

Relacja arcykapłan – kapłani według Drugiej Księgi Machabejskiej

Posługa arcykapłana w Świątyni Jerozolimskiej miała charakter dziedziczny. Od czasów Dawida posługę tę sprawowała rodzina Sado-ka. Działo się tak aż do dostania się Palestyny pod panowanie Seleucydów. Nastąpiły wówczas zmiany o charakterze polityczno-społecznym, w wyniku których Sadokici zostali odsunięci od posługi. Ta zaś po szeregu zawirowań dynastycznych dostała się w ręce rodu hasmonejskiego. Epokę tę opisują kanoniczne Księgi Machabejskie. Nie są one jednak dziełami historycznymi w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Przedmiotem niniejszych analiz jest Druga Księga Machabejska, która jest nasycona podejściem teologicznym z akcentami ideologicznymi. Sam autor definiuje swoje dzieło jako epitoma, czyli skrót pięciu ksiąg nieznanego nam bliżej Jazona z Cyreny. Opisał on perypetie wojen Judy Machabeusza, zamieszczając sporo szczegółowych danych na ten temat. Hagiograf ogranicza je do minimum, koncentrując się na wewnętrznym sensie historii. Badacze próbują jednak określić bliżej gatunek literacki epitomy. Pojawiają się więc próby jej definiowania jako historii patetycznej¹, historii tragicznej², etiologii święta poświęcenia świątyni³, względnie dzieła propagandowego autorstwa zwolenników kultu sprawowanego w Jerozolimie⁴. Każda z tych definicji wydaje się niewystarczająca. Trzeba bowiem zwrócić uwagę na teologiczny charakter księgi i uznać,

Ks. ŁUKASZ LASKOWSKI – prezbiter archidiecezji częstochowskiej, studiował bibliystykę i filologię klasyczną w Polsce, Izraelu i we Włoszech, absolwent KUL i rzymskiego Biblicum, doktor bibliстыki i nauk humanistycznych.

¹ Zob. CICERO, *Or. ad Brutum* 37; POLYBIUS, *Historiae* 2, 53; por. F.-M. ABEL, *Les livres des Maccabees*, EB, Paris 1949, XXXVII.

² D.R. SCHWARTZ, *2 Maccabees*, Commentaries on Early Jewish Literature, Berlin – New York 2008, 79; R. DORAN, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*, CBQMS 12, Washington D.C. 1981, 104.

³ J.W. VAN HENTEN, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees*, JSJSup 57, Leiden 1997, 57.

⁴ R. DORAN, *Temple Propaganda*.

że reprezentuje ona eklektyzm form literackich. Płyń on z tego, że sam autor – w przeciwieństwie do swoich deklaracji – nie posługiwał się jedynie dziełem Jazona z Cyreny. Miał bowiem do dyspozycji również inne dzieła, których ślady zauważa się w jego epitomie. Niemniej nie ulega wątpliwości, że przyświecał mu cel dydaktyczny. Zaprezentował więc dzieło o charakterze katechetycznym, zachęcającym do wierności Bogu i ukazującym autentyczną teologię historii. To zaś determinuje jego ujęcie niektórych problemów – nakazuje zaprezentować je w sposób oddziaływający na czytelnika w możliwie najsilniejszy i możliwy do zaakceptowania sposób.

Niniejszy artykuł ma na celu wydobycie z epitomy wskazań teologicznych związanych z posługą arcykapłana i jego relacjami z innymi kapłanami. Temat kapłanów w ogólności był już wielokrotnie analizowany, zwłaszcza w kontekście historycznych danych, zwłaszcza związanych z reformą Jazona⁵. Celem niniejszego opracowania jest wskazanie danych teologicznych, które płyną z zaproponowanej przez hagiografa kompozycji epizodów i kluczowych ich elementów. Z tego względu na pierwszy plan wybijają się analizy słownikowe i retoryczne oraz strukturalne, zamieszczając zalety metody historyczno-krytycznej na drugim miejscu. Elementem przewodnim są bowiem pojęcia arcykapłan, kapłan i kapłaństwo, oraz te passusy, które posługując się innymi pojęciami przekazują teologiczne wzorce relacji między mężczyznami z pokolenia Aarona i arcykapłanem. Tu jednak trzeba dodać, że epitoma nie porusza tematu kapłanów w ogólności. Brak w niej również posta-

