

GLORIAM PRAECEDIT HUMILITAS
(PRZ 15,33)
KSIĘGA PAMIĄTKOWA
DLA KSIĘDZA PROFESORA ANTONIEGO TRONINY
W 70. ROCZNICĘ URODZIN
CZĘSTOCHOWA 2015, s. 367-389

KS. ŁUKASZ ŁASKOWSKI

(WYŻSZY INSTYTUT TEOLOGICZNY, CZĘSTOCHOWA)

PORNEIA A KULT W LIŚCIE JEREMIASZA (BA 6) I DRUGIEJ KSIĘDZE MACHABEJSKIEJ

Przedstawiając postawiony w tytule problem, należy zwrócić uwagę na niejasności terminologiczne w języku polskim. Nierząd w języku prawniczym to określenie prostytutki, zaś cudzołóstwo weszło na stałe do języka historycznego i religijnego. Ponieważ pozostajemy w sferze teologii musimy posłużyć się pewnymi ujednoczeniami języka, który niekoniecznie musi być zaczerpnięty z prawniczego żargonu kodeksów cywilnych czy karnych. Należy zatem zauważyć, że cudzołóstwo ma miejsce wówczas, gdy przynajmniej jednak osoba jest związana małżeństwem. W języku hebrajskim zjawisko to opisuje rdzeń *n'f*. Nierząd zachodzi przede wszystkim między osobami wolnymi, lecz w szerokim sensie oznacza każde nieuprawnione małżeństwem współżycie seksualne. Prostytucja natomiast to nierząd lub cudzołóstwo związane z uzyskaniem uprzednio sprecyzowanych przez przynajmniej jedną ze stron korzyści. Czy jedynie materialnych, to inna sprawa. W interesującym nas zakresie chodzi o zysk materialny. W języku hebrajskim zjawisko to opisuje przede wszystkim rdzeń *znh*. Różnicę potwierdza szereg tekstów starotestamentalnych. Oz 4,13 mówi, że córki uprawiają nierząd (rdzeń *znh*), a związane już

małżeństwem synowe cudzołożą (rdzeń *n'f*), przy czym moralna kwalifikacja obu czynów jest podobna. Różnicę potwierdza system sankcji dla popełniających te winy. Według Pwt 22,22-27 karą za nielegalne współżycie mężczyzny i kobiety zamężnej jest śmierć obu stron, o ile zło miało miejsce w mieście, lub jedynie mężczyzny, gdy rzecz działa się poza miastem. Prawo brało bowiem w obronę kobietę jako stronę słabszą, stosując wobec niej zasadę domniemania niewinności. Sytuację tę Kpł 20,10 opisuje rdzeniem *n'f*. Według Pwt 22,28-29 jeśli przestępstwo pozamałżeńskiego współżycia dotyczyło mężczyzny i kobiety niezamężnej, mężczyzna płacił jej ojcu pięćdziesiąt syklów i stawał się jej mężem bez możliwości rozwodu. Powagę grzechu *n'f* potwierdzają teksty, które umieszczają go w paraleli do innych grzechów, zwłaszcza morderstwa (np. Hi 24,14-15; Ez 16,38) i złodziejstwa (Ps 50,18), co wydaje się być zakorzenione w schemacie przykazań Dekalogu. Jest to również świadectwo głupoty osoby popełniającej ten grzech (Prz 2,32). Co więcej, można najpierw popełnić cudzołóstwo, a później oddawać się nierządowi (Ez 23,43). Wreszcie w języku symbolicznym odstępstwo Izraela od przymierza z Bogiem jawi się jako cudzołóstwo (*n'f*) lub nierząd (*znh*). Paralelnie terminy te zamieszczają prorocy (np. Oz 2,4; Iz 57,3; Jr 3,8). Świadczy to po części o wspólnych elementach zakresu semantycznego wspomnianych rdzeni słowotwórczych. Usystematyzowanie tych zagadnień w ten nader zwięzły sposób jest wręcz niemożliwe. Z drugiej strony jest jednak konieczne ze względu na niejasności w rozumieniu zjawisk opisywanych w Biblii w kontekście hipotezy prostytucji sakralnej. System ten poniekąd oddaje słownictwo greckie. Rzeczownik *moicheia* i czasownik *moicheuō* oznaczają cudzołóstwo w wyżej wymienionym znaczeniu, podczas gdy *porneia* i *porneuō* odnoszą się do prostytucji i do nierządu (Syr 23,23). Jednakże i tu należy liczyć się tym, że teksty biblijne nie są konsekwentne. Słownictwo biblijne nie rości sobie zresztą prawa do precyzji i wiele zależy od kontekstu, w jakim poszczególne terminy zostały użyte, na co należy zwrócić uwagę przy lekturze każdego z tekstów. Ponadto oba wymienione w tytule dzieła powstały w dość późnym okresie, który podatny był na wpływy kultury hellenistycznej. Można je zatem analizować w świetle

tej kultury i odnosić do późniejszych zwyczajów językowych tamtego okresu. Nie należy również patrzeć na ten problem w świetle moralności Nowego Testamentu, który reprezentuje inny poziom moralności.

Niniejsze opracowanie zawiera analizy słownikowe i kontekstualne idei prostytucji w deutekonononicznej tradycji Listu Jeremiasza i Drugiej Księgi Machabejskiej. W celu zobrazowania i udokumentowania toposów literackich, po które sięgają autorzy obu dokumentów, posłużono się wybranymi z racji czasu powstania i zbieżności tematycznej dziełami antycznych pisarzy. Ich wpływ na współczesną egzegezę jest znaczny, gdyż wielu autorów przyjmuje ich twierdzenia i interpretuje dosłownie. To zaś z kolei zostawia ślady w przekładach i interpretacjach świętego tekstu. Celem naszym jest zatem nakreślenie charakteru kontekstu historycznego i literackiego, w którym księgi są zakorzenione i po który warto sięgać w ich interpretacji.

1. LIST JEREMIASZA (BA 6,9.27)

List Jeremiasza zawiera elementy ostrej satyry skierowanej przeciw kultom babilońskim. Można tu zauważyć tradycyjny szereg zastrzeżeń, które podkreślają fałsz religii pogańskiej: martwość czczonych figur, ubieranych jak ludzie i traktowanych jak ktoś żyjący. Oprócz tych zastrzeżeń natury teologicznej, hagiograf kieruje ostrze krytyki przeciwko kapłanom, których prezentuje w taki sposób, jakby oni sami zdawali sobie sprawę z bezsilności swoich martwych bogów. W tym kontekście Ba 6,9 wspomina o tym, że wykradali oni środki pieniężne pozyskane z ofiar składanych przez wiernych i wydawali je na zabawy z prostytutkami:

esti de kai hote hyphairoumenoi hoi hiereis tōn theōn autōn chrysiōn kai argyriōn eis heautous katanalōsousin dōsousin de ap'autōn kai tais tou tegous pornais.

„I bywa, że kapłani podstępnie zabierając złoto i srebro swoim bogom, wydadzą je na swoje potrzeby oraz dadzą z niego prostytutkom spod dachu”.

