalentów (ang. *use of a stereotyped equivalent*). Zauważa on, że dla tłumaczy nieprzerwane użycie jednego ekwiwalentu greckiego dla danego leksemu hebrajskiego było częstokroć ważniejsze od przekładu uwzględniającego kontekst, a tendencja ku stereotypizacji była raczej zasadą niż wyjątkiem (Tov 1999a, 216). Jako że w pierwszej kolejności dokonano tłumaczenia Pięcioksięgu, dokonane tam wybory tłumaczeniowe wywarły wpływ na dobór ekwiwalentów przy przekładzie następnych ksiąg, a grecka Tora służyła późniejszym tłumaczom jako swoisty leksykon (Tov 1999c, 183; 1999e, 261).⁴⁶ Jeśli chodzi o

⁴¹ Tov (1999e, 261) cytuje Deissmanna: „the Bible whose God is Yahwe is a national Bible; the Bible whose God is *kyrios* is a universal Bible”. Stwierdzenie to pada w kontekście wyboru ekwiwalentów najczęściej występujących w LXX słów, w tym przypadku ekwiwalencja imienia Boga i leksemu *kyrios*.

⁴² Z punktu widzenia krytyki tekstualnej różnice te wytłumaczyć można również tym, że tłumacze LXX dysponowali inną niż TM wersją tekstu hebrajskiego. Jak wskazują badania ostatnich dziesięcioleci, w okresie hellenistycznym tekst pism, które później weszły do kanonu Biblii Hebrajskiej, był jeszcze płynny, toteż te same teksty w różnych wersjach mogły być używane przez różne społeczności.

⁴³ Również *eleēmosynē* (6x), *eleēmos* (2x); dodatkowo *dikaïosynē* (8x), *cháris* (2x) i (pojedynczo) *dikaïos* (Iz 57:1), *dóxa* (Iz 40:6), *elpís* (2 Krn 35:26), *táxis* (Prz 31:26[LXX v. 25]), *tá hósia* (Iz 55:3), *oiktirmós* (Jer. 31:3[LXX 38:3]) i *antiléptōr* (Ps 109:12[LXX 108:12]). (Zobel 1986, 44).

⁴⁴ Według TDNT *éleos* „signifies *páthos*, the emotion roused by undeserved affliction in others and containing an element of fear as well as mercy” (Bultman 1964, 477-478), podobnie TLNT który określa to wyrażenie jako “feeling of one who is moved by the sight of another’s suffering and, in a way, shares it: compassion” (Spicq 1995 vol I, 473). LEH: pity, mercy, compassion (Eynikel, Lust and Hauspie 2008, 193). Patrz również hasło w NIDNTT (Esser 1986, 594-598).

⁴⁵ Dodatkowo, *éleos* nie niesie za sobą znaczenia wierności, ani stałości, które stanowią istotne elementy pola znaczeniowego leksemu *hesed*. Joosten (2004, 26) zauważa, że podczas gdy *chesed* stanowi realizację obowiązków wynikających, z relacji, *eleos* jest generalnie niezasłużony i nienależny.

⁴⁶ Zjawisko to opisuje szczegółowo Tov (1999c, 183-194).

omawiany leksem, na 20 wersów z Pięcioksięgu, w których występuje, aż 12 razy tłumaczenie to *eleos* lub inne wyrazy pochodzące od tego samego rdzenia. Zatem w Torze, *chesed* to nie zawsze *eleos*, ale, jak zauważa Joosten (2004, 28), tłumacze Tory unikali tłumaczenia *chesed* jako „miłosierdzia”, w miejscach, gdzie nie miało to sensu. Odnosi się to w szczególności do sytuacji, gdzie *chesed* jest cechą ludzką. Tam jednak, gdzie *chesed* oznacza cechę Boga, zwykle pojawia się ekwiwalent *eleos*, nawet wtedy, gdy kontekst wskazuje na inne znaczenie.⁴⁷ Wydaje się zatem, że dla tłumaczy LXX *chesed* okazywany przez człowieka był bliższy nakreślonemu powyżej znaczeniu odnoszącemu się do lojalności i wierności w ramach przymierza. *Chesed* jako cecha Boga był jednak czymś innym i manifestował się głównie jako miłosierdzie. Dla tłumaczy kolejnych ksiąg, *chesed* ma już zazwyczaj tylko jeden ekwiwalent – *eleos*. Odnosi się to zarówno do wersetów, gdzie *chesed* jest cechą ludzką, jak i boską.⁴⁸

