

Uwagi na temat relacji Narodu Wybranego do pogan na podstawie 2 Mch 3-7

Mimo pozornej jedności Drugiej Księgi Machabejskiej, proces jej powstawania pozostawił swoje ślady w prezentacji wielu tematów. Analizowana w niniejszym artykule relacja między wspólnotą żydowską w Palestynie a syryjską, hellenistyczną monarchią Seleucydów należy do tych tematów, które można interpretować w kategoriach świadectwa wskazującego na wykorzystanie rozmaitych dokumentów w redakcji ostatecznej wersji księgi. Jeśli jednak ujmie się tę księgę jako dzieło spójne, więc preferując podejście synchroniczne, można wskazać elementy świadczące o przekonaniu jej autora, że harmonijne współistnienie w jednym organizmie społecznym grup zróżnicowanych religią i tradycją jest możliwe.

Historia Żydów w państwie Seleucydów dostarczyła wielu świadectw poświadczających istnienie napięcia na tle narodowościowym i religijnym. Jednakże autor Drugiej Księgi Machabejskiej ujmuje wzajemne relacje w taki sposób, że zauważa i docenia wzajemną życzliwość Żydów i pogan wobec siebie. Nawet symbol złego władcy, Antioch IV Epifanes, nie jest monarchą prezentującym wobec Żydów jedynie wrogość. Dostrzega się więc ewolucję w jego poglądach i postępowaniu. Zagadnienia te leżą w centrum naszego zainteresowania. Ujmują bowiem pewien swoisty wzorzec wzajemnych relacji, na których da się zbudować społeczeństwo dialogujące, wierne podstawowym zasadom poszanowania sprawiedliwości i życzliwości.

Wskazówki podane w Drugiej Księdze Machabejskiej, a jest to przecież księga deuterokanoniczna, powinny bowiem zostać docenione,

Ks. ŁUKASZ LASKOWSKI – dr, biblista i filolog klasyczny, wykładowca języków starożytnych i Pisma Świętego w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej, w Wyższym Seminarium Diecezji Sosnowieckiej oraz w Sekcji Licencyjnej UPJPII w Częstochowie.

przeanalizowane i wykorzystane przez teologów systematycznych zajmujących się problemami dialogu ludzi wierzących ze światem, w tym szczególnie z niewierzącymi. Aktualne wyzwania społeczne każą więc poszukiwać takich rozwiązań, które ukazałyby nowe horyzonty pluralistycznych społeczeństw. W tym bowiem zakresie Druga Księga Machabejska jest cennym świadectwem. Niniejszy artykuł ma charakter szkicu, przyczynku koncentrującego się na zagadnieniach interesujących biblistę, czytającego Drugą Księgę Machabejską jako dzieło kanoniczne, będące dopracowaną całością.

To, co nas będzie tu interesowało, to teksty powstałe poza kontekstem wojennym. Opisy militarne bowiem cechuje właściwa im prezentacja opozycji dwu stron. Inne zaś wnioski można wysnuć z danych ukazujących relacje między Seleucydami, innymi poganami i Żydami powstałe w kontekście pokojowym lub naznaczonym przemocą, lecz jeszcze nie regularną wojną. Ponieważ regularne powstanie machabejskie wybuchło wraz z pogłoską o śmierci Antiocha IV Epifanesa, ograniczymy się do analiz rozdziałów poprzedzających jedynie ten okres, więc 2 Mch 3-7, po inne perykopy sięgając jedynie w celu rozjaśnienia treści zawartych w części wyżej wskazanej. Rozdziały te tworzą samodzielną całość pod względem treściowym. Zawierają również cenne wnioski o charakterze teologicznym, możliwe do zastosowania jako wskazówki biblijne w dialogu wewnątrz społeczeństwa zróżnicowanego religijnie i etnicznie.

1. Ku monarchii hellenistycznej

Spółeczeństwo greckie okresu hellenistycznego stanęło wobec konieczności określenia ideału władcy. Dotychczasowe systemy tradycyjnych *poleis* w epoce rozpoczętej podbojami Aleksandra III Wielkiego nie zdawały już egzaminu. Tempo przemian społecznych i politycznych, które zostało narzucone ekspansją kultury greckiej, nie pozwoliło na ewolucyjne podejście do problemu. Straciły więc aktualność – o ile kiedykolwiek można było mówić o ich istnieniu – postulaty Platona. Sam Arystoteles, mistrz króla Aleksandra, nie zdołał w pełni przewidzieć kierunku, w którym zmiany owe podążą.

W tradycyjnym społeczeństwie greckim znano instytucję królów. Odnoszono ją jednak zwykle do epoki pradawnej, obecnej w mitologii. Wyjątkowy system Sparty, w której władze sprawowało dwóch urzędników zwanych królami, którzy kontrolowali siebie nawzajem, oraz przedstawiciele starszyzny (*gerousia*), nie jest typowym przykładem

monarchii. Wyradzająca się w niektórych *poleis* monarchia, a także demokracja, w tyranie, paradoksalnie nie dotknęła nigdy Sparty. Co więcej, Spartiaci cieszyli się zawsze opinią ludzi, którzy nigdy nie doświadczyli tyranii¹, sami zaś uznawali siebie za wezwanych do likwidacji tyranii w obszarze całej Grecji².

Ambicje Filipa II i pojawienie się na arenie historii Aleksandra Wielkiego zmieniły charakter społeczeństwa greckiego. Dziedzice tego ostatniego, znani pod greckimi tytułami diadochów (gr. – następcy), podzielili między siebie wielkie państwo macedońskiego króla i powoli nakładali sobie diademy monarsze. Pierwszy z nich uczynił to w samej Macedonii – Antygon I Jednooki w 306 roku przed Chr., a niecały rok później w ten sam sposób odrodziła się monarchia egipska w osobie Ptolemeusza I Sotera. Wkrótce tym sposobem powstało wiele innych królestw, w tym rządzone przez Seleucydów królestwo syryjskie.

Zmiana ta zaowocowała również deformacjami o charakterze społeczno-politycznym. Praktyczne odejście od systemu *polis* spowodowało, że nazwa ta zaczęła funkcjonować w odmiennym znaczeniu. Stała się raczej tradycyjnym ujęciem pewnych dawnych wartości niż określeniem ustroju politycznego. Liczne wstrząsy polityczne towarzyszyły tym przemianom. Nie oszczędzały one również samej Grecji kontynentalnej, w tym Aten. Były one wyzwalone raz po raz spod panowania poszczególnych monarchów, by popaść pod wadzę kolejnych swoich wyzwolicieli.

W obszarze społecznym następowała asymilacja tradycji ludów podbitych kulturą grecką. Zaczęło się to już od Aleksandra, który urzeczony tradycją perską śmieszył rodowitych Macedończyków swoją „zniewieściałością”, czyli przesadną dbałością o powierzchowność, co było właściwe elitom Wschodu³. Szczytowy przejaw zmiany obyczajów miał miejsce w Egipcie. Ptolemeusz II (282-245 przed Chr.) nawiązując do zwyczajów dawnych faraonów, wziął sobie za żonę własną siostrę Arsinoe (Arsinoe II), budząc w świecie greckim szok i zyskując sobie po wieki przydomek Filadelf (Kochający-Siostrę).

Zmiany zachodzące w ówczesnej mentalności spowodowały zmianę w podejściu do religii. Trudno jednakże ocenić, czy były one skutkiem kryzysu na tle religijnym (tak np. A. Świderkówna), czy miały raczej szerokie tło społeczne (tak np. E. Wipszycka). Należy jednak pamiętać,

¹ THUCYDIDES, *Historiae* 1, 18, 1.

² A. WOLICKI, *Symmachia spartańska w VI-V w. p.n.e.*, Warszawa 2012, 108-117.