W tekście mowa o zapłacie, którą owe kobiety otrzymają z pieniędzy ofiarnych za swe specyficzne usługi z pieniędzy ofiarnych. Użyte tu wyrażenie „pro-

stytutki pod dachem” (*tais epi tou tegous pornais*) jest niejasne. Termin „dach” (grec. *tegos*) w całej Septuagincie pojawia się jedynie tutaj. Najpierw może on oznaczać świątynię. Tak Pindar wypowiedział się o Parnasionie sanktuarium w Delfach.¹ Choć jest to poetyckie ujęcie, nie można wykluczyć, że podobny schemat stosuje nasz hagiograf. Jeśli tak, to wówczas należałoby przyjąć istnienie określonych pomieszczeń dla kobiet zajmujących się prostytutką, być może o wymiarze sakralnym.² Drugie istotniejsze dla nas znaczenie to dom publiczny. Ten sposób wyrażania się trzeba traktować jako eufemizm.³ W interesującym nas tekście biblijnym jest to znaczenie bardziej prawdopodobne.

Tekst mówi, że kobiety te brały za swe usługi wynagrodzenie w postaci pieniędzy, które mogły zużytkować na swoje potrzeby. Punkt ciężkości tekstu nie spoczywa jednak na nich, lecz na kapłanach, którzy ośmielili się płacić im pieniędzmi z ofiar. Nie ma zatem mowy o sakralnym wymiarze tego procederu. W oczach zaś hagiografa pogański przybytek funkcjonowałby jako klasyczny lupanar. Jest to zresztą jedno z dalszych znaczeń rzeczownika *tegos*. W tym sensie spotykamy je m.in. u Polibiusza,⁴ rzymskiego historyka z I w. przed Chr., który był Grekiem i pisał po grecku. Wydaje się, że częściowo rację ma C. Stark. Mówi ona, że tekst nie opisuje jakiś pomieszczeń w świątyni, lecz pewien typowy styl życia pogańskich kapłanów.⁵ Pokrywa się to ze wzmiankami o udziale w ofiarach kobiet nieczystych z powodu krwawienia miesięcznego, o czym wspomina Ba 6,27:

tas de thysias autōn apodomenoi hoi hiereis autōn katachrōntai hōsautōs de kai hai gynaiques autōn ap'autōn taricheuousai oute ptōchōi oute adynatōi metadidoasin tōn thysiōn autōn apokathēmenē kai lechō haptontai.

„Kapłani ofiary bogom składane sprzedają na własne potrzeby, podobnie ich żony marynują dla siebie mięso z ofiar, a nie dają z nich ani biednemu ani choremu. Kobiety ich w okresie słabości miesięcznej oraz po połogu dotykają ofiar”.

¹ Zob. Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, t. IV, Warszawa 1958, s. 290.

² Por. E. LIPIŃSKI, *Cult Prostitution and Passage Rites in the Biblical World*, *BibAn* 3[60] (2013) 1, s. 9-27.

³ Zob. np. POLYBIUS, *Historiae* XII 13,2; *Anthologia Palatina* XI 363.

⁴ Zob. Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, t. IV, s. 290.

⁵ C. STARK, „Kultprostitution” im Alten Testament? *Die Qedeschen der hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, OBO 221, Göttingen 2006, s. 19-20.

Również ten proceder ten był zabroniony przez Torę (Kpł 15,25-33). Opis Listu Jeremiasza nie koncentruje się zresztą na samym zbliżaniu się do kobiet, lecz na tym, że one w okresie swej nieczystości nie zajmowały właściwego miejsca w ówczesnym społeczeństwie. Narażały przez to wszystkich i wszystko wokół siebie na rytualną nieczystość. Zestawienie tej wzmianki z potępieniem chciwości o charakterze świętokradczym wzmacnia przekonanie, że sami kapłani nie uznają swoich bóstw. Jeśli tak, to być może mamy do czynienia z tekstem pełnym przenośni. Jest on rodzajem parenezy. Autor zwraca się w niej do czytelnika z zachętą do krytycyzmu względem pogańskiego personelu kultowego. Hagiograf przyjmuje tu istnienie pewnego spisku wśród pogan. Obserwując te praktyki, pobożni Żydzi nie powinni mieć wątpliwości, że bezczynność bóstw pogańskich wobec nieprawości świadczy o tym, że one nie istnieją. Kult ich był przeciwny ukształtowanemu już monoteizmowi Żydów, jak i stosowane w nim praktyki religijne i obrzędy musiały budzić sprzeciw. Niewątpliwa atrakcyjność tych obrzędów spowodowała, że część Żydów brała w nich udział. Jednakże dla pobożnych środowisk diaspory babilońskiej, tak jak i później dla adresatów Listu Jeremiasza było to odstępianie do przymierza. W tym sensie środowiska te dopuszczały się cudzołóstwa w religijnym znaczeniu tego słowa. Mówimy zatem o zdradzie przymierza z Bogiem.

Nie można wykluczyć, że w oczach Żyda wychowanego wśród tego typu symboli tekst mógł nasuwać takie właśnie skojarzenia. Jednakże hagiograf nie zwraca się przeciw jakimkolwiek duchowemu cudzołóstwu Izraela, lecz obciąża nieprawością pogańskich kapłanów. Zastosowany język jest bardzo sugestywny dzięki swej sile.⁶ Przedstawieni zostali jako pożeracze cudzej, a w najgłębszym sensie boskiej własności, oraz pochłonięci przez rozpustę z prostytutkami. W rozstrzygnięciu, czy w przypadku tego wersetu mamy do czynienia z tekstem wiarygodnym pod względem historycznym, może pomóc jego charakter literacki. Jak wskazano, jest to wręcz atak na tradycje babilońskie. Celem jest umocnienie diaspory do wytrwania w czci należnej Bogu prawdziwemu. Dlatego jako świadkowie bałwochwalczych praktyk większo-

⁶ Por. I. ASSAN-DHÔTE – J. MOATTI-FINE, *Baruch, Lamentations, la Lettre d'Jérémie*, La Bible d'Alexandrie v. 25.2, Paris 2005, s. 314.

ści mają mówić: „Tobie należy się cześć, o Panie!” (Ba 6,5). List Jeremiasza pochodzi jednak z epoki późniejszej. Odniesienie do Babilonu jest zatem toposem literackim, mającym ukazać czytelnikowi miasto bałwochwalcze z samej swej natury, pewien typ idolatrii, która nigdy już w takim rozmiarze i o takim znaczeniu się nie powtórzy. Obecne w tekście powołanie się na Jeremiasza jako autora potwierdza to i zarazem pogłębia parenetyczny wymiar tekstu. To zaś wskazuje, że hagiografowi nie zależało na relacji wiarygodnej historycznie, lecz na polemice z praktykami pogańskimi. Należało zatem tak je obrzydzić, aby nie tylko pobożny, lecz również zwykły uczciwy człowiek poczuł wstręt do praktyk tego typu.

Badając szersze tło tego opisu, nie powinno się ograniczać jedynie do analiz ściśle historycznego aspektu inwektywy Listu Jeremiasza. Wydaje się, że dzieło to jako zabytek kultury hellenistycznej,⁷ choć jednocześnie na wskroś żydowskie, ma odniesienia także w innych tradycjach. Sama Biblia Hebrajska potępiła już wcześniej synów Helego, kapłanów Hofniego i Pinchasa, za nielegalne współżycie z kobietami usługującymi w przybytku Pańskim (1Sm 2,22). Jest to jednak tradycja, której nie uwzględniła Septuaginta, przekładając jedynie pierwszą część wersetu o tym, że Heli słyszał o złych czynach swych synów. Zjawisko to występuje również w Ewangelii św. Łukasza. Oto starszy z synów miłosiernego ojca zareagował na przywrócenie godności synowskiej marnotrawnemu młodszemu synowi słowami: „ten syn twój, który roztrwonił twój majątek z nierządnicami” (Łk 15,30). Jeśli więc spojrzeć na sposób prowadzenia dyskusji z przeciwnikami, zauważyć można pewien stereotypowy sposób ich dyskredytowania. Owo tło zdaje się tu odgrywać znaczącą rolę. Teksty te należą do pewnego rodzaju inwektywy używanej w kontekście religijnym. Oparta jest ona o jeden z najpowszechniejszych argumentów, stosowanych we wszystkich prawie epokach. Należy przyjrzeć się jeszcze jednemu zarzutowi, który zawiera Ba 6,42-43, aby można było przedstawić jego założenia, jak również ślady, które zauważyć można w Liście Jeremiasza.