⁵ Np. G.M. BARAN, *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Księgi Machabejskich*, *BibAn* 3 (2013), 261-284; S. CHANKOWSKI, *Les souverains hellénistiques et l'institution du gymnase: politiques royales et modèles culturels, l'huile et l'argent*, w: *Gymnasiarchie et évergétisme dans la Grèce hellénistique*, ed. O. Curty, Paris 2009, 95-114; L. DEQUEKER, *The City of David and the Seleucid Acra in Jerusalem*, w: *The Land of Israel: Cross-roads of Civilizations*, ed. Y. Yadin – C. Perelman – E. Lipiński, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, Louvain 1985, 193-210; R. DORAN, *Jason's Gymnasium*, w: *Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, ed. H. W. Attridge – J.J. Collins – T.H. Tobin, Lanham, MD. 1990, 99-109; J. SHAVIT, *Athens in Jerusalem. Classical Antiquity and Hellenism in the Making of the Modern Secular Jew*, London – Portland 1997; W.A. SHOTWELL, *The Problem of the Syrian Akra*, *BASOR* 176 (1964), 10-19; J. SIEVERS, *Jerusalem, The Akra, and Josephus*, w: *Josephus and the History of the Greco-Roman Period*, ed. F. Parente – J. Seviens, Amsterdam 1994, 195-208; M. STERN, *Antioch in Jerusalem: The Gymnasium, the Polis and the Rise of Menelaus*, *Zion* 57 (1991/92), 233-246; L.T. ZOLLSCHAN, *The Earliest Jewish Embassy to the Romans: 2 Macc 4:11?*, *JJS* 55 (2004), 37-44.

ci Matatiasza, ojca Judy Machabeusza, kapłana i wielkiego gorliwca o Prawo Boże z miasta Modin. Hagiograf opisuje bowiem jedynie kapłanów sprawujących posługę, a więc tych, którzy aktualnie znajdowali się w Świątyni Jerozolimskiej bądź też mieszkali w stolicy. Oczywiście nie należy wykluczać tego, że kapłani, podzieleni na różne oddziały, przybywali również z terenu Judei dla sprawowania w określonym czasie służby Bożej. Jednakże księga powstała w kontekście zmiany dynastii arcykapłańskiej. Prawowity potomek Sadokitów, Oniasz IV, założył świątynię w egipskim Leontopolis, uzasadniając to wyrocznią Iz 14, 14: „W ów dzień będzie się znajdował ołtarz Pana pośrodku kraju Egiptu, a przy jego granicy stela na cześć Pana” (BT)⁶. Odzyskanie Jerozolimy i odnowienie kultu uczyniło tę inicjatywę bezprzedmiotową, a ślady argumentacji za legalnością jedynie kultu jerozolimskiego znajdujemy również w naszej epitomie. W tej sytuacji proponowana przez hagiografa koncentracja na kapłanach przebywających w Jerozolimie jest echem dyskusji na wspomniany temat, gdyż nie musi odpowiadać na pytania o rolę kapłaństwa poza Jerozolimą. To zaś pozwala na uproszczenie narracji i uwydatnienie problemu posługi arcykapłana w relacji do innych kapłanów, co w świetle przekazu katechetycznego jest niewątpliwą zaletą.

Epitoma poprzedzona jest dwoma listami na temat pochodzenia święta Chanuka. W ścisłym sensie nie należą one do epitomy, zostały bowiem dodane jako wstęp o wybitnej wartości teologicznej. Jednakże ze względu na swój szczególny charakter literacki, jak i odmienną rolę, nie wchodzi w zakres naszych zainteresowań. Ściśle rzecz biorąc nie należą bowiem do korpusu księgi, który sam autor określa terminem epitoma, zaś jej początek wyznacza na 2 Mch 3, 1.