³ Zob. np. F. SCHMIEDER, *Quinti Curti Rufi De rebus gestis Alexandri Magni libri superstites* (Londini 1825) 818, noty do księgi 3 rozdział 3: [...] *ut mollitiam, et effeminatos in Persis mores notet.*

że wątpliwości co do tradycyjnych bóstw i kultów pojawiły się wyraźnie już sto lat wcześniej, choćby w kontekście sprawy Sokratesa. Komedio pisarz Arystofanes żartował z filozofa także kosztem bóstw. Miały one być w szkole filozofa już nie w cenie, a Zeus miał być uważany za bóstwo nieistniejące⁴.

W nowej epoce rozbrzmiały pragnieniem doświadczenia bliskości bóstwa, które wspiera człowieka w jego potrzebach. Rozwinęły się więc kultury misteryjne oraz importowane ze Wschodu egzotyczne religie. Z drugiej jednak strony niektórzy władcy hellenistyczni weszli w rolę bóstw, podtrzymując tendencje obecne w ówczesnym społeczeństwie. Działo się tak, choć nie uważano ich za wcielonych bogów, składano ofiary raczej za niż do nich, oraz nie traktowano ich decyzji jako wyroczni. Kapitałnym przykładem przekroczenia granic *sacrum* jest król Demetriusz I Poliorketes, który po przepędzeniu z Aten namiestnika macedońskiego Demetriusza z Faleronu awansował na bóstwo, a ostatecznie zamieszkał w Partenonie u swojej boskiej siostry Ateny⁵. Na tym tle przyjmowanie pretensjonalnych w dzisiejszym brzmieniu przydomków typu Epifanes (Objawiony, w domyśle bóg) jest tylko niewielką fanaberią władcy.

Absolutystyczne tendencje monarchów hellenistycznych były zjawiskiem powszechnym. W takim systemie trudno rozstrzygnąć, kiedy mamy do czynienia z autentyczną monarchią, a kiedy z jej wypaczeniami, w tym zwłaszcza z tyranią. Ta niejasność zrodziła możliwość ujęcia władcy w barwach podkreślających jego zalety bądź deprecjonujących jego godność monarszą. Dzięki temu można było dostrzec w nim tyrana, choć z racji pochodzenia cieszył się godnością królewską⁶. Ważniejsze

⁴ ARISTOPHANES, *Nubes* 247-248.365-382. Należy się jednak wystrzegać porównywania antycznych koncepcji ze współczesnym agnostycyzmem lub też ateizmem. Prowadzić to może do fałszywych wniosków. Szeroko na temat problemu ateizmu starożytnego zob. N.P. ROUBEKAS, *Ancient Greek Atheism? A Note on Terminological Anachronism in the Study of Ancient Greek "Religion"*, *Ciências da Religião: história e sociedade*, São Paulo 12 (2014) 2, 231-236.

⁵ M. ADAMCZYK, *Demetriusz Poliorketes i Antygon Jednooki. Spojrzenie na relacje synowsko-ojcowskie*, w: *Człowiek w antycznym świecie*, red. S. Sprawski, Kraków 2012, 131.

⁶ Można było zatem urodzić się królem i właściwie ten fakt decydował o posiadaniu godności. Wspomniany wyżej Demetriusz I Poliorketes w pewnym okresie nie posiadał realnej władzy nad konkretnym państwem, miał za to we władaniu niektóre porty o świetną flotę. I zawsze cieszył się godnością królewską jako syn Antygona I Jednookiego.

od prostych definicji stają się więc opisy i diagnozy, zwłaszcza poddanych tak różnorodnych etnicznie i politycznie krajów.

2. Status Żydów w monarchii hellenistycznej Seleucydów

Konieczność zjednoczenia rozległych i różnorodnych państw hellenistycznych zaowocowała wyakcentowaniem osoby monarchy jako gwaranta jedności. Wokół niego koncentrował się przede wszystkim kult. Oddawano zatem cześć bogu monarchy⁷, względnie jego rodzinie⁸ lub jemu samemu⁹. Na tym tle Judea jawi się jako kraina szczególna w państwie Seleucydów ze względu na swoją specyfikę teologiczną (monoteizm) i tradycje. Żydzi zyskali stosunkowo dużą autonomię, jednakże w szczegółach trudno ją określić. Pierwszym etapem, z którego wychodzi narracja Ksiąg Machabejskich, jest status zwany z grecka *demos* lub *ethnos*. Stosunkowo duży zakres autonomii wiązał się z używaniem przez arcykapłanów tytułu etnarcha, sami zaś Judejczycy mieli status *ethnos*, narodu. Rządzili się więc własnymi prawami, które bez oporów nazywano wieloznacznym greckim słowem *politeia*¹⁰. Sporą autonomią Jerozolima cieszyła się już pod rządami Ptolemeuszów, gdyż aż do 200 r. przed Chr. Palestyna znajdowała się pod panowaniem Egiptu¹¹. Sztandarowym przywilejem arcykapłanów była wolność od osobistych podatków, o czym jako o świadectwie wyjątkowego szacunku pogańskich władców do świętego miejsca Izraela wspomniał Józef Flawiusz¹².

Prawną i zwyczajową autonomię Żydów wspomina również tradycja machabejska, podkreślając rolę arcykapłana w strzeżeniu praworząd-

⁷ Ulubionym bóstwem Antiocha IV Epifanesa był Zeus Olimpijski. POLYBIUS, *Historiae* 26, 1, 10-11; E.R. BEVAN, *A Note on Antiochus Epiphanes*, JHS 20 (1900), 26-30.

⁸ Zob. np. A. MAĆZAKOWA, *Wybór źródeł do dziejów starożytnej Grecji i hellenizmu*, Warszawa 1983, 239-240 (pieśń ku czci Demetriosa I Poliorketesza i Lanassy); tamże, 241-242 (dekret Antiocha III Wielkiego w sprawie mianowania kapłanek królowej Laodike). Chodzi jednak nie tylko o kult zmarłych. Samej Arsinoe II oddawano cześć jako Thea Filadelfos (Bogini Miłującej-Brata).

⁹ A. ŚWIDERKÓWNA, *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991, 18-19.

¹⁰ J.A. GOLDSTEIN, *II Maccabees*, The Anchor Bible, Doubleday 1983, 228-229.

¹¹ O przejściu Palestyny pod panowanie Antiocha III Wielkiego zob. FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* 12, 138-146.

¹² Oniasz II odmówił płacenia osobistego podatku Lagidom; por. FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* 12, 158.

ności rozumianej jako kierowanie się przepisami Tory i tradycją (2 Mch 3, 1). Sankcjonował ten stan również szacunek, jaki okazywali świątyni jerozolimskiej pogańscy władcy. Mieli oni fundować wota (2 Mch 3, 2). Ponadto na koszt samych władców syryjskich, a wcześniej zapewne i egipskich, składano w ich intencji ofiary, nie bacząc na różnice religijne (2 Mch 3, 3).

Podobną autonomią cieszyły się niektóre wspólnoty żydowskie w Egipcie. Kapłan na Elefantynie dysponował nawet oddziałem wojskowym, choć uwaga ta dotyczy epoki wcześniejszej niż hellenistyczna. Założona przez wygnanych z Jerozolimy Oniadów świątynia w Delcie, w Leontopolis, cieszyła się również uznaniem i sporymi uprawnieniami, choć w szczegółach jest to również temat dyskusyjny. Na pewno dla adresatów Drugiej Księgi Machabejskiej nie jest ona przybytkiem skazanym na potępienie, gdyż nie znajdujemy jakiegokolwiek z nią polemiki.

Usunięcie z urzędu Oniasza III, przedstawiciela starej dynastii arcykapłańskiej, wiązało się nie tylko z wewnętrznymi niesnaskami o wpływ z miejskiego targowiska (2 Mch 3, 4). Wydaje się, że rację mają ci, którzy w życzliwości dworu dla zmiany na stanowisku arcykapłańskim (2 Mch 3, 4-7) widzą nie tyle uznanie za wiarygodne zarzuty o defraudację funduszy przeznaczonych na ofiary za króla, co również proegipskie nastawienie Oniasza. Odsunięcie go jawić się mogło jako element wzmacniający panowanie Seleucydów w Judei¹³.