Wydaje się, że patrząc na LXX globalnie, w przypadku omawianych leksemów mamy do czynienia z połączeniem świadomych zabiegów tłumaczy z nieświadomym wplataniem współczesnego sobie rozumienia do tekstu biblijnego. Próbując dociec przyczyn powstania ekwiwalencji *chesed* – *eleos* w LXX, Joosten (2004, 41-2) wskazuje, że w okresie postbiblijnym⁴⁹ pole semantyczne leksemu *chesed* nabrało znaczenia teologicznego i zaczęło być używane głównie w stosunku do Boga, co widoczne jest m.in. w pismach z Qumran. Osobno rozwinęło się również znaczenie wiążące *chesed* z dobroczynnością⁵⁰, które zaświadczone jest w literaturze talmudycznej. Istnieje zatem możliwość, że dla pierwszych tłumaczy LXX *chesed* mógł znaczyć co innego niż dla autorów Biblii Hebrajskiej.⁵¹ Z drugiej strony, *chesed* jako słowo odnoszące się do przymierza, wymagało od tłumaczy dostosowania przekładu do realiów diaspory. Bóg opisany w Biblii Hebrajskiej zawarł przymierze z konkretnym ludem, któremu to ludowi dał konkretną ziemię. Być może tłumacze LXX, chcąc dopasować Boga Izraela do uniwersalistycznego modelu religii, uznali, że Bóg, którego głównym przymiotem jest miłosierdzie, a nie wierność przymierzu, jest Bogiem bardziej przystępnym i zgodnym ze światopoglądem hellenistycznym. Mając świadomość, że nie sposób bezspornie udowodnić tych, czy innych motywacji tłumaczy Pięcioksięgu LXX, przedstawiamy powyższą tezę jako mogącą tłumaczyć powstanie ekwiwalencji *chesed* – *eleos* w greckim

⁴⁷ Np. Pwt 5:10, 7:9, 7:12, Wj 20:6, 34:6, Lb 14:18, Gen 24:9. Por. Joosten (2004, 29-33).

⁴⁸ Joosten (2004, 32 – 46) sugeruje tę prawidłowość szczególnie w przypadku Psalmów i Proroków Mniejszych. Zauważa on, że stereotypowy dobór ekwiwalentu doprowadził do sytuacji, gdzie *chesed* jest tłumaczony jako *eleos* pomimo jasnego braku kontekstu pozwalającego mówić o miłosierdziu. W związku z tym hebrajski leksem tłumaczony jest nieefektywnie. Z drugiej strony poddaje on w wątpliwość fakt, jakoby *eleos* miałby być terminem technicznym, czy też symbolem oznaczającym *chesed*. W ten sposób *eleos* miałby oznaczać to samo co w literaturze greckiej, w przeciwieństwie do terminów takich jak *diatheke* (przymierze) czy *christos* (Mesjasz), które w omawianym przekładzie nabrały znaczeń nieznanymi rodowitym użytkownikom greckiego w tamtym okresie. Por. Zobel (1986, 45): It follows on the one hand that the meaning of *hesed* must be determined from the OT texts themselves, and on the other that, in view of the LXX translation, we must reckon with some breadth of meaning.”

Jobes i Silva (2015, 191) wskazują dodatkowo na globalną trudność jednoznacznego stwierdzenia, do jakiego stopnia pola semantyczne terminów greckich w LXX oddają rzeczywiste pola znaczeniowe oryginalnych wyrażeń hebrajskich oraz określenia, jaka była motywacja tłumaczy stojąca za takim czy innym wyborem. O greckich słowach-symbolach stanowiących ekwiwalenty reprezentujące leksemy hebrajskie oraz natężenie ich użycia w poszczególnych wersjach tekstu greckiego patrz Tov (1999d, 104-5; 1994c)

⁴⁹ Z początkami tej tendencji widocznymi już w okresie powygnaniowym.

⁵⁰ Np. b.Sota 14a.

⁵¹ Szerszy problem stopnia rozumienia tekstu hebrajskiego przez tłumaczy LXX porusza Tov (1999e, 257-269).

tłumaczeniu Tory. Mając gotowy ekwiwalent, który odpowiadał potrzebom hellenistycznej egzegezy, tłumacze kolejnych ksiąg utrwalili tę tendencję cementując utożsamienie leksemów *chesed* i *eleos*.