⁷ Por. A. STRUS, *Księga Barucha*, w: *Wielki światy starotestamentalnych proroków II*, WMWKB 5, red. T. Brzegowy – M. Gołębiowski – A. Strus, Warszawa 2001, s. 147.

2. LIST JEREMIASZA (BA 6,42-43)

Ten tekst to wzmianka zaczerpnięta z Listu Jeremiasza (Ba 6,42-43). Za-tem jako skierowany do diaspory przebywającej w Babilonie, poddaje krytyce religię tamtejszych pogan,⁸ uwypuklając znów jej rozwiąły aspekt:

⁴²hai de gynaiques perithemenai schoinia en tais hodois enkathentai thymiōsai ta pityra ⁴³hotan de tis autōn ephelkystheisa hypo tinos tōn paraporeuomenōn koimēthēi ten plēsion oneidizei hoti ouk ēksiōtai hōsper kai autē oute to schoinion autēs dierragē.

„⁴²Kobiety opasane sznurami siedzą przy drogach, palą otręby jakby kadzidło. ⁴³Skoro któreś z nich udało się oddać któremu z przechodzących, to ta natrzęsa się z sąsiadki, że nie była tak zaszczycona jak ona i że jej sznur nie został przerwany”.

Analizy ukazują, że autor bazuje na krytyce bałwochwalstwa, jaka występuje w Księdze Jeremiasza i Deuteroizajasza oraz Psalmach.⁹ Tekst nie jest jasny, jeśli chodzi o aspekt rytualny.¹⁰ Kobiety siedzące przy drodze (*en tais hodois*) stanowią raczej obraz wyjściowy, zaś czasownik *thymiaō*, choć integralnie zawiera w sobie znaczenie kultowe „składać ofiary”, tu jest niejako uzupełnieniem pierwotnego zła. Wskazane powyżej wersety również dotyczą relacji między kapłanami a kobietami. Tekst powraca do zarzutu, który obserwuje się w wersecie poruszającym temat związków kapłanów z prostytutkami. Tym razem hagiograf zwraca uwagę na sakralny wymiar współżycia. Ściśle rzecz ujmując, nie pojawia się tu definicja tego procederu. Mowa raczej o nierządzie sakralnym, który posłużył jako jeden z wielu argumentów wykazujących bezmyślność bałwochwalstwa. Mamy zatem do czynienia ze stopniowaniem zarzutów. Od zwykłego nieopanowania sfery seksualnej autor ukazuje winę kobiet, a właściwie bezczynność kapłanów wobec nich, przechodzimy do deprecjacji pogańskiego sanktuarium jako miejsca rozpusty, w którym musi zająć miejsce każda z poga-

⁸ Por. I. ASSAN-DHÔTE – J. MOATTI-FINE, *Baruch, Lamentations, la Lettre d'Jérémie*, s. 324-325.

⁹ Por. *Einleitung in das Alte Testament*, hrgs. E. Zenger et alii, Münster 2008, s. 440.

¹⁰ Być może chodzi tu o jakiś rodzaj rozwiązłości seksualnej. S.L. BUDIN, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge 2008, s. 110-111.284.

nek. Choć tego autor wprost nie wyraża, to jednak sugeruje, że problem dotyczy wszystkich znanych kobiet (rodzajnik poprzedza rzeczownik „kobiety” w tym przypadku ma charakter generalizujący i obejmuje wszystkie poganki). Koncepcja ta nie jest oryginalna, wybitni zaś pisarze działający znacznie wcześniej stosowali ten sposób prezentacji do swoich celów.

3. HERODOT A LIST JEREMIASZA

Grecki antyk znał podobną do wskazanych wersetów Listu Jeremiasza tradycję. Najstarszym jej zapisem jest opis Herodota z Halikarnasu („Dzieje” I 199). Historiograf przytacza tu opinię dotyczącą babilońskiego i cypryjskiego kultu Mylitty, którą utożsamił z Afrodytą. Według Herodota z tym kultem miała być związana grupa kobiet, które łączył *hetairismos*.¹¹ Raz w życiu miały one obowiązek oddać cześć swej bogini przez współżycie seksualne z obcym mężczyzną. Zastosowane słownictwo wskazuje ogólnie na kobiety (*gynaikes*), nie na dziewice (*parthenoi*). Nie ma zatem powodu ograniczać tradycji prezentowanej przez Herodota do opisu obrzędów inicjacyjnych w dorosłość jako określających zdolność do zawarcia związku małżeńskiego przez kobietę.

Analizując tło historyczne powyżej streszczonego tekstu, należy najpierw zauważyć paradoks opisu historyka. Z jednej strony można zapytać się o to, w jaki bowiem sposób kobiety żyjące o żebraczym chlebie mogły funkcjonować w obrębie jakiegokolwiek świątyni starożytnej. W związku z tym przyjmuje się, że kobiety oddające cześć Mylitcie przebywały w pobliżu świątyni niekiedy przez miesiące i lata należy rozważyć, czy jest możliwe, aby tyle czcicielek rzeczywiście prowadziło żebracze wręcz życie przez tak długi czas. Z drugiej zaś strony obraz tłumu wydaje się tu co najmniej przesadzony. Przyjmując opis Herodota za przytaczający autentyczne wydarzenia należy zauważyć, że w praktyce nie musiało to dotyczyć zbyt wielu osób. W analizach nad praw-

¹¹ Grecki termin *hetairismos* w całej grece starożytnej pojawia się bardzo rzadko: u Klearchosa oraz w jednej egipskiej inskrypcji (OGI 674,17). Oznacza szeroko pojęte nieuprawnione relacje seksualne. Pochodzi od czasownika *hetairizō*, którego pierwsze znaczenie to „być towarzyszem, towarzyszyć”. Nie można jednak wykluczyć tu eufemizmu: „towarzyszyć komuś w łóżku”.

dopodobieństwem przekazu Herodota przytacza się również opinię, że na tak wczesnym etapie historiografii (Herodot urodził się ok. r. 485 przed Chr., zmarł ok. 425) można mówić raczej o antologii opowieści przekazywanych ustnie, w których przewagę miały treści ciekawe i osobliwe, lecz niekoniecznie prawdziwe.¹² Świadomość tego problemu była w starożytności na tyle powszechna, że prawdopodobnie jedynie Dionizjusz z Halikarnasu (urodzony ok. r. 60 przed Chr., zmarł po r. 7) nie wyrażał się krytycznie o Herodocie.¹³ Współczesne badania nad Herodotem wskazują, że nawet sama kompozycja jego dzieła przysparza trudności ze względu na zazębianie się epizodów, co rodzi problemy w zrozumieniu sensu i funkcji opowiadań, ich wymiaru symbolicznego, dydaktycznego, oraz wprowadzeń, w których historyk twierdzi, że oparł się na relacjach ustnych. Autorskie uwagi krytyczne na ich temat nie są częste. Z tych powodów pojawiły się trzy interpretacje interesującego nas passusu Herodota. Pierwsza z nich traktuje go jako w pełni historyczny i uznaje, że chodzi tu o prostytucję,¹⁴ druga traktuje jako mit,¹⁵ trzecia dostrzega tu możliwy wpływ greckich świąt i tradycji, przez perspektywę których Herodot miałby spojrzeć na nieznane sobie obrzędy (zwłaszcza obrzędy płodności i współżycie o charakterze sakralnym, którego istnienie wydaje się niepodważalne) i je fałszywie zinterpretować.¹⁶ Wpisuje się to w grecki pogląd, który współżycie seksualne w świątyni traktował jako świętokradztwo.¹⁷