Reformy Jazona poszły w kierunku ukształtowania w Jerozolimie tak zwanej Antiochii. Należy przypuszczać, że organizm miejski funkcjonował na zasadzie paralelnej. Zhellenizowane elity, w tym rekrutujące się z wykształconych w gimnazjonie i efebionie młodych ludzi, tworzyły społeczeństwo równoległe, żyjące niejako obok wiernych tradycyjnym zwyczajom i wierzeniom warstw uboższych. Nie oznacza to jednak masowego i całkowitego przejścia na pozycje greckie¹⁴. Proces hellenizacji nie został zakończony; z natury rzeczy musiał objąć długi okres czasu potrzebny dla ukształtowania się nowej elity. To jednak nie doszło do skutku ze względu na niepokoje społeczno-polityczne.

¹³ L.H. FELDMAN, *The Maccabean Revolt. The State of the Question*, Yeshiva University, A To-Go Series, Kislev 5772, 11.

¹⁴ Przykładem tego jest ofiara dla Heraklesa. W czasie igrzysk w Tyrze rodzajem wpisowego było złożenie datku na ofiarę dla tego herosa. Wysłannicy spośród Antiocheńczyków uznali to jednak za niedopuszczalne i postąpili wbrew woli arcykapłana Jazona, przeznaczając zabrane datki na budowę okrętów (2 Mch 4, 20).

Tak przeprowadzone reformy dla Żydów stających się Antiocheńczykami w Jerozolimie oznaczały odstępianie od ojczystych zwyczajów. Owa apostazja znalazła swoją kontynuację w nakazach wydanych przez Antiocha IV Epifanesa. Pragnął on zjednoczyć swój kraj tak religią, jak i obyczajami (2 Mch 6, 1).

Dotychczasowy stan harmonii został zatem definitywnie zarzucony tak z inicjatywy niektórych Żydów, jak i na mocy nakazu samego króla Epifanesa¹⁵. Druga Księga Machabejska wielokrotnie podkreśla, że takie odstępianie miało miejsce, zaś jego ocena była krytyczna. Tłem dla tego jest oczywiście teologia. Pojawiające się zagrożenie bałwochwalstwem musiało zostać napiętnowane. Porzucenie tradycyjnych obyczajów i ojczystych tradycji uchodziło bowiem za rzecz niegodną głównie z pozycji religijnych¹⁶. Walcząc zatem o własną tożsamość i jakiś rodzaj autonomii, Żydzi okazują się wierni najwyższym zasadom.

Na tym tle wybuchło powstanie machabejskie, które z czasem doprowadziło do odzyskania autonomii, a wreszcie niepodległości. Druga Księga Machabejska nie porusza tych ostatnich tematów, koncentrując się na problemie kultu świątynnego, jego odnowienia i zażegnania zagrożenia dla ponownego jego przerwania.

3. Żydzi wśród pogan. Od życzliwości po wrogość

Współpraca Żydów z poganami w ramach monarchii Seleucydów musiała mieć miejsce w zarysowanym powyżej kontekście, cechującym się potencjalną konfliktowością również na tle teologicznym. Druga Księga Machabejska jako epitoma wyrosła na tle diaspory, wskazuje jednak nieco inną drogę. Stan harmonii właściwy czasom, w których funkcję etnarchów wypełniała stara dynastia arcykapłańska (Oniadzi), jest punktem wyjścia. Porządek społeczny bazował na wierności Torze, czego gwarantem była posługa Oniasza III (2 Mch 3, 1). Gwarantem sukcesu społecznego był zatem argument teologiczny. Zewnętrznym jego przejawem była również współpraca z władzą monarszą w aspekcie kultowym. Władcy ze swej strony uznali bowiem wartość świątyni,

¹⁵ Jak wspominał Tacyt, intencją króla (według 2 Mch inicjatorem hellenizacji był arcykapłan) było uczynienie z Żydów ludzi cywilizowanych; por. TACITUS, *Historiae* 5, 8, 2.

¹⁶ Jak wskazuje słownictwo w Septuagincie, użyty w kontekście zmiany obyczajów czasownik μεθίστημι określa zmianę rządów (np. 2 Krl 23, 33; Dn 2, 21; 1 Mch 8, 13; 11, 63), ale także przyjęcie bałwochwalstwa (np. 2 Krl 17, 23; Am 5, 23).

składając w niej wota oraz fundując ofiary za swoją pomyślność (2 Mch 3, 2-3). Takie zjawisko w politeistycznym systemie greckich tradycji było czymś naturalnym. Godne jest zaś podkreślenia to, że nie napotkało na sprzeciw po stronie żydowskiej. Należy tu zauważyć, że ta sytuacja miała miejsce za Seleukosa, syna Antiocha III Wielkiego, zatem już po wprowadzeniu kultu monarchów hellenistycznych.

Opisany wyżej stan harmonii zburzyły początkowo dwa elementy. Pierwszy z nich to interwencja Heliodora, który nie pozwolił na wymianę opinii ani nie był zainteresowany weryfikacją oskarżeń, które padły wobec króla z ust Apoloniusza z Tarsu pod adresem świątyni jerozolimskiej. W ten sposób intryga Szymona, pokłóconego z arcykapłanem o nadzór nad miejskim targowiskiem, stała się punktem zapalnym upadku pierwotnej harmonii (2 Mch 3, 4-7). Co więcej, nawet cudowne pokonanie Heliodora i jego świadectwo nie zmieniło nastawienia Seleukosa, gdyż rozpytywał on ponowną możliwość złupienia świątyni w Jerozolimie (2 Mch 3, 37-39). Widzimy więc zmianę w prezentacji osoby króla. Z dobrego monarchy dzięki intrygom i chciwości stał się monarchą o wybijających się na pierwszy plan negatywnych cechach.

Z postacią króla kontrastuje Heliodor. Wróciwszy na dwór, stał się naocznym świadkiem cudów Bożych, składając o nich świadectwo (2 Mch 3, 36). Przeszedł więc ewolucję odwrotną do osoby monarchy. Z człowieka niesprawiedliwego stał się prawym świadkiem Boga, choć rozumiał Go w innych niż żydowskie kategoriach¹⁷.

Wraz ze śmiercią króla Seleukosa pojawiły się kolejne elementy destrukcji harmonii. Było to najpierw potraktowanie funkcji arcykapłana w Jerozolimie na podobieństwo instytucji kapłańskich w ówczesnym świecie. Wizyta Jazona i później Menelaosa u króla, obie zakończone przejściem przez nich godności arcykapłana w Jerozolimie (2 Mch 4, 7.24), są świadectwem na zmianę statusu dziedzicznej dotąd funkcji. Zmiana ta dokonała się ze względu na pojawienie się niesnasek i wybuch prywatnych ambicji wewnątrz samej elity żydowskiej, jakkolwiek w narracji Drugiej Księgi Machabejskiej wspomniana zmiana jawi się jako inicjatywa zaakceptowana przez króla (2 Mch 4, 7.24).

Na marginesie warto zaznaczyć, że jeszcze dalej pójdą późniejsze reformy Lizjasza, opiekuna młodocianego Antiocha V Eupatora (2 Mch

¹⁷ Król, zapytawszy Heliodora, kogo powinien posłać do Jerozolimy po skarbiec, usłyszał odpowiedź, że powinien wysłać tam swego wroga, a wróci obity lub nieżywy (2 Mch 3, 38). Tekst ten jest ironiczny. Wiemy bowiem, że wyratowany ze świątyni jerozolimskiej Heliodor stał się zabójcą Seleukosa. Był zatem prawdziwym wrogiem króla i na nim najpierw spełniło się to, co radził Seleukosowi.