W efekcie stosowanie *eleos* jako ekwiwalentu *chesed* w LXX doprowadziło do sytuacji, w której pole semantyczne ekwiwalentu w większości przypadków nie pokrywa się z zakresem znaczeniowym oryginału i nie pasuje do kontekstu.⁵² Przede wszystkim relacyjny aspekt odnoszący *chesed* do przymierza zanikł, a odbiorca, czytając w tekście o okazywaniu miłosierdzia, rozumie, że chodzi o działanie, które jest okazywane niekoniecznie na podstawie relacji łączącej obie strony, ale raczej na podstawie poczucia, że druga strona znajduje się w trudnej sytuacji. W ten sposób umniejszony został również element wzajemności, która nie jest wpisana w miłosierdzie będące często działaniem bezinteresownym pozbawionym oczekiwania wzajemności. Dodatkowo, okazywany dwukierunkowo *chesed*, w którym strony są partnerami, ustąpił miejsca zależności, w której mamy wyraźny podział na dwie role – dającego i otrzymującego. W ten sposób miłosierdzie, które, jak wykazano powyżej, może stanowić przejaw *chesed'u*, w LXX zawłaszczyło niejako pole semantyczne tego leksemu, wypierając z niego pozostałe, jakże istotne elementy. I tak, w miejscach, gdzie kontekst zakłada wyraźnie aspekt wzajemności i relacji, czytelnik Septuaginty czyta jednak o miłosierdziu, które wskazywane jest jako podstawa działania. Rachab okazuje Izraelitom miłosierdzie, ukrywając ich, ale w zamian oczekuje od nich rewanżu w postaci miłosierdzia (Joz 2:12). Podobnie Dawida i Jonatana łączy relacja oparta nie na przyjaźni, lecz na miłosierdziu (1 Sam 20), które to miłosierdzie przypada w udziale również potomkom Jonatana (2Sam 9:3). Bóg opisany w LXX daje Eliezerowi znaleźć żonę dla syna Abrahama z miłosierdzia, a nie jako realizację obietnic przymierza (Rdz 24). Gdzie indziej czytamy, że jest on miłosierny, ale tylko dla tych, którzy przestrzegają przykazań (Pwt 7:12), choć wydawałoby się, że to właśnie ci, którzy nie radzą sobie z ich realizacją, potrzebują miłosierdzia. Nieco szokujące dla współczesnego czytelnika Biblii może być wreszcie to, że autor Psalmu 118 pogrążenie armii Faraona w morzu oraz zagładę Oga i Sychona tłumaczy tym, że „Jego miłosierdzie trwa na wieki”. Rozmiar tej pracy nie pozwala na szczegółowy opis wszystkich miejsc, w których przekład LXX spowodował znaczące odejście od oryginału, jednak zjawisko to z pewnością nie jest marginalne. W następnej części opracowania przyjrzymy się temu, jak opisane powyżej strategie tłumaczenia leksemu *chesed* przez tłumaczy LXX wpłynęły na przekłady Biblii Hebrajskiej na język polski wykonane z tekstu hebrajskiego.

4. EKWIWALENCJA W TRADYCJI TŁUMACZEŃ LEKSEMU *CHESED* NA JĘZYK POLSKI

Wraz z rozprzestrzenianiem się chrześcijaństwa poza Ziemię Izraela w drugiej połowie I w. n.e., do coraz większej publiczności docierały również pisma Biblii Hebrajskiej. W basenie Morza Śródziemnego język grecki miał status *lingua franca*, naturalnym wyborem wersji językowej była zatem LXX. Proces formowania greckiego kanonu Nowego Testamentu trwał przynajmniej do II w. n.e., toteż głównym tekstem o statusie „Pisma Świętego”, mającym wpływ na kształtowanie mentalności pierwszych

⁵² Por. Dodd (1935, 61).