1. Pontyfikat Oniasza III

Pierwszym wspomnianym przez hagiografa arcykapłanem był Oniasz III, czyli Jehochanan⁷. Główną rolę w opisie jego pontyfikatu grają epitety, które hagiograf mu przydziela. Według więc 2 Mch 3, 1 to arcykapłan sprawił, że w Jerozolimie ściśle zachowywano Prawo. Stwierdza wprost, że Prawo „wspaniale zachowywano dzie-

⁶ Np. F. PARENTE., *Le temoignage de Theodore de Mopsueste sur le sort d'Onias III et la fondation du temple de Leontopolis*, REJ 154 (1995), 429-436; TENZE, *Onias III's Death and the Founding of the Temple of Leontopolis*, w: *Josephus and the History of the Greco-Roman Period*, ed. F. Parente – J. Seviens, Amsterdam 1994, 69-98.

⁷ FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* 12, 156-157.

ki pobożności Oniasza arcykapłana i nienawiści do zła”. Pobożność (*eusebeia*) jest to jedna z najbardziej pozytywnych cech wierzącego w Boga⁸. Należy ją tu rozumieć jeszcze w sensie starotestamentalnym, czyli uznania Tory za normującą regułę społeczno-polityczną. Natomiast nienawiść do zła (*misoponēria*) nie jest synonimem poprzedniego ani negatywnym przedstawieniem tych samych treści. Należy tu odwołać się do innych miejsc epitomy, w których pojawia się ten rzeczownik, względnie czasownik: *nienawidzić zła* (*misoponēreō*). Z. Abramowiczówna zamieszcza interesujące uwagi co do składni, w jakiej mogą się te terminy pojawić: *misoponēreō tini hyper tinos*; w rzeczownikowej formie *misoponēria kata tinos, epi tini* lub *pros tina*⁹. W 2 Mch 8, 4 Żydzi modlą się, by Bóg wziął ich w obronę wobec nadciągających nieprzyjaciół i okazał wobec nich, że nienawidzi zła (*misoponērēsai*). Okazuje się zatem, że może to być jeden z przymiotów Boga, opisujący Jego aktywność wobec Narodu Wybranego. Jednakże cecha ta może pojawić się również u sprawiedliwych pogan, którym droga jest naturalna sprawiedliwość. Po egzekucji świadków oskarżenia Menelaosa wobec sądu królewskiego w Tyrze hołd zabitym oddadzą ci z pogańskich mieszkańców miasta, którzy znienawidzili zło (2 Mch 4, 49). Co ciekawe, podobną cechą wyróżniał się sam Antioch IV Epifanes. Hagiograf opisując jego reakcję na wiadomość o zamordowaniu Oniasza III stwierdza, że król „serdecznie zasmucony i poruszony do żalu i łez z powodu łagodności zmarłego i wielkiej roztropności” (2 Mch 4, 37). Należy zauważyć, że w każdym ze wskazanych miejsc terminy te występują samodzielnie, to znaczy nie łączą się z żadnym dopełnieniem. Nabierają przez to wymiaru absolutnego. Podsumowując można stwierdzić, że nienawidzenie zła dla hagiografa jest jedną z najważniejszych cnót. Dotyczy tak Boga, jak i człowieka jako Jego stworzenia. Należy więc również do pojęć z zakresu antropologii teologicznej, gdyż zdaje się podkreślać jeden z aspektów człowieka jako stworzenia Bożego. Niezależnie od tego, czy wierzy on Bogu, czy jest poganinem, może partycypować w przymiocie Boga samego.

Wskazane cechy arcykapłana Oniasza zaowocowały tym, że w świętym mieście panował całkowity spokój. Można przypuszczać, że był w tym pomocny szereg sankcji, które stosowano. Niemniej jednak zakreślony obraz nic o nich nie wspomina. Dzięki temu hagiograf może

⁸ *Epistula Aristee* 2.