Zapisane przez Herodota tradycje, mimo uwag pod adresem sposobu uprawiania historii przez Herodota, rozprzestrzeniły się w ówczesnym świecie grecko-rzymskim. Szczególne znaczenie ma dla interesującego nas kontekstu

¹² Ten zarzut pojawił się już w starożytności. PLUTARCHUS, *De malignitate Herodoti* XII 857a; STRABO, *Geographia* II 6,3.

¹³ Por. D. LATEINER, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto 1988, s. 7.

¹⁴ Por. J. KARAGEORGHIS, *Kypris: The Aphrodite of Cyprus. An Ancient Sources and Archaeological Evidence*, Nicosia 2005, s. 52.

¹⁵ Np. J. ASSANTE, *Bad Girls and Kinky Boys. The Modern Prostituting of Ishtar, Her Clergy, and Her Cults*, w: *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen*, ed. T.S. Scheer, Oikoumene 6, Berlin 2009, s. 24-26; J. SŁAWIK, *Czy w starożytnym Izraelu istniała prostytucja sakralna? Qedešāh w Starym Testamencie*, SBO 3 (2011) s. 48-56.

¹⁶ Por. S.L. BUDIN, *The Myth of Sacred Prostitution*, s. 111.

¹⁷ Por. D. ASHERI – A. LLOYD – A. CORCELLA, *A Commentary on Herodotus Book I-IV*, Oxford 2007, s. 211.

kilka tekstów wspominających o sakralnym nierządzie na Cyprze i Bliskim Wschodzie. Lukian z Samosat w swoim dziełku o bogini syryjskiej,¹⁸ opisując kult sprawowany w syryjskim Byblos czerpie z języka Herodota.¹⁹ Strabon za uprawianie orgiastycznych kultów oskarża między innymi Babilończyków²⁰ i Koryntyjczyków,²¹ które to kultury wiąże naturalnie z Afrodytą.

Na marginesie warto zaznaczyć, że ewidencja tekstów antycznych wskazuje, że choć opinie te narodziły się w świecie greckim, znalazły swoją kontynuację w literaturze łacińskiej. Objęły świat pogański, jak i chrześcijański.²² Obserwujemy je m.in. u św. Augustyna²³ i u piszących po grecku historyków opiewających Konstantyna Wielkiego, który miał położyć kres orgiastycznemu kultowi sprawowanemu w syryjskim Heliopolis.²⁴

W aspekcie relacji z wyżej wspomnianymi tradycjami Listu Jeremiasza przypuszcza się, że pod względem językowym Biblia jest niezależna od Herodota,²⁵ choć motyw sakralnej prostytucji wydaje się zaczerpnięty właśnie stamtąd.²⁶ Wątpliwości budzi jednak motyw sznura jako znaku rozpoznawczego czekających na klientów na swój sposób pobożnych prostytutek. Owa niezależność językowa jest więc niepełna, a przynajmniej niektóre elementy opisu biblijnego i Herodota są wspólne. O ile jednak tekst Herodota ma sens wyraźnie etyczny, gdyż opisywany zwyczaj kwalifikuje jako najbardziej hańbiący (*aischistos tōn nomōn*), to List Jeremiasza koncentruje się na krytyce nierozumności takich kultów (Ba 6,41). Wprowadzając przedstawiony opis twierdzi bowiem, że poganie nie mają rozumu (*aisthēsīn gar ouk echousin*).

¹⁸ Zob. LUCIANUS, *De dea Syra* 6.

¹⁹ Por. J.L. LIGHTFOOT, *Lucian on the Syrian Goddess*, Oxford 2003, s. 195.

²⁰ Zob. STRABO, *Geographia* XVI 1,20.

²¹ Zob. STRABO, *Geographia* VIII 6,20.

²² Świadczenia te są uwarunkowane spuścizną literacką, jakiej zaczerpnęli w czasie kształcenia. Wywodziła się ona z powszechnych opinii na temat cypryjskiego kultu Afrodyty – Venus. Ten proces zauważamy na przykład u Laktancjusza, który odziedziczył i pogłębił opinię swego mistrza Arnobiusza. ARNOBIUS, *Adversus nationes* 5,19; LACTANTIUS, *Divinae institutiones* I 17,10.

²³ Zob. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* IV 10.

²⁴ Zob. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Vita Constantini* III 55.58; SOZOMENES, *Historia ecclesiastica* V 10,7; SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia ecclesiastica* I 8,7.

²⁵ Por. J. ŚLAWIK, *Czy w starożytnym Izraelu*, s. 50.

²⁶ Por. O.H. STECK – R.G. KRATZ – I. KOTTSIEPER, *Das Buch Baruch – Der Brief des Jeremia – Zusätze zu Ester und Daniel*, ATDA 5, Göttingen 1998, s. 102.

W ten sposób hagiograf potępia obserwowane kultury jako szczególnie godny pogardy rodzaj bałwochwalstwa.

W antyku ma ona niebagatelne znaczenie w polemice, w tym zwłaszcza politycznej i sądowej. Rdzeniem ich jest nie tyle prostytuowanie się lub korzystanie z usług osób uprawiających ten zawód, lecz nieumiejętność powstrzymania się od realizacji swoich popędów. Skoro zatem ktoś nie umie panować nad sobą, jakże może mieć władzę nad kimkolwiek innym, a zwłaszcza nad społecznością?

Wskazany tekst Herodota stoi u początków greckiego przekonania o tym, że wschodnie kultury są z natury rozpustne. Natomiast w świecie Republiki Rzymskiej i późniejszego *Imperium Romanum* polityczny zapal dyskutantów umożliwiał przedstawienie swoich wrogów jako mężczyzn zniewieściałych, lubujących się w niekonwencjonalnych zachowaniach seksualnych, zwłaszcza prostytucji, oraz jako takich, którzy porzucili starorzyską cnotę wstydlivości (łac. *pudicitia*) i odeszli od zwyczajów przodków. Do tych tradycji odwoływał się Cynceron w mowach przeciwko Katylinie,²⁷ w mowach przeciwko występniemu prefektowi Sycylii Werresowi,²⁸ a także w skierowanych przeciwko Markowi Antoniuszowi „Filipikach”, które to mowy kosztowały go życie.²⁹ Warto dodać, że wszystkich trzech adresatów swoich ataków Cynceron uznawał za potencjalnych tyranów i tym gorliwiej ich atakował, nie bacząc na niebezpieczeństwo. Co do Katyliny warto zauważyć, że podobny motyw pojawia się w historycznym opisie Salustiusza. Autor ten poświęca się analizom wydarzeń prowadzącym do upadku republiki i stwierdza, że chciwość pieniądza jest czymś, co najbardziej niszczy męskiego ducha.³⁰ Ponadto szereg wydarzeń

²⁷ Należy tu uwzględnić przede wszystkim opis zwolenników Katyliny, którzy dla Cyncerona byli zniewieściami. CICERO, *In Catilinam oratio secunda* 25.