chrześcijan posługujących się językiem greckim, była Septuaginta. Jak wspomniano powyżej, w II w. w użytku były rozmaite wersje tłumaczeń poszczególnych ksiąg Septuaginty, znane jako Vetus Latina. W ten sposób, zarówno czytelnicy Starego Testamentu w wersji greckiej, jak i łacińskiej, czytali w istocie tę samą interpretację tekstu hebrajskiego. Sytuacja ta trwała aż do momentu, gdy Hieronim na przełomie IV i V w. n.e. przełożył Biblię Hebrajską na język łaciński. Przekład, znany jako Wulgata, spotkał się z oporem wielu środowisk, a Hieronimowi zarzucano judaizowanie, a nawet fałszerstwo. Ostatecznie jednak właśnie to tłumaczenie stało się oficjalnym przekładem Kościoła Katolickiego. Różnice w tekście LXX i tekstu hebrajskiego, z którego tłumaczył Hieronim⁵³ sprawiły, że nowe tłumaczenie odbiegało w wielu miejscach od przyjętych ówczesnie interpretacji teologicznych. Z punktu widzenia naszych rozważań istotne jest jednak to, że przy tłumaczeniu hebrajskiego leksemu *chesed*, Hieronim jako ekwiwalent stosuje łaciński leksem *miseriordia* (miłosierdzie). Można zatem przypuszczać, że jego rozumienie zakresu znaczeniowego charakteryzującego pojęcie hebrajskie, ukształtowane zostało w tym przypadku nie przez analizę kontekstów, w jakich występuje ten leksem, lecz przez jego tłumaczenie w LXX. Opisany powyżej proces stereotypizacji ekwiwalentów wykorzystanych w tłumaczeniu Tory, który miał miejsce w późniejszych księgach LXX, znalazł niejako kontynuację w dziele Hieronima, u którego *chesed* to niemal zawsze *miseriordia*, nawet, gdy LXX używa innego sformułowania. Jako przykład podać można omawiany wcześniej fragment z Rdz 20:13, kiedy Abraham prosi Sarę o okazanie mu pomocy. Tekst hebrajski zawiera leksem *chesed*, ale tłumacze LXX uznali, że kontekst wymaga użycia innego sformułowania – *dikaosyne* (sprawiedliwość). Dostrzegając najwyraźniej aspekt relacji i zobowiązania, rozumieli oni zatem zachowanie Sary jako spełnienie powinności – właściwe zachowanie w ramach relacji, które w Wulgacie określone jest jednak jako akt miłosierdzia.⁵⁴ Wydaje się zatem, że pomimo korzystania z tekstu hebrajskiego jako źródła, Hieronim, świadomie lub nie, na długie wielki utrwalił rozumienie atrybutu Boga określanego pojęciem *chesed* jako miłosierdzie.

Tłumaczenia Biblii na język polski zaczęły powstawać prawdopodobnie już w XIII w., jednak pierwsze pełne tłumaczenie Biblii Hebrajskiej to Biblia Królowej Zofii (1455)⁵⁵, dokonana w oparciu o wcześniejsze przekłady czeskie i Wulgatę. Wzmożenie aktywności tłumaczeniowej nastąpiło na skutek Reformacji, która zainspirowała wiele projektów tłumaczeniowych w całej Europie, począwszy od XVI w. Pierwszym pełnym przekładem na j. polski w formie drukowanej była Biblia Leopoldy (1561)⁵⁶, przetłumaczona z łaciny. Niedługo potem powstaje protestancka Biblia Brzeska (1563)⁵⁷ i ariańska Biblia Szymona Budnego (1572)⁵⁸, wykonane z języków

⁵³ Tekst ten zbliżony był do tekstu masoreckiego.

⁵⁴ *Dikaosyne* jako tłumaczenie *eleos* występuje głównie w Księdze Rodzaju: Rdz 19:19; 21:23; 24:27; 24:49; 32:11. We wszystkich tych przypadkach Wulgata używa leksemu *miseriordia*. Por. dyskusja w Dodd (1935, 64-5).

⁵⁵ Więcej na ten temat patrz Pietkiewicz 2002, 75-95.

⁵⁶ Pietkiewicz 2002, 215 - 231.

⁵⁷ Pietkiewicz 2002, 231 - 250.

⁵⁸ Pietkiewicz 2002, 251 - 270.

oryginalnych, a więc hebrajskiego i greki.⁵⁹ Nieco później powstaje Biblia Wujka (1599)⁶⁰ tłumaczona z Wulgaty oraz bazująca na językach oryginalnych protestancka Biblia Gdańska (1632)⁶¹, które to przekłady aż do XX wieku były najchętniej wybieranymi tłumaczeniami Biblii na język polski. Z przekładów XX w. wspomnieć należy katolickie: Biblię Tysiąclecia (I wyd. 1965) i Biblię Warszawsko – Praską (1997) oraz protestanckie: Biblię Warszawską (1975) i nowe tłumaczenie wydane przez Ewangeliczny Instytut Biblijny (2016), wszystkie bazujące na językach oryginalnych.