11, 3). Chciał on z arcykapłaństwa jerozolimskiego uczynić regularne źródło pieniędzy. Corocznie bowiem chciano sprzedawać ten urząd na podobieństwo innych analogicznych godności; epitoma zachowała tu wzmiankę o ówczesnym pogańskim zwyczaju, choć jego szczegóły trudno ustalić¹⁸. Jakkolwiek było, to kałani przyczynili się do upodobnienia się Jerozolimy do innych ośrodków kultu w ramach imperium Seleucydów.

Główną inicjatywą Jazona była hellenizacja miasta, czyli założenie Antiochii w Jerozolimie, gimnazjonu i efebionu, co doprowadziło do duchowego upadku przede wszystkim elit religijnych¹⁹. Jazon zdołał jednak utrzymać arcykapłaństwo przez stosunkowo niedługi czas. Zgodnie z wprowadzoną przez Jazona praktyką urząd przypadł Menelaosowi. Jednakże utrzymanie go w ręku przez tego drugiego wiązało się z zabiegami o poparcie królewskie, które stało się koniecznością – jak twierdzi hagiograf – wobec nieudolności w sprawowaniu władzy. Nagromadzenie w tekście wzmianek na ten temat kreśli wyjątkowo ponury obraz Menelaosa. By zyskać przychylność Andronika, jednego z dworzan, spieniężył na jego rzecz niektóre ze świątynnych sprzętów (2 Mch 4, 32), co z kolei sprowokowało złożonego z urzędu Oniasza do reakcji. Stary arcykapłan przebywał wówczas w Syrii, gdyż tam rozgrywa się akcja, a on sam jest jej bezpośrednim uczestnikiem. By uchronić się przed konsekwencjami osobistego zatargu z aktualnie rządzącym arcykapłanem, Oniasz III sięgnął po tradycje miejscowe i schronił się w pogańskim sanktuarium w Dafne. Hagiograf przemilcza ten fakt, nazywając je jedynie miejscem azylu (2 Mch 4, 33). Należy podkreślić, że nie było dla niego przeszkodą to, że mamy do czynienia z wykorzystaniem miejsca naznaczonego bałwochwalstwem, choć w tej samej miejscowości istniała synagoga, więc żyła również spora społeczność Żydów. Oni zapewne dawali jakąś gwarancję zachowania zasad koszerności. Pod względem historycznym takie postępowanie prawowiernego Żyda ówczesnie nie było niczym nadzwyczajnym²⁰.

Śmierć Oniasza III wpisuje się w ówczesne praktyki pozwalające zabić wroga, byleby poza świątynią lub świętym okręgiem, które były azylem. Przedstawienie samego Andronika jako bezpośredniego zabójcy

¹⁸ D.R. SCHWARTZ, *2 Maccabees*, Commentaries on Early Jewish Literature, Berlin – New York 2008, 398-399.

¹⁹ G.M. BARAN, *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, BibAn 3 (2013), 261-284.

²⁰ F. GRYGLEWICZ, *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pismo Święte Starego Testamentu VI/4, Poznań 1961, 291.

arcykapłana jest raczej figurą literacką. Trudno bowiem przypuszczać, by sam dostojny dworzanin osobiście zabijał. Wzmianka ta podkreśla natomiast postawę samego króla wobec popełnionego zła. Poinformowany przez Żydów ze stolicy i niektórych Greków skazał Andronika jako prowodyrę całego wydarzenia na śmierć (2 Mch 4, 38). Interwencja ta została przedstawiona idealizująco: zbrodnia na Oniaszu spowodowała oburzenie wszystkich Żydów oraz wielu spośród innych narodów, wszyscy zaś Żydzi i niektórzy Grecy podjęli konkretne działania, doceniając łagodność i roztropność zabitego (2 Mch 4, 37: σωφροσύνη, εὐταξία). Hagiograf nie wspominał również o jakichkolwiek inicjatywach podjętych przez przyjaciół Andronika, a z takimi należy się liczyć. Podkreśla to prawość Antiocha IV Epifanesa i jego predyspozycje monarsze, gdyż dociekanie prawdy i nieuleganie pozorom było jednym z atrybutów dobrego władcy²¹.

Jednakże kolejna interwencja u króla, tym razem przeciw nieprawości sfer rządzących w Jerozolimie, okazała się nieudana. Trzej oskarżyciele Menelaosa zostali skazani na śmierć dzięki temu, że sam oskarżony przekupił dworzanina Ptolemeusza, który zmanipulował króla i doprowadził do wydania niesprawiedliwego wyroku (2 Mch 4, 45-47). Hagiograf podkreśla, że oburzeni mieszkańcy Tyru urządzili im uroczysty pogrzeb (2 Mch 4, 48).

4. Pod presją Antiochii Syryjskiej

Zakreślone wyżej elementy wprowadzają czytelnika w zapaść o powszechnym wręcz zakresie. Ma ona kilka etapów. Pierwszy z nich to prezentacja początkowych nieszczęść dotyczących Żydów, a następnie – idące za decyzją królewską o pełnej integracji z państwem Seleucydów – narzucenie zmiany dotychczasowych zasad, którymi kierowała się Judea.

Druga Księga Machabejska kładzie główny nacisk na zmianę postawy króla. Pomija zaś postawę pogan wobec samych Żydów, co wynika ze skoncentrowania się jedynie na sprawach wewnątrz samej Jerozolimy i Żydów. Nawet lokalizacja męczeństwa matki i jej siedmiu synów, a miejsce tego wydarzenia na dworze sugeruje osobista

²¹ Uwagę zwraca na ten problem samo Pismo Święte; por. Syr 19, 15; 28, 9; na temat ideału władcy syntetycznie Dio Chrysostomus, *De regno prima* 12-13.26. Zwłaszcza pierwsza mowa syntetyzuje filozoficzne przesłanki sprawiające, że władca może być interpretowany jako tyran.

obecność króla²², nie dostarczy nowych danych w interesującym nas zakresie. Będzie tak aż do wybuchu wojny wyzwolenczej i odzyskania świątyni.

4.1. Przyczyny załamania się społecznej harmonii

Zmianę w prezentacji postaci króla zauważamy w opisie interwencji po najeździe Jazona na Jerozolimę (2 Mch 5, 11). Autor dostrzega w nim już nie nieudolne, choć życzliwe poszukiwanie prawdy, lecz barbarzyństwo i zezwierżenie (tamże: *τεθριωμένος τῆ ψυχῆ*), a ponadto pychę, ową starożytną *hybris*, według starożytnych stanowiącą źródło upadku człowieka osiągającego zbyt wielkie dla niego sukcesy (2 Mch 5, 21: *οἰόμενος ἀπὸ τῆς ὑπερηφανίας τὴν μὲν γῆν πλωτὴν καὶ τὸ πέλαγος πορευτὸν θέσθαι διὰ τὸν μετεωρισμὸν τῆς καρδίας*)²³. Następujące różniej prześladowania religijne i polityczne zostały przedstawione jako skutek tej właśnie zmiany w postępowaniu Antiocha IV Epifanesa²⁴. Ich źródłem nie jest jednak – jak się w narracji historycznej wydaje – nieudana wyprawa syryjska na Egipt, pogłoska o śmierci króla i wynikająca z niej agresja Jazona. Dla hagiografa najważniejszą z przyczyn była postawa królewska i jej wewnętrzne uwarunkowania.

Należy zauważyć, że już sama utrata autonomii i przejście pod pełną władzę królewską mogło być interpretowane jako upadek do statusu niewolniczego. Ponadto przyglądając się temu hagiograf dostrzegł, że król przeszedł z pozycji monarchy na pozycje tyrana. W narracji swojej epitomy nigdy już nie powróci do w miarę pozytywnego obrazu króla zakreślonego na złowieszczym tle przekupnych urzędników.