²⁸ Cynceron twierdzi, że pozwolił zarządzać prostytutce Chelidonis, a ponadto lubował się w towarzystwie kobiet i sam zachowywał się po kobiecemu. CICERO, *In Verrem oratio quinta* 13.34.

²⁹ Ostrze swej inwektywy Cynceron skierował w kierunku potępienia rzekomych *libidinis flagitiosae*, które miały trawić Marka Antoniusza. Zob. np. CICERO, *In M. Antonium oratio Philippica prima* 24.

³⁰ Zob. SALLUSTIUS, *De coniuratione* 11: *Avaritia pecuniae studium habet, quam nemo sapiens concupivit: ea quasi venenis malis inbuta corpus animumque virilem effeminat, semper infinita, insatiabilis est, neque copia neque inopia minuitur.*

podczas dyktatu Sulli, jak dogadzanie ciała, przebywanie w miejscach pełnych przyjemności oraz wśród zbytekownych przedmiotów zniszczyła ducha nawet doświadczonych żołnierzy. Co do opisu samego przywódcy wybija się na czoło jego nieopanowanie w użytkowaniu dóbr materialnych³¹ oraz rozwiązłość.³² Są to typowe inwektywy polemiczne, stosowane wobec nieprzyjaciół nawet o niewątpliwej charyzmie przywódczej i osiągnięciach militarnych.

Wydaje się zatem, że List Jeremiasza posługuje się typową w ówczesnym świecie inwektywą. Był skierowany w pierwszej kolejności do diaspory mówiącej po grecku i wykształconej w tradycjach związanych z tym językiem, względnie do ludzi, którzy wyrosli w środowisku posługującym się toposami, których pierwszym świadkiem literackim jest Herodot. Jak się wydaje, to właśnie ten autor stoi u początków mitu o sakralnej prostytucji.

4. DRUGA KSIĘGA MACHABEJSKA

Trzecim i ostatnim tekstem zaczerpniętym z ksiąg deuterokanonicznych Biblii, który niektórzy badacze interpretują w kontekście prostytucji sakralnej, jest 2Mch 6,3-4. Wśród niegodziwości popełnianych w Jerozolimie za panowania Antiocha Epifanesa autor wymienił kilka szczegółowych zarzutów:

to men gar hieron asōtias kai kōmōn hypo ethnōn epeplēpounto raithymountōn meth' hetairōn kai en tois hierois peribolois gynaiaksi plēsiazontōn eti de ta mē kathēkonta endon eispherontōn.

„Świątynia była pełna rozpusty i hulankę, na których poganie zabawiali się z kurtyzanami, a wśród świętych dziedziców zbliżali się do kobiet, ponadto zaś jeszcze do wnętrza świątyni wnosili to, czego się nie godzi”.

Podsumowaniem tych nieprawości jest to, że „ołtarz został pokryty ofiarami zakazanymi przez Prawo i niegodziwymi” (2Mch 6,5). W miejsce świąt żydowskich weszły obowiązkowe święta greckie i instytucje, których obecność odczytywano jako religijne zagrożenie.

³¹ Zob. SALLUSTIUS, *De coniuratione* 5.

³² Zob. SALLUSTIUS, *De coniuratione* 15.

Tekst ten ma podobny charakter jak wskazane wyżej perykopy Listu Jeremiasza. Bezpośrednio wymienia zachowania o charakterze orgiastycznym, w których jednym z elementów było współzycie na świętym dziedzińcu. Po pierwsze interesujący nas zarzut dotyczy organizowania w świątyni uczt, na których poganie zabawiali się z wyspecjalizowanymi paniami do towarzystw, dosłownie heterami. Po drugie nie wydaje się, by chodziło tu o dziedzińce w ścisłym sensie, lecz o teren ogrodzony murem świątynnym. Ze względu na stopniowe ograniczanie dziedzińców liczba mnoga *en tois peribolois* nie jest tu ani błędem, ani nie wprowadza nieporozumień. Zarzut, że poganie „wśród świętych dziedzińców zbliżali się do kobiet”, układa się paralelnie do wcześniejszej wzmianki o heterach i ją uzupełnia. Hagiograf potępia zatem nie tyle kultu orgiastyczne, lecz to, że poganie nie panowali nad sobą ani w aspekcie umiarkowania w jedzeniu i picu (uczty), ani w aspekcie seksualnym (związki z heterami, czyli luksusowymi prostytutkami najmowanymi na czas uczt). Świątynia została zatem zdeformowana i w oczach hagiografa przybrała formę spelunki usankcjonowanej królewskim prawem.

Kontekst historyczny, w jakim się poruszamy, to wydarzenia poprzedzające wybuch powstania machabejskiego. Intrygi, kolaboracje i wszechobecna korupcja doprowadziły do oporu ze strony Żydów, który Antioch chciał przełamać usuwając podstawową jego przyczynę: motywację religijną. Zbezczerzona świątynia stała się oczywiście miejscem pogańskich obrzędów. Zauważa się, że w ten chaos społeczno-religijny o podstawie politycznej weszły jako stały element krajobrazu Dionizja.³³ Jaki jest charakter interesującego nas tekstu w świetle innych danych historycznych? W tym temacie należy zauważyć, że ma on charakter summarium, nie opisuje zatem szczegółów poszczególnych wydarzeń, lecz daje pewną panoramę religijności tamtego okresu. D. R. Schwarz przypuszcza, że chodzi tu o odbiór orgiastycznych kultów związanych z Dionizosem. Twierdzi, że być może Antioch Epifanes wprowadził ten kult, opierając się na błędnej identyfikacji Żydów z Egipcjanami, wśród których Dionizos cieszył się większym powodzeniem, zwłaszcza na dworze

³³ Por. K. PILARCZYK, *Kult Dionizosa zagrożeniem dla judaizmu w Palestynie pod rządami Seleukidów*, SJ 4 (2001) s. 45-53.

Lagidów. To poskutkowało niezrozumieniem przez niego reakcji Żydów.³⁴ Wydaje się ponadto, że interpretacja wskazanego tekstu jako perykopy mówiącej o faktycznej rozpuszczeniu uprawianej na terenie świątyni rodzi pytania o to, dlaczego żadne z innych dzieł komentujących okres poprzedzający powstanie machabejskie nie wspomina o niej.³⁵

5. TRZECIA KSIĘGA MACHABEJSKA JAKO TEKST PARALELNY

Nieco światła na ten problem może rzucić porównanie interesującej nas perykopy Drugiej Księgi Machabejskiej z fragmentem Trzeciej Księgi Machabejskiej. To ostatnie dzieło należy do Septuaginty, choć nie zostało zaliczone do ksiąg kanonicznych. Za taką uznaje ją jednak prawosławie; także wydawana pod egidą Patriarchatu Moskiewskiego Biblia w języku starocerkiewnosłowiańskim zamieszcza tę księgę, choć pod wpływem nurtów protestanckich nie uznaje jej dziś za kanoniczną. Kościół koptyjski, etiopski i ormiański³⁶ zalicza ją do kanonu.