⁹ Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, t. 3, 158.

zasugerować, że elementem mobilizującym było osobiste świadectwo arcykapłana. Wskazane cechy nie są jedynie elementem etycznym jego posługi. Najazd Heliodora udowodnił bowiem bezwzględną skuteczność modlitwy. Dokonało się to w dwóch aktach. Pierwszy z nich to pokuta, która objęła wszystkich mieszkańców miasta. Drugi zaś – i tu istotniejszy – to wyratowanie napastnika od śmierci. Dokładnie w chwili składania ofiary za zdrowie Heliodora wysłannicy z nieba przekazali mu: „Wiele podziękowań miej dla arcykapłana Oniasza; przez niego bowiem tobie Bóg darował życie. Ty zaś, obity z niebios, zwiastuj wszystkim moc Boga” (2 Mch 3, 33-34). Osoba o tak wielkim autorytecie u Boga – sugeruje hagiograf – miała również wielki wpływ na swoich rodaków. Ten ostatni element jest widoczny w reakcji na zagrożenie ze strony Heliodora. Temat ten zawarty jest w perykopie 2 Mch 3, 13-23:

¹³ „Jednak Heliodor, ponieważ miał królewskie rozkazy, jasno rzekł, że te [skarby] muszą być zabrane. ¹⁴ Wyznaczywszy dzień wszedł, aby przygotować ich spis, a był niemały w całym mieście niepokój. ¹⁵ Kapłani zaś do ołtarza w świątecznych szatach przypadłszy sami, wołali do nieba, które ustanowiło prawo depozytu, aby je zachował nieuszczerplone dla depozytariuszów. ¹⁶ Było zaś, że spoglądającemu w oblicze arcykapłana krajało się serce, bowiem wygląd i zmienianie się cery ukazywały wewnętrzny niepokój. ¹⁷ Spadły bowiem na tego męża lęk i drżenie ciała, przez które jawny stawał się dla patrzących będący w sercu ból. ¹⁸ Jeszcze zaś z domów gromadnie wychodzono na wspólne błaganie z powodu zamiaru przeprowadzenia zhańbienia Miejsca. ¹⁹ Przepasane poniżej piersi kobiety w worach ulice zapełniły. Zamknięte zaś z dziewic jedne biegły ku bramom, inne na mury, inne wreszcie wychylały się przez okna. ²⁰ Wszystkie zaś wznosząc ręce do Nieba zanosili błaganie. ²¹ Zmiłowanie zaś brało, gdy zmieszany tłum padał na twarz, zaś arcykapłan wielce¹⁰ cierpiąc mękę czekał. ²² Oni więc błagali wszechmogącego Pana, aby depozyty zawierającym jako nienaruszone strzegł z wszelką pewnością. ²³ Heliodor zaś [swe] zamierzenie przeprowadzał”.

Perykopę wydzielić można dzięki powtórzeniu imienia Heliodora oraz wzmiance o jego misji (ww. 13-14 i 23). Wewnątrz znajdują się opisy działania kapłanów (w. 15), arcykapłana (16-17.21) i całego ludu (18), w tym kobiet (19-20). Układają się one w obraz powszechnego błagania, w którego centrum znajdują się działania mieszkańców Jeruzolimy. Włączenie w grono publicznie modlących się kobiet jest tu

¹⁰ *Megalōs*, La LXVP i 29, 19-62 mają wielką (*megalou*) mękę.