By ustalić obecność ewentualnych wpływów ekwiwalencji *chesed* – *eleos* na przekłady Biblii na język polski analizie poddamy sposób oddawania leksemu *chesed* w wybranych wersjach. Wspomniana dwukrotnie historia Sary i Abrahama (Rdz 20:13) w najstarszych polskich przekładach zawiera „miłosierdzie” jako tłumaczenie leksemu *chesed* zarówno w wersjach bazujących na tekście łacińskim (BKZ, Wujek), jak i w Biblii Gdańskiej, tłumaczonej z hebrajskiego. Biblia Brzeska tłumaczy *chesed* jako „łaskę”, być może pod wpływem teologii protestanckiej stawiającej to pojęcie w centrum systemu religijnego. Zauważyć należy, że łaska, choć różni się od miłosierdzia swym zakresem, to również obejmuje znaczenie działania na korzyść drugiej osoby (zwykle w potrzebie), pozbawiona jest jednak elementu wzajemności i relacji, który jest stałym komponentem semantycznym hebrajskiego oryginału⁶². Wydaje się zatem, że pośredni wpływ LXX realizowany poprzez Wulgatę i tłumaczenia wykonane na jej podstawie kształtował w omawianym wersecie rozumienie leksemu *chesed* nawet w przypadku tych tekstów, które tłumaczone były bezpośrednio z hebrajskiego. Nieznaczną zmianą w doborze słownictwa następuje dopiero w XX w., kiedy zachowanie Sary zaczyna być tłumaczone nie jako „miłosierdzie”, lecz „przysługa” (BT, BW) lub „dobrodziejstwo” (BWP).⁶³ Podobnie sytuacja wygląda w przypadku dialogu Abrahama z Abimelechem (Rdz 21:23) – najstarsze przekłady (BKZ, Wujek, BG) jednogłośnie mówią o miłosierdziu, z wyłączeniem Biblii Brzeskiej, która tłumaczy *chesed* jako „dobrą wolę”. Dwudziestowieczne przekłady odbiegają nieco językowo od swoich poprzedników, mówiąc o „łaskawości” (BT)⁶⁴, „dobrodziejstwie” (BW) czy „życzliwości” (BWP). Unikają tym samym ewidentnie niepasującego do kontekstu „miłosierdzia”, jednak tłumacząc wyrażenie hebrajskie ponownie, całkowicie pomijają element relacji/przymierza. W przypadku potomków Jonatana (2 Sam 9:1) Dawid w starszych przekładach „czyni miłosierdzie” (Wujek, BG) lub „czyni co dobrego” (BB). W tłumaczeniach współczesnych okazuje albo wyświadcza „łaskę” (protestanckie EIB i BW) lub dobrodziejstwo (BWP), lecz tradycyjne „miłosierdzie” wciąż znaleźć

⁵⁹ Zauważyć należy jednak, że istnieją wątpliwości co do tekstów źródłowych Biblii Brzeskiej. Pietkiewicz (2002, 257) sugeruje zatem, że jako pierwszy przekład z języków oryginalnych należy wskazać Biblię Budnego. W swojej pracy opisuje on szczegółowo rozmaite wydania tłumaczeń Biblii w latach 1518-1638.

⁶⁰ Pietkiewicz 2002, 279 – 296.

⁶¹ Pietkiewicz 2002, 309 – 320.

⁶² Glueck 1967, 87.

⁶³ W EIB powraca natomiast „łaska”. Analizując właściwość doboru w tym przypadku zauważyć należy, że „dobrodziejstwo” w tym przypadku pokrywa się znaczeniowo z „miłosierdziem”, z tą różnicą, że to pierwsze niekoniecznie zawiera w sobie komponent „bycia w potrzebie” i relacji wyższy-niższy, charakterystycznej dla miłosierdzia. Wciąż nieobecne są jednak wzajemność i wierność, będące centralnymi elementami pola znaczeniowego leksemu *chesed*.