3Mch 2,30, które wspominają o wtajemniczeniu w misteria jako formie bałwochwalstwa, opatrzonej czasem bardzo negatywnymi i emocjonalnie nacechowanymi przymiotnikami. Na mocy decyzji Ptolemeusza IV Filopatora, przystąpienie do misteriów było sposobem na uzyskanie wysokiego statusu społecznego:

hina de me tois pasin apechthomenos gainētai hypegrapsen ean de tines eks autōn proairōntai en tois kata tas teletas memyēmēnois anastrephesthai toutous isopolitas Aleksandreusin einai.

„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”.

Z okazji do awansu skorzystali niektórzy Żydzi, przez co autor oskarża ich o apostazję. Jednocześnie zaznacza z dumą, że większość pozostała

³⁴ Por. D. SCHWARTZ, *2 Maccabees*, Commentaries on early Jewish literature, Berlin 2008, s. 276-277.

³⁵ Por. J. A. GOLDSTEIN, *2 Maccabees*, AB 41A, New York 1983, s. 274-275.

³⁶ Por. *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, red. J. Szłaga, Poznań – Warszawa 1986, s. 95.

wierna Bogu nawet za cenę marginalizacji społecznej (3Mch 2,31). Obecna tu krytyka sytuacji społeczeństwa ma również charakter polityczny. Podział społeczeństwa na dwie grupy – my i oni – jest znakiem braku wewnętrznej spójności.³⁷ W hellenistycznym Egipcie nie było to szczególnie osobliwe zjawisko, zaś społeczne warstwy pochodzenia lub wykształcenia greckiego miały się znacznie lepiej niż rodowici mieszkańcy kraju i inni emigranci. Wskazany tekst polemizuje z pragnieniem religijnego zjednoczenia wszystkich mieszkańców miasta. Proces taki w świetle mentalności politeistycznej greckiej był zrozumiały, dla Żydów zaś nie do przyjęcia. Szczególną rolę w tej unifikacji odegrały wtajemniczenia. We wskazanym wyżej wersecie chodzi zapewne o kult Dionizosa, popularny na aleksandryjskim dworze Lagidów,³⁸ który to kult nazywano po prostu misteriami. Na tym tle opis Trzeciej Księgi Machabejskiej jest wyjątkowy. Po pierwsze, według większości starożytnych pisarzy Żydzi cieszyli się wolnością i szacunkiem władców,³⁹ w tym zachowali autonomię religijną.⁴⁰ Po drugie, misteria jako takie nie były obowiązkowe, lecz były jednym z dobrowolnych wariantów politeistycznej religii greckiej. Jednakże odmowa uczestnictwa w nim mogła oznaczać odmowę uczestnictwa w życiu kraju i miasta, zgodnie z dawnymi zwyczajami, co prawda zaginionego już *polis*.⁴¹ Należy zatem zauważyć polityczne i społeczne znaczenie kultu dionizyjskiego w Egipcie i jak się wydaje, skutek wpływu polityki Lagidów również w obrębie państwa Seleucydów. Sytuacje opisane w 2Mch 6,4-5 i 3Mch 3,20 przedstawiają się podobnie. Ten klimat opisów nie powinien pozostać niezauważony. Problem, jaki Dionizos przyniósł ze sobą do Jerozolimy, podobny jest do problemu diaspory egipskiej. Jednak opis w Trzeciej Księdze Machabejskiej nie jest tak pesymistyczny, jak relacja z powszechnego wręcz upadku elit żydowskich w Judei.

³⁷ Por. P. HARLAND, *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians, Associations, Judeans, and Cultural Minorities*, London – New York 2009, s. 176-178.

³⁸ Por. A. KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights*, Texte und Untersuchungen zum Antiken Judentum 7, Tübingen 1985, s. 224-225.

³⁹ Zob. FLAVIUS IOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae* XII 8.

⁴⁰ Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *In Flaccum*, 21-22; IDEM, *Quod omnis probus liber sit* 6; Dz 21,39. M. WOJCIECHOWSKI, *Apokryfy Biblii Greckiej*, RSB 8, Warszawa 2001, s. 63.

⁴¹ Zob. FLAVIUS IOSEPHUS, *Conta Apionem* II 69-72.

6. KULT DIONIZOSA A JEROZOLIMA

Wielka polityka nie jest jednak jedynym elementem, który umożliwia związać opis wydarzeń w świątyni z Dionizosem. Trudno bowiem uznać za wystarczające stwierdzenia, że Żydzi przystrojeni w bluszcz brali udział w świątynnych ofiarach ze zwierząt niekoszernych składanych za pomyślność Epifanesa (2Mch 6,7).⁴² Można zatem pytać się dalej o dane, które mogą wskazać konkretny aspekt ówczesnej religijności, przeciw któremu ostrze swej polemiki skierował autor 2Mch 6,4. Otóż, według tego wersetu w świątyni miało miejsce „rozprzężenie” (grec. *asōtia*) i bliżej niesprecyzowane „uczty” (grec. *kōmoi*). Dosłownie ostatnie słowo można przełożyć jako „hulanka” lub widzieć tu zbiorowość osób chętnych do wzięcia w niej udziału. Ponieważ dwa te terminy pozostają w paraleli, można widzieć tutaj pewne doprecyzowanie znaczeń: chodzi o hulanki związane z rozpustą. Inny jego aspekt wyłania się z zastosowania rzeczownika *kōmos*. Od dawna prowadzone badania potwierdzały rozwiązyły aspekt kultu dionizyjskiego.⁴³ Według zaś zarzutu hagiografa to właśnie *kōmos* był instytucją służącą do nieskrępowanego współżycia z heterami i innymi podobnej reputacji kobietami. Ten rodzaj aktywności znajduje się więc w obszarze zachowań opisywanych tym terminem. Jednakże kontekst kultowy nakazuje dostrzec możliwość zbadania, o jakie szczegółowe aspekty kultu dionizyjskiego chodzi. W centrum nie leży zresztą współżycie seksualne jako takie, a raczej nie tylko ono. Szal bakchiczny jest tu nader sugestywnym elementem, a dwoistość natury Dionizosa nader sugestywnym obrazem. Z jednej strony społeczne struktury *polis* i wyrosłe między innymi na jej podstawie monarchie hellenistyczne włączyły w swe oficjalne obrzędy niepokojącego i tajemniczego boga Dionizosa, który stał się dzięki temu bliski i stracił wiele

⁴² Por. K. PILARCZYK, *Kult Dionizosa*, 50-51 z podanymi tam odwołaniami, m. in. J. BRIGHT, *Historia Izraela*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1994, s. 439.

⁴³ F. NIETSCHE pisał w *Narodzinach tragedii z Ducha Muzyki* opublikowanej w 1872 r.: „Na wszystkich krańcach starego świata — by pominąć tu nowszy — od Rzymian po Babilon możemy wykazać istnienie świąt dionizyjskich, których charakter do charakteru takich świąt w Grecji ma się w najlepszym razie tak jak brodaty satyr, któremu kozioł użyczył miana i właściwości, do samego Dionizosa. Prawie wszędzie ośrodkiem tych świąt była nieokreślona rozwiązłość płciowa, której fale płynęły przez każdą rodzinę i jej szacowne zasady”.

ze swej pierwotnej dzikości. Z drugiej jednak strony zachował swą nieokiełznaną naturę, wyrażającą się w upojeniu i wynikających z tego zachowań nie do opanowania, w tym orgiastycznych obrzędów religijnych.⁴⁴ Być może wiązał się również z jakąś formą współżycia o charakterze sakralnym.⁴⁵ Święta celebrowane na cześć tego boga – jak podkreśla W. Lengauer – miały charakter dość swawolny, a złączone były z celebrowaniem „nieco rozpustnego komosu”, który z czasem miał dać początek attyckiej komedii.⁴⁶ W greckim języku biblijnym *kōmos* pojawia się jedynie sześciokrotnie, w tym dwa razy w Septuagincie jedynie w księgach powstałych po grecku i trzy w Nowym Testamencie. Księga Mądrości używa go, opisując grzeszne praktyki Kananejczyków, które stały się przyczyną wygnania ich z Ziemi Obiecanej. Św. Paweł i św. Piotr zamieszczają go przede wszystkim w katalogach grzechów. Przekazywał zawsze negatywny sens.⁴⁷ Znane z greki klasycznej pozytywne lub neutralne zabarwienie tu nie dochodzi do głosu. Język biblijny jest więc logiczną konsekwencją ewolucji, która dokonała się w samym kulcie dionizyjskim.