Ciekawą paralelę znajdujemy u późniejszego Plutarcha, który jednakże prezentuje pewien uznany sposób interpretacji uwarunkowań historyczno-społecznych. Píše on, że wyspa Eubeja z winy tamtejszych tyranów popadła w niewolniczą zależność od Filipa Macedońskiego²⁵. Tu należy zauważyć, że dla hagiografa arcykapłani Jazon i Menelaos jawią się jako tyrani (2 Mch 5, 6.23), ustanowieni dekretem władzy o barbarzyńskim wręcz charakterze (co wiąże się z tyrańskim sposo-

²² Ł. LASKOWSKI, *Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB ST XIV/3, Częstochowa 2017, 346-349.

²³ Oskarżenia o tak wielką *hybris* powracają w 2 Mch 9, 8.

²⁴ K. PILARCZYK, *Kult Dionizosa zagrożeniem dla judaizmu w Palestynie pod rządami Seleukidów*, „*Studia Judaica*” 4/1-2 (2001), 45-53.

²⁵ PLUTARCHUS, *Vita Demosthenis* 17.

bem sprawowania władzy). Warto zwrócić tu uwagę na to, że jedną z decyzji króla po opuszczeniu przez niego Jerozolimy było pozostawienie w Judei namiestników wojskowych. Jeden z nich, Apoloniusz, otrzymał rozkaz zabijania mężczyzn oraz sprzedaży kobiet i młodych ludzi (2 Mch 5, 24). Była to trzecia z kolei rzeź – po urządzonej przez byłego arcykapłana Jazona (2 Mch 5, 6) i osobiście przez króla (2 Mch 5, 12-14) – wzmiankowana w epitomie²⁶. Tak więc przejście pod pełną władzę króla może być interpretowane metaforycznie jako sprzedaż w niewolę.

W ówczesnym aspekcie religijno-społecznym należało odstąpić od własnych tradycji i uznać za własne zwyczaje greckie pod sankcją kary śmierci. Wspomniano już, że takie praktyki stały w sprzeczności z uznaniem w świecie greckim i rzymskich standardem. Wielu zaś Żydów uczestniczyło w nakazanych przez władcę praktykach jedynie z gorzkiej konieczności, ratując w ten sposób własną skórę, a dzięki owej goryczy w oczach hagiografa również religijną reputację (2 Mch 6, 7: μετὰ πικρῶς ἀνάγκης). To zaś zakłada kontrolę ze strony środowisk związanych z administracją królewską. Wówczas uczestnictwo w tradycyjnych kulturach należało do obowiązków obywateli *polis*²⁷.

W tym świetle Żydzi jerozolimscy byliby zapewne zobligowani do zachowywania tradycyjnych greckich zwyczajów na bazie tej właśnie tradycji. Można uznać również istnienie wewnętrznych niesnasek. Możliwe, że istniała w Jerozolimie, a może w całej Judei, wzajemna nieżyczliwość ludzka. Wówczas jedni, działając jak sykofanci w Atenach, donosami chcieli zapewnić sobie prosperitę kosztem innych. Należy zatem przyjąć możliwość wewnętrznego konfliktu w Jerozolimie, przejawiającego się również w rywalizacji o życzliwość królewskich urzędników.

Co więcej, Jerozolima ze świątynią Zeusa Olimpijskiego stała się wzorem postępowania w stosunku do Żydów w miastach greckich całego regionu (2 Mch 6, 8-9), co zintensyfikowało rozmiar nieszczęścia w całej Judei, jak i w najbliższej diasporze²⁸.

²⁶ Rzeź urządzona przez króla należy zresztą do jednych z najbardziej tajemniczych wydarzeń z epoki Epifanesa. Nie miała bowiem ani uzasadnienia, ani sensu, zaś wzmianka o niej jest dość enigmatyczna; por. E. BICKERMAN, *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*, SJLA 32, Leiden 1979, 61-62.

²⁷ Pierwszy z zarzutów, jaki Meletos wytacza przeciwko Sokratesowi w obu redakcjach *Obrony Sokratesa* (Platona i Ksenofonta), dotyczył właśnie tego, że filozof miał nie uczestniczyć w oficjalnych obrzędach *polis*.

²⁸ 1 Mch 1, 47; E. BICKERMAN, *The Maccabees: An Account of Their History From the*

Tak więc według hagiografa przyczyny tego stanu mają charakter teologiczny i – pomimo zaprezentowanej wyżej diagnozy stanu władz – leżą po obu stronach barykady. Z jednej więc strony mamy grzechy spowodowane działalnością Jazona i Menelaosa²⁹, z drugiej zaś początkową słabość władzy królewskiej wobec intryg dworu i późniejsze jej upodobnienie się do barbarzyństwa i tyranii.

4.2. Przejawy dalszej eskalacji konfliktu

Religijne tło eskalacji konfliktu leży w tym, że świątynię jerozolimską dedykowano Zeusowi Olimpijskiemu z zachowaniem funkcji arcykapłana (2 Mch 6, 1-7). Było to jednoznacznie zinterpretowane jako zbezczeszczenie jej przez bezbożnych ludzi (2 Mch 8, 2: ὑπὸ τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων βεβηλωθέντα), spośród których pierwsze miejsca zajmowali król i arcykapłan³⁰.

Skutkiem wprowadzonych decyzji były szczególnie godne pamięci męczeństwa. Miały one miejsce w majestacie procesu sądowego (2 Mch 6, 10: δύο γὰρ γυναικες ἀνήχθησαν) z oskarżenia o przestrzeganie tradycyjnych zwyczajów obrzezania, względnie wymierzano karę śmierci bez sądu (2 Mch 6, 11; 7, 1-42)³¹. Są to elementy prawnej presji na społeczeństwo, ale również przejaw wojennej atmosfery owych dni. Potraktowanie szabasujących w jaskiniach jako powstańców walczących z prawowitą władzą, wobec ich nieosłuszeństwa rozkazom syryjskiego wojska, musiało zaowocować interwencją militarną nawet wobec braku oznak agresji ze strony samych Żydów.

W celu efektywniejszego osiągnięcia powszechnego wymiaru apostazji wybierano niektórych znaczących Żydów, by własnym przykła-

Beginnings to the Fall of the House of the Hasmoneans, New York 1947, 13.

²⁹ Pomijamy tu szczegółowy opis hellenizacji przeprowadzonej przez Jazona, ponieważ nie wpisuje się ona w analizowany temat. Należy jednak pamiętać, że w teologicznym ujęciu hagiografa grzechy narodu są równie istotne, jak absolutystyczne podejście dworu królewskiego.

³⁰ Świadczą o tym liczne aluzje w opisach arcykapłanów, zwłaszcza zaś Menelaosa. Sam Epifanes został nazwany człowiekiem o nieczystych rękach (2 Mch 5, 16). Szerzej na ten temat zob. Ł. LASKOWSKI, *Relacja arcykapłan – kapłani według Drugiej Księgi Machabejskiej*, VeC 6 (2016), 13-38.

³¹ Pomijamy tutaj wspaniałe opowieści o męczennikach z rodziny machabejskiej. Wykazują one źródło semickie, które przepracowano, nadając mu formę hagady. To zaś utrudnia rozpoznanie w niej rdzenia możliwego do zanalizowania w interesującym nas kontekście.

dem zachęcili prawowiernych współplemieńców do odstępstwa. W tym aspekcie Druga Księga Machabejska zwraca uwagę zwłaszcza na dwóch męczenników, którzy nie chcieli dać się wykorzystać środowiskom hellenistycznym. Pierwszy z nich to Eleazar, wraz ze swoimi przyjaciółmi wyznaczony (2 Mch 6, 21: τεταγμένοι) do uczty z mięs złożonych na ofiarę. Początkowo wziął do ust mięso, lecz wkrótce je wypluł. Wydaje się, że zaproszenie przyjął (2 Mch 6, 18: ἠναγκάζετο), lecz wkrótce zorientował się co do mięsa i wypluł je po tym, jak powziął wiedzę co do niego³². W argumentacji zaś wyakcentowano to, że starzec dzięki takiej decyzji umocni w wierności młodzież (2 Mch 6, 24-25). Odrzucił więc nawet udawanie, co miało uratować mu życie. Jego zaś przyjaciele nie zrozumieli sensu takiej postawy i ostatecznie stali się katami męczennika (2 Mch 6, 29).