⁶⁴ EIB: łaska.

można w Biblii Tysiąclecia⁶⁵. Nie sposób w tym miejscu przeanalizować wszystkich tłumaczeń leksemu *chesed* na j. polski, jednak z powyższej analizy wyłania się pewna tendencja. Podczas gdy wcześniejsze tłumaczenia (BKZ, Wujek, BG), z wyłączeniem Biblii Brzeskiej, idąc za Wulgatą i LXX tłumaczą *chesed* jako „miłosierdzie” w partiach narracyjnych, współczesne przekłady starają się generalnie używać innych sformułowań. Zamiast „miłosierdzia” pojawia się „łaska”, „dobrodziejstwo”, „życzliwość”, czy „dobra wola”. Stanowi to co prawda zerwanie ze sztywną ekwiwalencją *chesed* – *eleos* – miłosierdzie, jednak w naszej ocenie w dalszym ciągu pominięty jest kluczowy element omawianego leksemu, a więc relacja będąca motywacją do działania.⁶⁶

Nieco inaczej kwestia ekwiwalencji wygląda w przypadku wersetów poetyckich, w których trudniej naszkicować jednoznaczny kontekst, co daje tłumaczowi większą swobodę w doborze słownictwa. Przykładem jest Oz 6, rozdział opowiadający o niewierności Izraela wobec Boga. W w. 4 mowa o tym że ich *chesed* jest „podobny do chmur o świtanu albo do rosy, która prędko znika.”, a dwa wersety dalej Bóg mówi: „*chesed*’u pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopaleń.” Zarówno kontekst, jak i paralelizm⁶⁷ *chesed*/poznanie⁶⁸ Boga sprawia, że perykopa jest spójna z opisem pola semantycznego omawianego leksemu naszkicowanym powyżej. Bóg strofuje Izrael, że ich wierność przymierzu (*chesed*) jest niestała, a to właśnie tej wierności oczekuje zamiast całopaleń. Przechodząc do tłumaczeń, BG i Wujek tłumaczą *chesed* jako „miłosierdzie”, co stanowi kontynuację poprzedniej tendencji.⁶⁹ Co ciekawe jednak, czyni tak również Biblia Brzeska, inaczej niż w poprzednich wersetach. Miłosierdzie pojawia się również w EIB, ale pozostałe współczesne przekłady mówią o „miłości”. Możliwe, że tłumacze starali się zatem oddać element relacji i wzajemności, jednak użycie tak szerokiego terminu wciąż rozmywa znaczenie wersetu, nie nasuwając jednoznacznie rozumienia miłości jako zobowiązania manifestującego się w wierności przymierzu.⁷⁰ W omawianym powyżej Psalmie 136, powtarzający się refren mówi o Bogu, że „Jego *chesed* trwa na wieki” i przez większą część Psalmu tradycyjne tłumaczenie mówiące o „miłosierdziu” (BG, Wujek, BB, Psalterz Floriański, Psalterz Puławski, ale również BWP) wydaje się pasować, podobnie jak „łaska” preferowana przez współczesne przekłady (BT, BW, EIB). Nie sposób zakwalifikować jednak jako łaski ani tym bardziej miłosierdzia uśmiercenia przez Boga wrogów Izraela, których wyliczenie znajduje się drugiej połowie psalmu. Za objaw miłosierdzia (Wujek, BG, BB) czy łaski (BT, BW, EIB) ciężko również uznać to, że Bóg odplaca człowiekowi według jego uczynków (Ps 62:12).

⁶⁵ Glueck (1967, 49): „*chesed* shown by David to Jonathan’s house was neither grace nor mercy”.

⁶⁶ Glueck (1967, 48, 78) podkreśla dodatkowo, że prawidłowy ekwiwalent leksemu *chesed* musi zawierać odniesienie do obligatoryjności/ zobowiązania, która jest jego istotnym elementem semantycznym.

⁶⁷ Tov (1999a, 213) zauważa, że co do zasady, w Biblii Hebrajskiej paralelizm jest stabilnym mechanizmem służącym ustalaniu znaczeń słów. Każdorazowo należy jednak ustalić rodzaj paralelizmu, jaki ma miejsce.

⁶⁸ Podobnie Joosten (2004, 40). W j. hebrajskim rdzeń שׁט (w koniugacji *pi’el*: znać) jest związany z relacją. W Rdz czytamy, że Adam „poznał” Ewę, tj., nawiązał z nią relację, w tym przypadku seksualną.

⁶⁹ Joosten (2004, 40) zauważa, że tekst grecki zmienia znaczenie omawianych wersetów. Podczas gdy tekst hebrajski mówi o Bogu, który oczekuje od człowieka dobrej relacji z Nim samym, tekst grecki sugeruje, że Bóg oczekuje od człowieka generalnego miłosierdzia wobec bliźnich.