Należy również zauważyć, że kontekst opisu wydarzeń w świątyni jerozolimskiej jest religijny. Mówi się o zbezczeszczeniu świętych miejsc oraz czasów świętych – szabatu jako święta cyklicznego, oraz innych świąt narodowych. W ich miejsce pojawiły się Dionizja (2Mch 6,7). Czytając opis upadku świątyni w 2Mch 6,1-8, należałoby zatem zwrócić uwagę przede wszystkim na nieokiełznaną charakter mitu dionizyjskiego i wyrosłych na jego gruncie kultu i wtajemniczeń. O ile Dionizja jako takie miały charakter oficjalny, a jako ustanowione autorytetem władzy były świętem pod jej patronatem, to opisy wydarzeń w świątyni jerozolimskiej wskazują na częstsze zwyczaje, nie związane z jakąś konkretną uroczystością czy czasem świątecznym. Wydaje się więc, że mamy tu do czynienia z echem dwóch różnych wydarzeń. Oprócz oficjalnych świąt ku czci Dionizosa na intencję chwały króla można dopatrywać się opisu swobodnych obyczajowo zjawisk, które wiązały się z dionizyjskim *kōmos*. Hagiograf zamieścił je tuż przed opisem ucisku religijnego pod panowaniem Epifanesa,

⁴⁴ Por. W. LENGAUER, *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego*, Warszawa 1999, s. 96.

⁴⁵ Por. TENŻE, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 192.

⁴⁶ Por. TAMŻE, s. 191.

⁴⁷ Zob. 2Mch 6,4; Mdr 14,23; Rz 13,13; Ga 5,21; 1P 4,3.

lecz nie związał ich bezpośrednio z Dionizjami. Być może ze względu na to, że miały raczej charakter nieoficjalny. Możliwe też, że rozszerzył negatywne obserwacje wydarzeń czasu Dionizjów na inne obszary hellenistycznego kultu sprawowanego ówczesnie w świątyni jerozolimskiej. W jednym i drugim przypadku poszedł wówczas ścieżką, którą znacznie wcześniej wytyczył Herodot. Opisując odrażające w oczach Żydów i trzeźwych ludzi praktyki, zdeprecjonował kult wraz z jego tradycjami, lecz dokonał tego jako pobożny Izraelita. Bolał nie nad upadkiem człowieka, lecz nad upadkiem świątyni wydanej kultom pogan.

7. BOHATEROWIE KRYTYKI EPITOMISTY

Kolejnym elementem opisu są osoby, których postępowanie w świątyni w Jerozolimie krytykuje hagiograf. Nie nazywa ich Żydami, lecz poganami (grec. *ethnē*).⁴⁸ Trudno zweryfikować ten element, ponieważ podobnego opisu brak w innych dziełach pochodzących z tego okresu. Wspomniano już, że według 1Mch 1,41-64 w świątyni składano ofiary niekoszerne na cześć bogów pogańskich. Ponadto do wprowadzonych przez Epifanesa kultów pogańskich przystąpiło wielu Izraelitów. Tego jednak nasz epitomista nie odważył się powtórzyć, zapewne z racji ideologicznych, na co wskazuje komentarz odautorski dodany zaraz po tych opisach, aby czytelnik nie wpadł w przygnębienie poznając, ile Żydzi musieli znieść (2Mch 6,12-17).

Weryfikując zaś dane należy zauważyć, że wśród zwolenników Dionizosa znajdowali się również Żydzi, w tym wywodzący się z najwyższej elity. Arcykapłan Jazon nosił już czysto greckie imię, był założycielem gimnazjonu i efebionu w Jerozolimie (2Mch 4,9-12). Owocem wprowadzenia tych instytucji było zaniedbanie religijności. Józef Flawiusz podaje, że arcykapłana i etnarchę Judy, Hirkana II, uhonorowano złotym wieńcem podczas Dionizjów, gdy wystawiano tragedie.⁴⁹ Hellenistyczny charakter miasta i jego mieszkańców nie ulega zatem wątpliwości.

⁴⁸ Należy zaznaczyć, że w liczbie pojedynczej w interesującej nas księdze rzeczownik ten opisuje Izrael, zaś w liczbie mnogiej inne narody i ma znaczenie ambiwalentne w zależności od kontekstu.

⁴⁹ Zob. FLAVIUS IOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae* XIV 8,5. Por. K. PILARCZYK, *Kult Dionizosa*, s. 52-53.

Przyglądając się narracji 2Mch 1-6 można zauważyć, że pierwsze wzmianki o bałwochwalstwie pojawiły się właśnie w kontekście odstępstwa Jazona.⁵⁰ Pod jego wpływem kapłani zaprzestali gorliwości, a młodzież zaczęła uczęszczać do gimnazjonu i efebionu. Narrację jednak tak skonstruowano, żeby winą obciążyć elity, a zwłaszcza pełniących urząd arcykapłanów. Izrael zaś jako taki pozostaje wolny od winy, choć niektórzy z jego przedstawicieli dali się uwieść Jazonowi i jego naśladowcom.

Zauważone powyżej przykłady polemiki z przeciwnikami za pomocą argumentów o nieokiełznaniu siebie jako deprecjonujących powinny powrócić również tutaj. Nawet jeśli uwzględni się, że dla Żydów kultury związane z podejmowaniem działań o charakterze seksualnym pozostały niezrozumiałe i gorszące, to jednak nie świadczy o tym, że miały one rzeczywiście miejsce. Należy jednakże pamiętać, że Dionizos jako bóg był na indeksie w ówczesnej Republice Rzymskiej. Ze względu na jego orgiastyczną naturę zakazano obchodzenia świąt ku jego czci w trosce o morale młodzieży. W ten sposób nie chciano dopuścić do jej zdeprawowania, a zwłaszcza do obniżenia cnót uznawanych za podstawowe w rzymskim społeczeństwie. Uwzględniając zatem ambiwalentny i w gruncie rzeczy nie do okiełznania charakter kultu dionizyjskiego można przypuszczać, że również w Jerozolimie podchodzono do niego z ogromną niechęcią nie tylko z racji teologicznych. Orgiastyczny wymiar Dionizosa i jego czcicieli powiązano z pospolitymi w tym okresie przekonaniem o tym, że poganie to osoby nie umiejące nad sobą zapanować w najbardziej podstawowych aspektach. Jeśli tak, to wówczas egipcjacy adresaci Drugiej Księgi Machabejskiej mogli odczytać ten kontekst i jednocześnie zwrócić uwagę na słabości ówczesnej pogańskiej elity Aleksandrii i panującego tam dworu królewskiego. W konsekwencji wzmiankę o nieokiełznanych pod względem apetytu, w tym seksualnego, poganach należy traktować z pewną dozą rezerwy i widzieć w niej raczej ślad założeń redaktorskich niż opis wydania świątyni na pastwę jedynie nieokiełznanych nie-Izraelitów.