Podobne postępowanie elit zauważamy w przypadku Razisa (14, 37-40). Ten mąż, zwany ojcem Żydów, w zamysle Nikanora miał stać się argumentem za hellenizacją. Ten wódz armii Seleucydów chciał przechwycić (2 Mch 14, 40: συλλαβών) Razisa, co można rozumieć nie tyle jako opis uwięzienia, co przeciągnięcia na swoją stronę. Areszt wchodziłby w grę jako argument ostateczny, pomagający bohaterowi podjąć właściwą decyzję lub umożliwiającą swobodne rozejście się pogłoski o jego apostazji. To niebezpieczeństwo mając na uwadze, Razis wybrał chwalebłą śmierć w walce, która – choć upodobniona do samobójstwa – stała się dla niego męczeństwem w nadziei zmartwychwstania.

Oba powyższe przykłady podane przez epitomę cechuje wyakcentowanie elementu niespodziewanego. Eleazar i Razis zostali zaatakowani podstępem, z chęci wykorzystania ich autorytetu do przekonania osób dotąd nieprzekonanych. Zatem były formą psychologicznej walki ze środowiskami konserwatywnymi i pragnącymi zachować własną tradycję religijną. Seleucydzi więc oraz ich stronnicy nie stronili od manipulacji. Wzmianki o niej tworzą specyficzną atmosferę walki między stronnictwami, w której argumenty autorytetu władzy zostają wzmocnione elementami opartymi o rolę autorytetu zaczerpniętego z własnego społeczeństwa. Wynika z tego, że władze państwowe zdawały sobie sprawę z roli, jaką w specyficznym teologicznie i tradycyjnie nastawionym środowisku żydowskim odgrywały jednostki wybitne, powszechnie uznane za autorytety. Z drugiej zaś strony świadczy to o tym, że wcześniejsze inicjatywy hellenizacyjne nie przyniosły oczekiwanych skutków³³.

³² Ł. LASKOWSKI, *Druga Księga Machabejska*, 328-330.

³³ To stoi w sprzeczności z tendencjami panującymi w narracji 2 Mch. Zwykła ona

5. Podstawy dobrych relacji z poganami

Druga Księga Machabejska zgodnie z tradycją biblijną przyjmuje, że poganie stają się wykonawcami pozytywnej woli Bożej. Spośród biblijnych tekstów hebrajskich trzeba zwrócić szczególną uwagę na to, że dla Zachariasza Asyryjczycy stali się narzędziem wymierzenia kary (Za 1, 15), sam zaś prorok Izajasz odważył się poganina Cyrusa nazwać pomazańcem Pańskim (Iz 45, 1). Zjawisko to widzimy również w przypadku Drugiej Księgi Machabejskiej. Król Antioch V Eupator rozkazał stracić arcykapłana Menelaosa po interwencji Lizjasza (2 Mch 13, 1-8). Hagiograf zdiagnozował tę sytuację jako przejaw pozytywnej woli Boga, wykonanej przez bezbożnego władcę³⁴. Wszechmoc Boża rozciąga się zatem na ludzi niezależnie od wyznawanych przez nich bogów i kulturowanych wartości.

Takie narzędziowe podejście, dość oczywiste na poziomie starotestamentalnej teologii jako mające swoje korzenie w kreatologii i uznania wszechmocy Boga, uległo zmianie w kontekście epoki machabejskiej. Uzupełniono je o nader istotne zagadnienie na temat obecności dążenia do prawdy i sprawiedliwości wśród pogan. Zmiany polityczne wymusiły na samym Narodzie Wybranym skonfrontowanie się z obcymi tradycjami i rozpatrzenie własnych zasad w ich świetle. Dokonało się to w kilku aspektach.

prezentować społeczeństwo jako monolit, z rzadka jedynie dopuszczając zróżnicowanie postaw. Jest to warunkowane celem historiograficznym księgi. Jest ona mianowicie tak teologią ujętą w ramy historii, jak również katechezą narracyjną. Z konieczności musi więc uwzględnić siłę przekazu. Osiąga to, ujednociając postawy stron konfliktu.

³⁴ Jako paralelę można wskazać przekonanie, że niegodziwe schlebienie komuś może prowadzić do zagłady z ręki tego, komu się schlebiano; por. PLUTARCHUS, *Vita Demosthenis* 31: „Los, mszczący pamięć Demostenesa, zapędził go [Demadesa] do Macedonii i tam przez tych samych ludzi, którym tak haniebnie schlebiał, doprowadził do zasłużonej zguby. Już przedtem był on dla nich uciążliwy. [...] Kassander wpadł z jego powodu w tak gwałtowny gniew, że syna, którego Demades trzymał na ręku, natychmiast zakłuł sztyletem, a zaraz potem kazał stracić jego samego. Dotknięty tak strasznymi nieszczęściami Demades przekonał się o tym, co Demostenes nieraz mu mówił, ale w co on wierzyć nie chciał, mianowicie, że zdrajcy przekupują przede wszystkim samych siebie”. 2 Mch 4, 16 wyraża tę myśl w odautorskiej refleksji hagiografa zamieszczonej w kontekście ustanowienia w Jerozolimie instytucji hellenistycznych: „w tych bowiem, których życie chcieli naśladować i do których chcieli się upodobnić, znaleźli wrogów i ciemiężycieli” (BT).

Pierwszy z nich ma charakter ściśle religijny. Został ujęty w kontekście konfrontatywnym. Utrata znaczenia i wreszcie państwowości oraz przesiedlenie babilońskie zaowocowało pytaniami o możliwość interwencji Bożej wobec silniejszych z pozoru boskich opiekunów pogan (np. Ez 36, 20). To jednak spowodowało rozwój idei monoteistycznych. Przemozna pokusa piękna, wspaniałości i tryumfalizmu nakazała ostrzegać przebywających w diasporze, by nie dali się zwieść tej fasadzie i pilnie strzegli własnych tradycji (np. Ba 6, 3-5). Królestwo Seleucydów i ówczesny status w nim Żydów, niezależnie od tego, czy mówimy o panowaniu Antiocha III Wielkiego i Seleukosa IV Filopatora czy Antiocha IV Epifanesa, Antiocha V Eupatora i późniejszych władców, wymusiło na Żydach zwrócenie uwagi na potrzebę konfrontowania się z silną tradycją grecką, z czego nie zawsze wychodzono obronną ręką, jak wskazują losy następców Oniasza III.

Drugi argument ma charakter społeczny. Epitoma uznaje obecność dobrej woli wśród pogańskich królów przynajmniej na pewnym etapie ich panowania. Prawdopodobnie jest to śladem trudnych stosunków w obrębie samych państw hellenistycznych. Trudno bowiem oskarżać wprost samego króla. Seleukos IV staje się zatem postacią negatywną dzięki temu, że nie dopuścił do weryfikacji zarzutów, szarpany chciwością. Brak również wzmianki tym, że po klęsce Heliodora zmienił swoje nastawienie do problemu. Antioch IV Epifanes został opisany jako początkowo władca pozytywny, lecz – podobnie jak Seleukos – był raczej igraszką w rękach intrygantów. Obraz ten zmienia się dopiero po odstąpieniu króla od uznawania względnej niezależności religijnej i politycznej samych Żydów. Jego najazd na Jerozolimę stał się pierwszym aktem wrogości. Od tego momentu ocena hagiografa tej postaci jest zdecydowanie negatywna, a wzmacnia ją zastosowanie licznych uwag czyniących z króla nie tylko barbarzyńcę, ale również bluźniercę.