⁷⁰ Clark w analizie wzorów kolokacji leksemu *chesed* i *ahawa* „miłość” dochodzi do wniosku, że nie są one tożsame. Według niego miłość stanowi podstawę nawiązania relacji, która później realizowana jest jako *chesed*. Podstawą próśby o *chesed* jest natomiast fakt istnienia przymierza. Clark 1993, 124 – 136.

5. PODSUMOWANIE

Leksem *chesed* jest jednym z najbardziej charakterystycznych pojęć Biblii Hebrajskiej. Cechuje się on skomplikowanym polem semantycznym, którego podstawowym elementem jest relacja, określana również jako przymierze. W relacji tej *chesed* opisuje działanie dla dobra drugiej strony, co manifestuje się jako pomoc, wsparcie, wybaczenie, czy miłosierdzie. Motywacją do tych działań jest obustronna więź miłości, skutkująca relacją opartą na zobowiązaniu i wzajemności. *Chesed* obejmuje miłosierdzie, jednak opisywana przez omawiany leksem relacja nie ma charakteru wertykalnego. Obie strony przymierza, które nie zawsze przybiera formę pisaną, przyjmują na siebie obowiązki i otrzymują przywileje. *Chesed* nie jest dany raz na zawsze, ale wymaga pielęgnacji i zaangażowania, by przetrwał.

Omawiane pojęcie, w wyniku przesunięć pola semantycznego w hebrajskim postbiblijnym nabrało nowych znaczeń, co wpłynęło na sposób jego rozumienia przez tłumaczy LXX. Niemalą rolę odegrało również ich nastawienie, będące rezultatem sytuacji socjopolitycznej, w której żyli. Dodatkowo, proces stosowania stereotypowych ekwiwalentów wywodzących się z tłumaczenia Pięcioksięgu wywarł istotny wpływ na tłumaczenia kolejnych ksiąg. Tłumacze Tory LXX zdają się rozumieć rozmaite niuanse, jednak w późniejszych księgach to *eleos* pełni funkcję głównego ekwiwalentu leksemu *chesed*. W efekcie, jeden z głównych atrybutów Boga – wierność przymierzu, przeistacza się w miłosierdzie, które co prawda wchodzi w skład pola semantycznego omawianego leksemu, lecz stanowi tylko jedną z jego możliwych realizacji. W efekcie zatarta zostaje motywacja działania Boga w wielu wersetach, co rzutuje na jego całościowy obraz. Jak ujmuje to Joosten (2004, 32), Bóg obfitujący w miłosierdzie opisany w LXX to nie Bóg pełem *chesed'u*, o którym czytamy w Biblii Hebrajskiej.

Tłumaczenia Biblii na język polski, nawet jeśli nie bazują na tekście greckim, to jednak, jak wskazuje powyższa analiza, w przeważającej większości pozostają pod pośrednim wpływem wyborów tłumaczeniowych widocznych w Septuagincie. Hieronim wykonał swój przekład z hebrajskiego, stało się to jednak po niemal czterech wiekach dominacji Septuaginty i przekładów na niej bazujących, co niewątpliwie wywarło wpływ na jego pracę. Na pierwsze przekłady polskie bazujące na językach oryginalnych trzeba było czekać kolejne 11 wieków. Przez ten czas świadomość religijno- językowa kształtowana była przez Wulgatę, a pierwsze przekłady na język polski opierały się na jej tekście. Zasadne jest zatem pytanie, do jakiego stopnia tak ukształtowana tradycja tłumaczeniowa – egzegetyczna wpłynęła na późniejsze przekłady wykonywane już z języka hebrajskiego. Z przedstawionych przykładów wysnuć można tezę, że ostatecznym efektem opisanego procesu jest krystalizacja polskich ekwiwalentów leksemu *chesed* w polu znaczeniowym obejmującym leksemy takie jak miłosierdzie, dobroczynność i łaska, z pominięciem centralnego dla omawianego leksemu elementu wierności przymierzu przejawiającej się aktywnym działaniem.

REFERENCES

- Baer, D.A., and R.P. Gordon. 1997. VanGemerem, חסד. In *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, edited by A. Willem, 206-212. Grand Rapids: Zondervan.