najbardziej znaczącym elementem podkreślającym rozmiar niebezpieczeństwa. Były one przepasane worami, co jest tradycyjnym motywem biblijnej pokuty (np. Jon 3, 8; Est 4,1 Jdt 4, 10-15; 1 Mch 2, 14), lecz raczej nieznanym obyczajowości greckiej¹¹. Odsłanianie piersi w kontekście ukarania winnych kobiet potwierdza 2 Mch 6, 10, zaś publiczne modlitwy znane były powszechnie w wielu kulturach¹². Nie dotyczyły to dziewic, które według tradycji miały przebywać w domach pod opieką mężczyzn¹³. Wychodziły one do bram (*pylōn*), w których nie trzeba widzieć bram miejskich, lecz wejścia do własnych domostw. Brak wzmianki o mężczyznach jest zgodny z ówczesną obyczajowością. Protestujące kobiety nie stanowiły wystarczającego zagrożenia i nie trzeba się było spodziewać interwencji zbrojnej z ich powodu. Do tych form protestu doprowadziła postawa kapłanów świątynnych. Należy zwrócić uwagę, że dla hagiografa wydarzenia w świątyni nie były tajemnicą dla mieszkańców miasta. To poczucie wspólnoty, które hagiograf zakreśla, wpisuje się w idealny obraz pontyfikatu Oniasza III. Szczególnym przejawem ówczesnej wspólnoty narodowej było współdziałanie arcykapłana jako etnarchy Żydów i kapłanów w kontekście zagrożenia. Autor wspomina o nich w pierwszej kolejności, uznając ich główną rolę w całym epizodzie. Przypadli do ołtarza (*pro tou thysiastēriou*) ubrani więc w świąteczne szaty (*en tais hieratikais stolais*) wołali do nieba (*epekalounto eis ouranon*). O jaką kultową czynność chodzi? Tekst jest tak ogólny, że trudno to określić. W ołtarzu należy widzieć ołtarz całopalenia, który jako znajdujący się na dziedzińcu, a nie w miejscu świętym, nie był związany z dobowym cyklem kultowym i gwarantował dostęp wszystkim kapłanom o dowolnej porze. Przywdzianie świątecznych, czyli kapłańskich szat podkreśla intensywność modlitwy i jej liturgiczny charakter, zapewne związany z jakimś całopaleniem. Należy tu zwrócić uwagę, że Stary Testament po raz pierwszy o szatach kapłańskich wspomina w kontekście konsekracji Aarona i jego synów (Wj 28, 2: *bigdê-qodeš, stolē hagia*). Nasz hagiograf nie zwraca uwagi na rozróżnienie strojów arcykapłana i pozostałych kapłanów, czyniąc z nich wspólnotę zjednoczoną w równej modlitwie. Jest to obraz bazujący na

¹¹ G. HERZOG-HAUSER, *Trauerkleidung*, RE II / 12 (1937), kol. 2225-2229.

¹² DIODORUS SICULUS, *Bibl.* 17, 35-36, POLYBIUS, *Hist.* 2, 56, 7; E.R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, t. 11, New York 1964, ryc. VIII fig. 335.

¹³ np. Syr 7, 24; 42, 10-12; 3 Mch 1, 8; 4 Mch 18, 7; PHILO ALEXANDRINUS, *In Flaccum* 11, 89; TENZE, *De specialibus legibus* 3, 169; A. STANDHARTINGER, *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit*, AGAJU 26; Leiden 1995, 101.

Jl 2, 17, który to prorok poleca: „Między przedsionkiem a ołtarzem niechaj płaczą kapłani, słudzy Pańscy! Niech mówią: «Przepuść, Panie, ludowi Twojemu i nie daj dziedzictwa swego na pohańbienie, aby poganie nie zapanowali nad nami. Czemuż mówić mają między narodami: Gdzież jest ich Bóg?»» (BT). Trzeba tu zauważyć, że zastosowanie tej wyroczni opiera się również na tym, że Antiochia znajdowała się na północ od Jerozolimy, więc króla Seleukosa można było utożsamić z Joelowym nieprzyjacielem z północy (Jl 2, 20)¹⁴. Ponadto szaty takie zakładano jedynie na oficjalne i szczególne okazje¹⁵. Hagiograf podkreśla zatem wyjątkowość chwili. Wołanie do nieba do opis modlitwy. Zgodnie z tradycją z szacunku do imienia Bożego stosowano szereg eufemizmów, w tym rzeczownik niebo (tak też 2 Mch 3, 39). Zachowane fragmenty Ezechiela Tragika, relatywnie współczesne naszemu hagiografowi, potwierdzają to¹⁶.