We wzmiankach o dworze królewskim za Seleukosa IV i Antiocha IV nie mamy ani jednej pozytywnej postaci. Co więcej, to właśnie intrygi wzniecane przez dworzan stać się miały przyczyną zmiany nastawienia samych monarchów. Przyczyną jest zapewne ówczesne tło społeczne, w tym trudności w awansie urzędniczym. By zająć wysokie stanowisko, należało wylegitymować się greckim wykształceniem, ową słynną *enkyklopaideia*. To pociągało za sobą uczestnictwo w tradycyjnych obrzędach społeczeństwa greckiego, więc celebracji o zabarwieniu pogańskim, o czym świadczy choćby jerozolimskie gimnazjon³⁵. Skądinąd

³⁵ J.A. GOLDSTEIN, *II Maccabees*, 229.

wiadomo, że podobne trudności przeżywała diaspora pod panowaniem egipskich Lagidów. By zrobić karierę w tamtejszym społeczeństwie, należało przystąpić do kultu promowanego na królewskim dworze (wtajemniczenia dionizyjskie)³⁶. W przypadku państwa syryjskiego generalna krytyka dworzan i urzędników królewskich, w tym wojskowych, ma w tle podobne trudności.

Powszechnym problemem pogan wydaje się więc brak dobrej woli, a także elementarnych kompetencji do zajmowania tak wysokich stanowisk. Na tle chwiejnych i nieudolnych królów oraz przewrotnych dworzan jedynymi pozytywnymi postaciami wśród pogan są – jeśli można tak się wyrazić, pamiętając o problematyce obywatelstwa w starożytności – zwykli obywatele monarchii Seleucydów. Epitoma wymienia dwie cechy, które w poganach docenia. Jest to szacunek do prawa, który przejawiał się w interwencji po zabiciu Oniasza III (2 Mch 4, 36: ὑπερ τοῦ παρὰ λόγον τὸν Ονιαν ἀπεκτονῆσθαι) i nienawiść do zła, każąca pochować niesprawiedliwie zabitych (2 Mch 4, 49: Τύριοι μισοπονηρήσαντες). Są to bardzo ogólne wyrażenia. Można jednak wyszczególnić kilka istotnych kontekstów ich zastosowania.

W pojęciu prawa nie należy widzieć Tory, ale również nie powinno się tu widzieć związanego z azylem tradycyjnego zwyczaju. Wydaje się, że wówczas należałoby oczekiwać nie terminu λόγος, lecz ῥῆμα³⁷. Właściwsze wydaje się tu odwołanie do ówczesnego zwyczaju prawnego (por. 2 Mch 3, 6). Powodem gniewu władcy byłoby więc nie tyle wyprowadzenie Oniasza z azylu³⁸, lecz pominięcie osoby króla jako sędziego. Do niego bowiem należy ostateczny λόγος w każdej sprawie. Samosąd na Oniaszu III pociągnął jednak za sobą śmierć tylko bezpośredniego sprawcy.

³⁶ Zob. np. 3 Mch 3, 20: „9 ἵνα δὲ μὴ τοῖς πᾶσιν ἀπεχθόμενος γαίνηται ὑπέγραψεν ἔαν δὲ τινες ἐξ αὐτῶν προαιρῶνται ἐν τοῖς κατὰ τὰς τελετὰς μεμνημένοις ἀναστρέφεσθαι τούτους ἰσοπολίτας Ἀλεξανδρεῦσιν εἶναι”. („Żeby się wszelako nie wydawało, że wrogi jest wszystkim, napisał poniżej: Jeśli zaś ktoś z nich wolałby znaleźć się wśród wtajemniczonych, będzie równych praw obywatelskich z Aleksandryjczykami”). M. WOJCIECHOWSKI, *Apokryfy Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza, oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesesa*, RSB 8, Warszawa 2001, 62-63; Ł. LASKOWSKI, *Księga Mądrości wobec greckich kultów misteryjnych*, VeC 2 (2014), 147.

³⁷ W tym sensie opiewa się poległych pod Termopilami Spartan; byli oni posłuszni ojczystem zwyczajom (ῥήμασι), dlatego nie ustąpili z pola walki.

³⁸ Należy tu zauważyć, że Andronik uznał świętość miejsca, co nie zawsze się zdarzało. Za czasów Demostenesa mówcy Hypereides, Arystonikos i Hymenajos zostali wywleczeni ze świątyni i odesłani do Antypatra, który rozkazał ich zabić (por. PLUTARCHUS, *Vita Demosthenis* 23).

Drugi zaś z terminów to czasownik *μισοπονηρέω*. Jest on w Biblii greckiej bardzo rzadki i występuje jedynie w Drugiej Księdze Machabejskiej. Ma on donośne znaczenie. Opisuje on bowiem postawę pogan i Boga samego (2 Mch 8, 4: *μνησθῆναι δὲ καὶ τῆς τῶν ἀναμαρτήτων νηπίων παρανόμου ἀπωλείας καὶ περὶ τῶν γενομένων εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ βλασφημιῶν καὶ μισοπονηρῆσαι*) wobec warunków panujących w państwie Seleucydów. Tak więc nienawiść do zła jest cechą Boską, która pozwoliła zwyciężyć Judzie. Jest również cechą pogan, którzy dzięki niej potrafili spełnić wobec sprawiedliwych należną im posługę (pogrzeb zabitych z rozkazu króla).

Wystrzegając się zatem zbyt daleko idących stwierdzeń o charakterze teologicznym, opartych na tak antropomorficznych prezentacjach, trzeba zauważyć, że obecność wspomnianych pojęć w ramach narracji historycznej kształtuje jej wymowę. Dzięki podkreśleniu sprawiedliwych postaci pogan uwydatniono antagonizację społeczeństwa pod panowaniem Seleucydów. Oto niektórzy poganie, choć nie poznali Boga prawdziwego, wykazali się nienawiścią do zła, której to cechy brakowało władcy i jego dworzanom. Mimo więc tego, że każda władza pochodzi od Boga (Rz 13, 1), epitoma wskazuje tak wielkie słabości Seleucydów, że ich upadek staje się przewidywalną koniecznością.

Wyżej wspomniano o elementach wewnętrznych stanowiących podstawę współpracy między tak różnymi grupami w obrębie wielobarwnego społeczeństwa syryjskiego. Tytułem uzupełnienia trzeba jeszcze wspomnieć o kilku wydarzeniach, które hagiograf opisał w kontekście powstania machabejskiego, lecz bez bezpośredniego z nim związku. Ukazują one bowiem aspekty praktyczne koegzystencji. Wrogą względem Żydów postawę zaprezentowali mieszkańcy Jafy. Potopili oni ich, jakoby działając zgodnie z uchwałą władz miejskich (2 Mch 12, 3-4). Hagiograf pisze, że było to zbrodnią (*δυσσέβημα, ὀμότης*), a sprawcy zwykłymi mordercami (*μιαφόνοι*). Ten pogrom sprowokował napad wojsk żydowskich na miasto. Podobnej tragedii w Jamnii zapobiegła zbrojna interwencja Judy (2 Mch 12, 8-9). Obie wzmianki świadczą pośrednio o istnieniu w tych miastach niesnasek, zapewne na tle religijnym i narodowościowym, oraz o tym, że skonfliktowane społeczeństwo rozpadło się wewnętrznie. Środowiska pogańskie wrogie Żydom zyskały zaś posłuch wskutek tendencji panujących na dworze królewskim i wybuchu walk powstańczych.

Jednakże – jak ukazuje późniejsza historia diaspory w Scytopolis – wzajemna koegzystencja Żydów i pogan była możliwa. W praktyce opierała się na życzliwości ludzi o dobrym umyśle i podtrzymywaniu

wzajemnych relacji dzięki spotkaniom (2 Mch12, 30: ἦν οἱ Σκυθοπολίται ἔσχον πρὸς αὐτοὺς εὐνοίαν καὶ ἐν τοῖς τῆς ἀτυχίας καιροῖς ἡμερὸν ἀπάντησιν). Jest to jednak aspekt pozostający na uboczu naszych zainteresowań, lecz konieczny dla pełniejszego zaprezentowania myśli hagiografa.