- Baumgartner, Walter, Ludwig Koehler, and Johann J. Stamm. 2013. *Wielki Słownik Hebrajsko – Polski i Aramejsko – Polski Starego Testamentu*, edited by Przemysław Dec (Polish edition). Warszawa: Vocatio.
- Bultmann, Rudolf. 1964. ἔλεος, ἔλεέω. In *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by Gerhard Kittel, 477-478. Grand Rapids: Eerdmans.
- Clark, Gordon R. 1993. *The Word Hesed in the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Cohen, Shaye, J.D. 2014. *From the Maccabees to the Mishnah* (3rd ed). Westminster: John Knox Press.
- Czerski, Janusz. 1983. „Pojęcie “hesed” w Starym Testamencie (stan badań)”. *Roczniki Teologiczno- Kanoniczne* XXX/1: 103-116. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II – Wydział Teologii.
- Dines, Jennifer, M. 2004. *The Septuagint*. London: T&T Clark.
- Dodd, Charles. H. 1935. *The Bible and the Greeks*. London: Hodder and Stoughton.
- Eynikel, Erik, Johan Lust, and Katrin Hauspie. 2008. *Greek-English Lexicon of the Septuagint (LEH)* (3rd ed.). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Esser, H.H. 1986. ἔλεος. In *New International Dictionary of New Testament Theology*, edited by Colin Brown, 594-598. Grand Rapids: Zondervan.
- Feldman, Louis. 2006. *Judaism and Hellenism Reconsidered*. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 107). Leiden: Brill.
- Feldman, Louis. 2018. *Studies in Hellenistic Judaism*. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums Series, vol. 30). Leiden: Brill.
- Glueck, Nelson. 1967. *Hesed in the Bible*. Translated by Alfred Gottschalk. Cincinnati: The Hebrew Union College Press.
- Jobs, Karen H., and Moises Silva. 2015. *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Joosten, Jan. 2004. “Hesed “bienveillance” et éleos “pitié”. Réflexions sur une équivalence lexicale dans la Septante”. In «*Car c’est l’amour qui me plaît, non le sacrifice...* ». *Recherches sur Osée 6:6 et son interprétation juive et chrétienne*, edited by E. Bons, 25-42. (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 88). Leiden: Brill.
- Marcos, Natalio F. 2000. *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*. Translated by Wilfred G.E. Watson. Leiden: Brill.
- Pietkiewicz, Rajmund. 2002. *Pismo Święte w języku polskim w latach 1518-1638. Sytuacja wyznaniowa w Polsce a rozwój edytorstwa biblijnego*. PhD diss., University of Wrocław.
- Spicq, Ceslas. 1995 *Theological Lexicon of the New Testament*, Translated and edited by James D. Ernest. Peabody: Hendrickson.
- Tov, Emanuel, 1999a. “Did the Septuagint Translators Always Understand Their Hebrew Text?” In *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, 203- 218. (Supplements to Vetus Testamentum 72). Leiden: Brill.
- Tov, Emanuel, 1999b. “Greek Words and Hebrew Meanings”. In *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, 109-128. (Supplements to Vetus Testamentum 72). Leiden: Brill.
- Tov, Emanuel, 1999c. “The Impact of the Septuagint Translation of the Torah on the Translation of the Other Books” In *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, 183-194 (Supplements to Vetus Testamentum 72). Leiden: Brill.

- Tov, Emanuel, 1999d. "Some Thoughts on the Lexicon of the Septuagint". In *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, 95-108. (Supplements to Vetus Testamentum 72). Leiden: Brill.
- Tov, Emanuel, 1999e. "Theologically Motivated Exegesis Embedded in the Septuagint." In *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, 257-270. (Supplements to Vetus Testamentum 72). Leiden: Brill.
- Tov, Emanuel, 1999f. "Three Dimensions of Words in the Septuagint." In *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*, 85-94 (Supplements to Vetus Testamentum 72). Leiden: Brill.
- Tov, Emanuel, 2012. *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (3rd ed.). Minneapolis: Fortress Press.
- Zobel, Hans. J., -תִּבְרָן. 1986. In *Theological Dictionary of Old Testament*, edited by Gerhard Botterweck Johannes, Helmer Ringgren, and Heinz-Josef Fabry, 44-63. Grand Rapids: Eerdmans.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 3.0 Unported License.
<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>

AUTHOR'S BIO: Jakub Pogonowski, a PhD student in the Department of General and East Asian Linguistics at the Faculty of Polish Studies of University of Warsaw. Graduate of Cultural studies at the Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw (MA in 2011).

E-MAIL: jakub.pogonowski@gmail.com