⁵⁰ Por. G.M. BARAN, *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Księgi Machabejskich*, *BibAn* 3[60] (2013) 2, s. 269-279.

PODSUMOWANIE

Tytułem podsumowania należy zauważyć, że w przypadku Listu Jeremiasza mowa jest o krytyce kultu babilońskiego, co jest zbieżne z danymi Herodota. Wydaje się, że w tym przypadku mamy do czynienia z toposem literackim, którego pierwszym reprezentantem jest grecki historyk. Niewygodne i nieznane kultury potraktowano jako wrogie i użyto antycznej metody agresywnej polemiki posługującej się chętnie inwektywą. W przypadku tradycji machabejskiej, wprowadzany przez Antiocha Epifanesa kult Żydzi odbierali jako grecki. Ogólny charakter tekstu wskazuje, że mamy tu do czynienia krytyką, która nie odzwierciedla biegu konkretnych wydarzeń. Jest to krytyka ujęta w dość stereotypowy obraz.

Żaden z przywołanych greckich biblijnych tekstów nie wskazuje na sakralny charakter prostytucji lub nierządu. List Jeremiasza jest raczej świadectwem recepcji dawnych tradycji greckich na dwu poziomach. Pierwszy z nich dotyczył sposobów polemiki z przeciwnikiem. Oskarżenie kogoś o nieopanie, zwłaszcza w aspekcie seksualnym, było powszechnym sposobem dyskredytacji. Stosując ten topos, hagiograf nie tylko wykazywał nieprzydatność kapłanów babilońskich do sprawowania ich urzędu, lecz poszedł o krok dalej. Objął krytyką wszystkie bóstwa, które z powodu swej martwoty nie reagują na występki, a ponadto oskarżył kapłanów o przewrotność, spowodowaną świadomością właściwego stanu religii babilońskiej. Wówczas owo nieumiarowanie staje się elementem dyskredytacji religii i jej urzędów, a następnie wyznawców, którzy poddają się takiej manipulacji.

Drugi ze sposobów polegał na wykorzystaniu motywu znanego po raz pierwszy z Herodota. Zależność lingwistyczna jest tu drugorzędna. Należy podkreślić to, że autor Listu znał tradycje klasycznej historiografii. Zależność słownikowa jest tu trudna do udowodnienia. Niemniej trzeba zwrócić uwagę na szczegółowy i niewątpliwie drugorzędny motyw sznura jako znaku prostytucji, który łączy Herodota i Biblię, a więc świadczy o zależności w szczegółowych motywach, a co najmniej o znajomości przez hagiografa tej samej tradycji, co

zawarta w „Dziejach” pisarza z Halikarnasu. Należy w związku z tym podkreślić, że nie można mówić jedynie o swobodnym wykorzystaniu miejskiej legendy. Liczba motywów wspólnych jest zbyt duża, by przyjąć, że to jedynie powtarzanie powszechnej plotki, za którą kryją się ludzie nieświadomi prawdy lub niezycliwie Babilończykom osoby. Ważny wydaje się również element estetyczny. Herodot wyraźnie określa opisywaną przez siebie praktykę jako odrażającą. Hagiograf posłużył się tym samym argumentem, dyskredytując za jego pomocą system religijny Babilończyków.

Druga Księga Machabejska prezentuje *de facto* zbezczeszczenie świątyni jerozolimskiej przez rozwiązłość i ofiary niezgodne z Prawem. Motywy obecne w tym tekście wskazują na związek z kultem bakchicznym. Hagiograf jednak o tym wprost nie wspomina, ograniczając się jedynie do wzmianki o wprowadzeniu w Jerozolimie Dionizjów jako oficjalnych świąt, zaś cześć oddana Dionizosowi stała się bilettem do kariery, podobnie jak w ptolemejskim Egipcie. Napięcie było tak wielkie, że gdy Nikanor zażądał wydania Judy Machabeusza, w przypadku odmowy groził zburzeniem świątyni i wybudowaniem nowej na cześć Dionizosa. Poczynione w świątyni zniszczenia duchowe nie zostały potępione jedynie ze względu na aspekt moralny. Zbezczeszczenie miejsca prawdziwego kultu zostało opisane słownictwem o zabarwieniu religijnym. Choć zatem hagiograf unika określenia świątyni jerozolimskiej wprost jako miejsca, gdzie jednak czczono obce bóstwo (Dionizosa), to jednak aspekty tego kultu wyraża w niektórych elementach swego opisu, jak wspomnienia o hulankach i nieokiełzanych zachowaniach wśród mimo wszystko jeszcze świętych dziedziców Bożych. Milczenie innych ksiąg na temat elementów dionizyjskich obecnych w Jerozolimie nie jest tu argumentem rozstrzygającym, choć niewątpliwie skłania do pytania o przyczyny takiego stanu rzeczy. Są to jednak zagadnienia wymagające dalszych analiz.

~

**THE *PORNEIA* AND CULT IN THE EPISTLE OF JEREMIAH AND THE SECOND BOOK OF MACCABEES
(summary)**

The Epistle of Jeremiah and Second Book of Maccabees argue the paganism of prostitution in the temple and its immorality. The traditional approaches of classical scriptures, e.g. Herodotus' *Histories*, are related to cult prostitution and polemics in religious, social and political contexts. The immorality of pagans, particularly pagan priests, are mentioned in both biblical books. The Epistle of Jeremiah condemned the profligacy in temples - the use of services of prostitutes and the robbing of the temple by the priests and their wives, just after the sexual relations were performed to honor the gods. In the Second Book of Maccabees is mentioned the licentiousness in the temple of Jerusalem in the epoch of Antiochus Epiphanes: intemperance and sexual relations in the shrine. These problems are also illustrated in the article by traditional classical data.

Słowa kluczowe: prostytucja sakralna, bałwochwalstwo, 2Mch, List Jeremiasza, Herodot, topos.

Keywords: sacred prostitution, idolatry, 2Macc., Epistle of Jeremiah, Herodotus, topos.

Bibliografia:

- STECK O.-H. – KRATZ R.G. – KOTTSIEPER I., *Das Buch Baruch – Der Brief des Jeremia – Zusätze zu Ester und Daniel*, ATDA 5, Göttingen 1998.
- PILARCZYK K., *Kult Dionizosa zagrożeniem dla judaizmu w Palestynie pod rządami Seleukidów*, SJ 4 (2001) s. 45-53.
- ASSAN-DHÔTE I. – MOATTI-FINE J., *Baruch, Lamentations, la Lettre d'Jérémie*, La Bible d'Alexandrie v. 25.2, Paris 2005.
- STARK K., „Kultprostitution” im Alten Testament? *Die Qedeschen der hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, OBO 221, Göttingen 2006.

-
- BUDIN S.L., *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge 2008.
 - SŁAWIK J., *Czy w starożytnym Izraelu istniała prostytutka sakralna? Qedešāh w Starym Testamencie*, SBO 3 (2011) s. 45-65.
 - LIPIŃSKI E., *Cult Prostitution and Passage Rites in the Biblical World*, BibAn 3[60] (2013) 1, s. 9-27.