Jedyne, co wyróżnia arcykapłana, to zewnętrzne objawy jego duchowych męczarni: serce się krajało (*titrōskesthai tēn dianoian*) na jego widok, gdyż cierpiał wewnętrzne męki (2 Mch 3, 14 zawiera termin *agōnia*). Jest to dość stereotypowy opis (por. Łk 22, 44), jednakże interesujący, ponieważ nie prezentuje arcykapłana w kategoriach heroiczych¹⁷. Zwraca uwagę na oznaki Bożej bojaźni, więc na lęk (*deos*) i drżenie (*phrikasmos*) wobec zbliżającej się nieznanej interwencji (2 Mch 3, 17; por. 2 Mch 12, 22; 13, 16). W aspekcie narracyjnym trzeba zwrócić uwagę również na to, że hagiograf stara się pomijać imię Oniasza III, nazywając go jedynie tytułem arcykapłan. W ten sposób podkreśla jego godność, ale jednocześnie zwraca uwagę na wspólnotę liturgiczną, której on przewodzi. Podejmuje ona jedyną właściwą sobie rolę, czyli modlitwę w obliczu zagrożenia. Nie towarzyszą nawet Heliodorowi w inspekcji skarbcza świątynnego. Miasto reaguje inaczej, podejmując aktywne, choć pokojowe wyrażenie swojego buntu. Jego reprezentanci również biorą udział w błaganiu w świątyni, lecz opis ten znajduje się na drugim planie (2 Mch 3, 18.20). Tekst zarysowuje zatem podwójną reakcję. Po pierwsze kapłani pod przewodnictwem swojego zwierzchnika trwają w świątyni. Arcykapłan jest pierwszym z nich i to

¹⁴ J.A. GOLDSTEIN, *2 Maccabees*, Anchor Bible 41A, Garden City – New York 1983, 209; D. SCHWARTZ, *2 Maccabees*, 197.

¹⁵ 3 Mch 1, 16; FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* 11, 327. 331.

¹⁶ EUSEBIUS, *Praeparatio evangelica* 9, 29, 14.

¹⁷ Ideałem było nie zdradzać lęku przed nadchodzącym niebezpieczeństwem. Np. Mariamne szła na śmierć nie dając po sobie nic poznać (FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* 15, 236).

w nim koncentrują się wszystkie duchowe inicjatywy. O ile inni kapłani nie zdradzają wewnętrznych mąk, o tyle w Oniaszu nabierają one wymiaru fizycznego cierpienia. Można rzec, że to właśnie on staje się dla swoich współbraci inspiracją owego *bezczynnego ratowania* autorytetu świątyni, ratowania przygotowującego działanie Boga. Po drugie zaś podjęte w świątyni ofiary sprawiają szereg zmian w narracji. Pierwszy pojawił się powszechny, choć pokojowy bunt przeciw przemocy władzy. Wkrótce jednak hagiograf stwierdzi, że w błaganii owym wziął udział cały różnorodny tłum, a więc kapłani z Oniaszem III na czele oraz świeccy mieszkańcy stolicy (2 Mch 3, 20-22). W tej zmianie to postawa kapłanów, początkowo jedynie reprezentująca Izrael, stopniowo wyzwała pokutę całego ludu. Zakreślona wyżej inspirująca świętością rola arcykapłana wobec jego współbraci z rodu Aarona, a także całego społeczeństwa, ma również stronę negatywną, którą hagiograf analizuje na następnych stronicach swojej epitomy.

2. Pontyfikat Jazona

Wraz ze śmiercią Seleukosa IV Filopatora Oniasz III utracił urząd wskutek podstępnego przejścia władzy przez Jazona. Kapłan ten miał w rzeczywistości imię Jezus (Jehoszua), lecz chcąc upodobnić się do greckiego stylu życia, w tym języka, przybrał imię greckie, fonetycznie najbliższe swojemu imieniu semickiemu. Ów podstępny sposób przejścia władzy nie należy do elementów spornych w obrębie sukcesji arcykapłańskiej. Jazon był bowiem bratem Oniasza¹⁸. Zmiana na stanowisku arcykapłana wpisała się również w praktykowany w królestwie seleuckim zwyczaj wykupywania urzędów, który zastosowano również w interesującym nas przypadku pod pretekstem wstąpienia na tron nowego monarchy, Antiocha IV Epifanesa. Suma zaproponowana królowi to trzysta sześćdziesiąt talentów w srebrze, nadto innych osiemdziesiąt talentów (2 Mch 4, 8) wpłacanych zapewne corocznie, co przekraczało wartość rocznego podatku płaconego przez ziemie Palestyny¹⁹. Jazon więc przeszacował swoje możliwości i to niewątpliwie w pełni świadomie²⁰. Kolejnym elementem negocjacji był przywilej założenia w Je-

¹⁸ FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* 12, 238-239; V.A. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia, PA. 1959, 466.