Zakończenie

Zaprezentowane wyżej uwagi na temat wzajemnych relacji Żydów i pogan w państwie Seleucydów ograniczają się jedynie do prezentacji zawartej w Drugiej Księdze Machabejskiej. Jest to bowiem księga, która została skierowana do diaspory. Ponadto wpisuje się w specyficzny rodzaj historiografii, która koncentruje się nie tyle na opowiadaniu wydarzeń godnych pamięci, lecz daje pewną panoramę wydarzeń ujętych w ramy teologizujące. W ten sposób osiąga cel zbieżny z katechezą wydawniczą rolą świątyni i konieczność służby Bożej. Prezentuje zatem pewien wzorcowy sposób interpretacji wydarzeń.

Poruszany tu temat nie należy do centrum zainteresowania autora Drugiej Księgi Machabejskiej. Pojawia się w niej raczej jako element większego problemu, który dotyczy identyfikacji religijnej i w konsekwencji narodowościowej Narodu Wybranego. Należy więc uwzględnić – choćby w ogólnym zarysie – specyfikę ówczesnych społeczeństw oraz ich eklektycznego często charakteru. Spajane tradycją grecką i odgórnie wprowadzonymi zwyczajami (w tym religijnymi) okazały się one jednak nietrwałe, co pokazuje późniejsza ich historia. Miejsce Żydów w takim konglomeracie w miarę upływu czasu okazywało się coraz szczuplejsze i coraz trudniejsze do utrzymania. Być może najlepszy dla nich spośród wszystkich królów syryjskich był Antioch III Wielki, który wobec przejętej z rąk Lagidów Judei nie podejmował praktycznie żadnych nowych inicjatyw. Rzeczy więc toczyły się tradycyjnymi torami, utrwalonymi przez dziesiątki lat wcześniejszych relacji między pogańską monarchią i Żydami.

Należy jednak zauważyć, że nawet po zmianie sytuacji za Seleukosa IV Filopatora i zwłaszcza za Antiocha IV Epifanesa dla autora możliwa była dalsza współegzystencja tak różnych grup narodowościowych w jednym organizmie politycznym. Przy tej okazji hagiograf wyciąga istotne wnioski teologiczne, uznając wartość pogan dla samych Żydów. Dostrzegł w nich cechy, które nie tylko uczyniły z nich narzędzie w rękach Bożych, lecz ludzi posiadających w sumieniu nienawiść do zła. A jest to cecha samego Boga, cecha czyniąca z Niego wojownika

w obronie swego ludu. Podejmowane więc interwencje, a także ludzkie przecież posługi, jak pogrzeb, mogą być interpretowane jako walka z nieprawością władców i urzędników dworskich. Brak tych właśnie przymiotów sprawił, że wielobarwna syryjska monarchia przybrała zło-wrogi kolor krwi.

Uwagi hagiografa tchną więc nadzieją, że współpraca między poga-nami i wierzącymi jest możliwa, o ile rządzą nią miłość do prawa i nie-nawiść do zła. Jest to zaś intuicja, czyniąca z omawianej tu epitomy księgę ważną również w kontekście prowadzonego wspólnie dialo-gu społecznego i międzyreligijnego.

Comments on the Relation of the Chosen People and Pagans on the Basis of 2 Maccabees 3-7 Summary

The article discusses the presentation of relationship between of-ficials of Hellenistic monarchy and Judea and Jews, on the basis of 2 Maccabees. This book discusses this problem from normative point of view. Initial positive relations are destroyed because of political reasons, which are theological background for the author. Variability of monarchs with vulnerability to intrigues are the basic reasons for social anxiety and persecutions.

While Antiochus IV Epiphanes has got some positive features, the royal officials are presented to be the main cause of bad. The opinion on them is always negative. In the theological aspect, the book respects and appreciates some positive features of pagans which enables the existence of pluralistic society and interfaith dialogue. It is possible to repair spo-iled relationships, because some pagans keep original kindness, based on the humanistic attitude towards variety and on the high propriety.

Słowa kluczowe: 2 Mch, Seleucydzi, Antiochia Syryjska, Judea, Żydzi, dialog międzyreligijny.

Keywords: 2 Maccabees, Seleucid Empire, Antioch on the Orontes, Judea, Jews, interfaith dialogue.

Bibliografia

- Adamczyk M., *Demetriusz Poliorketes i Antygon Jednooki. Spojrzenie na relacje synowsko-ojcowskie*, w: *Człowiek w antycznym świecie*, red. S. Sprawski, Kraków 2012, 125-140.
- Aristophanes, *Nubes*, w: K.J. Dover. *Clouds, Edited with Introduction and Commentary*, Oxford 1968.
- Dion Chrysostomos, *Peri basileias A*, w: Dion z Prusy (Złotousty), *Pierwsza mowa o królestwie*, tłum. K. Tuszyńska, *Rhetores Graeci, Zeszyty Źródłowe do Historii Retoryki Greckiej I*; Poznań 2014.
- Baran G.M., *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, *BibAn* 3 (2013) 261-284.
- Bevan E.R., *A Note on Antiochus Epiphanes*, *JHS* 20 (1900), 26-30.
- Bickerman E., *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*, *SJLA* 32, Leiden 1979.
- Bickerman E., *The Maccabees: An Account of Their History From the Beginnings to the Fall of the House of the Hasmoneans*, New York 1947.
- Feldman L.H., *The Maccabean Revolt. The State of the Question*, Yeshiva University, A To-Go Series, Kislev 5772, 9-19.
- Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*, BibleWorks9.
- Goldstein J.A., *II Maccabees*, The Anchor Bible, Doubleday 1983.
- Gryglewicz F., *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, *Pismo Święte Starego Testamentu VI/4*, Poznań 1961.
- Laskowski Ł., *Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, *NKB ST XIV/3*, Częstochowa 2017.
- Laskowski Ł., *Księga Mądrości wobec greckich kultów misteryjnych*, *VeC* 2 (2014), 137-159.
- Laskowski Ł., *Relacja arcykapłan – kapłani według Drugiej Księgi Machabejskiej*, *VeC* 6 (2016), 13-38.
- Maccabaeorum liber II*. Copiis usus quas reliquit Werner Kappler (Septuaginta 9/2), red. R. Hanhart, Göttingen 1976.
- Mączakowa A., *Wybór źródeł do dziejów starożytnej Grecji i hellenizmu*, Warszawa 1983.
- Pilarczyk K., *Kult Dionizosa zagrożeniem dla judaizmu w Palestynie pod rządami Seleukidów*, „*Studia Judaica*” 4/1-2 (2001), 45-53.
- Plutarchus, *Vita Demosthenis*, w: *Plutarch's Lives VII, Demosthenes and Cicero, Alexander and Caesar*, Loeb Classical Library, Cambridge – London 1967.
- Polybius, *The Histories*, ed. W.R. Paton, t. 1-6, Loeb Classical Library, Cambridge – London 1998.

- Roubekas N.P., *Ancient Greek Atheism? A Note on Terminological Anachronism in the Study of Ancient Greek "Religion"*, *Ciências da Religião: história e sociedade*, São Paulo 12 (2014), 224-241.
- Schmieder F., *Quinti Curti Rufi De rebus gestis Alexandri Magni libri superstites*, Londini 1825.
- Schwartz D.R., *2 Maccabees*, *Commentaries on Early Jewish Literature*, Berlin – New York 2008.
- Świderkówna A., *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1991.
- Tacitus, *Histories, Books 4-5. Annals, Books 1-3*, ed. C.H. Moore – J. Jackson, Loeb Classical Library, Cambridge – London 1931.
- Thucydidis Historiae*, ed. H.S. Jones – J.E. Powell, t. 1-2, Oxford Classical Texts, Oxonii 1942.
- Wojciechowski M., *Apokryfy Biblii greckiej. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezechiela, oraz Psalm 151 i Modlitwa Manassesza*, RSB 8, Warszawa 2001.
- Wolicki A., *Symmachia spartańska w VI-V w. p.n.e.*, Warszawa 2012.