¹⁹ Za Seleukosa Nikatora płacono trzysta talentów w srebrze; por. E. BICKERMAN, *Institutions des Seleucides*, Paris 1938, 106-111.

²⁰ Jest to bardzo deprymująca wzmianka, gdyż już arcykapłan Oniasz II odmówił pła-

rozolimie gimnazjonu, za co Jazon zobowiązał się uiścić kolejnych sto pięćdziesiąt talentów. Po pierwsze negocjacje na ten temat miały charakter oficjalny, gdyż hagiograf używa tu czasownika *diagraphein*, który zwykle oznacza w naszym kontekście podjęcie urzędowego, pisemnego zobowiązania. Była to jednak rzecz niezwyklej wagi, gdyż umożliwiła lokację Jerozolimy jako Antiochii, względnie Antiochii w Jerozolimie²¹. A takich inicjatyw na tym obszarze z II wieku przed Chr. nie znamy²². Ponadto – jak podkreśla hagiograf – wszystko to miało się dokonać własnym sumptem arcykapłana (*dia tēs eksousias autou*). Słownictwo (*eksousia* – władza) wskazuje jednak na to, że miał on zachować autonomię w szerokim zakresie. Te przedsięwzięcia wpisują się szereg jego hellenizujących inicjatyw²³. Gdyby doszły one do skutku, wówczas Jerozolima urosłaby do rangi największego i najbardziej znaczącego ośrodka miejskiego między Tyrem a egipską Aleksandrią. Wszystkie te inicjatywy zostały jednak przez hagiografa ocenione niezwykle krytycznie. Powodów tego należy szukać w samej strukturze religijno-społecznej zaproponowanych zmian. Szczególny nacisk należy położyć na instytucje wychowujące młode pokolenie. I tak w gimnazjonie znajdowały się bieżnie, miejsca do ćwiczenia zapasów, rzutów oszczepem i dyskiem, a także biblioteki i sale przeznaczone dla dyskusji oraz szereg pomieszczeń o charakterze zaplecza. Punktem zapalnym było to, że ćwiczone nago, a to raziło tradycyjną biblijną moralność²⁴. Ponadto zachęcało do ukrycia znaku obrzezania przez tzw. *epismasmos*, czyli operację plastyczną²⁵. Stosowanie do namaszczenia się oliwy sporządzonej przez

cenia osobistego podatku Lagidom; por. FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* 12, 158.

²¹ Zob. G.M. COHEN, *The 'Antiochenes in Jerusalem' – Again*, w: *Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. J.C. REEVES – J. KAMPEN, JSOT Supplement 184, Sheffield 1994, 243-259; F. GRYGLEWICZ, *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, PŚST 6/4, Poznań 1961, 285-286; E. NODÉ, *La crise maccabéenne. Historiographie juive et traditions bibliques*, Josèphe et son temps 6, Paris 2005, 229-230; D. R. SCHWARTZ, *Antiochus IV Epiphanes in Jerusalem*, w: *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls*, ed. D. Goodblatt – A. Pinnick – R.D. Schwartz, STDJ 37, Leiden 2001, 45-56; M. STERN, *Antioch in Jerusalem: The Gymnasium, the Polis and the Rise of Menelaus*, *Zion* 57 (1991/92), 233-246.

²² J. DELORME, *Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire romain)*, Paris 1960, 198-199.

²³ G.M. BARAN, *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Księgi Machabejskich*, *BibAn* 3 (2013), 261-284.

²⁴ Jub 3, 31 utożsamia eksponowanie nagości z bałwochwalstwem.

²⁵ 1 Mch 1, 15; FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* 12, 241; R.G. HALL, *Epispasm. Circumcision in*

pogan razilo wiernych niezgodnością z zasadami koszerności²⁶. W bibliotece i w ramach prowadzonych dyskusji stykano się z tradycją pogańską. Symbolem apostazji stało się założenie kapelusza Hermesa tzw. *petasos* (2 Mch 4, 12). To dość niepraktyczne w ćwiczeniach nakrycie głowy miało przede wszystkim charakter ceremonialny, a dla hagiografa – również symboliczny. Opisuje bowiem zachęcanie efebów do nałożenia kapelusza za pomocą gry słownej *hypotassōn hypo petason ēgagen* (*poddając pod kapelusz zjednał*). Znacząco jednak przemilcza, komu zjednał, licząc na domyślność czytelnika i znajomość tradycji, kojarzącej owo nakrycie głowy z Hermesem. Jest to także przeciwieństwo Ps 47, 4 LXX: „On nam poddaje narody i ludy rzuca pod nasze stopy”. Oto bowiem zamiast zrealizować te prorocze słowa, arcykapłan zadał im kłam poddając swoich rodaków pogańskim bóstwom²⁷.

Problem ten pogłębia lokalizacja wspomnianych budowli. Znajdowały się one, podobnie jak zasiedlony przez garnizon seleucki zamek, w bezpośredniej bliskości świątyni (2 Mch 4, 28; 5, 5)²⁸. Stworzono w ten sposób kompleks instytucji, które prowokowały środowiska ortodoksyjne samym swoim położeniem, a ponadto swoją działalnością bezcześciły sakralny charakter miasta. Należy przyjąć, że ozdabiały je również posągi bóstw opiekuńczych, co łamało tradycję Dekalogu. Należy jednak dodać, że są to argumenty, które nie robiły wrażenia na Żydach z diaspory, gdyż sąsiedztwo synagogi i greckich instytucji edukacyjnych po prostu się zdarzało²⁹.

Te perypetie znalazły swoje echo również w interesującym nas temacie relacji arcykapłana do kapłanów. Temu pierwszemu zarzuca bałwochwalstwo, co nie jest bezpodstawne, gdyż Jazon działał jako najwyższy autorytet religijny Izraela³⁰. Hagiograf zakreśla najpierw przyczyny i zakres działania arcykapłana. Hagiograf twierdzi, że działanie Jazona dotyczyło grupy określonej terminem *homophyloi* (2 Mch

Reverse, BR 52/7 (1992), 52-57.

²⁶ FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* 12, 120.

²⁷ J.A. GOLDSTEIN, *2 Maccabees*, 229.

²⁸ Np. STRABO, *Geogr.* 16, 2, 37.

²⁹ J. DELORME, *Gymnasion: Etude sur les monuments consacres a l'education en Grece (des origines a l'Empire romain)*, Paris 1960, fig. 14; A.R. SEAGER, *The Building History of the Sardis Synagogue*, „American Journal of Archaeology” 76 (1972), 425-435; J.A. GOLDSTEIN, *2 Maccabees*, 229

³⁰ E.S. GRUEN, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley – London 1998, 30.

4, 10). Zwykle widzi się tu rodaków³¹, współwyznawców³², względnie poddanych³³. Epitoma stosuje inne terminy na ich oznaczenie, więc *politēs* oraz *homoethnēs* względnie *synnenēs* (2 Mch 5, 6). Badając znaczenie terminu *homophylos* w kontekście naszej księgi należy zauważyć, że jest on zamieszczony w relacji do terminu *allophylismos* (2 Mch 4, 14), który tu występuje w znaczeniu *obce zwyczaje*. Terminologia pozostaje więc pod wpływem zamysłów retorycznych hagiografa. Ponadto słowo *phylē* używane jest w LXX na określenie jednego z dwunastu pokoleń Izraela, a ewidencja tekstów na ten temat jest obfita (np. Wj 2, 1; 24, 4). W tym kontekście owi *homophyloi* zdają się być kapłanami z racji należenia do tej samej *phylē* Aarona. Entuzjastyczne przyjęcie reform Jazona przez jego własne pokolenie zakłada, że już wcześniej kapłańska arystokracja spoglądała tęsknym okiem na wspaniałość greckich tradycji³⁴. W tej sytuacji reformy napotkały podatny grunt, a utworzenie gimnazjonu i efebionu pozwoliło na wychowywanie kolejnego pokolenia o mentalności innej niż dotychczasowa, uznawana za ortodoksyjną. By to odkreślić, hagiograf twierdzi, że Jazon *zmienił obyczaje*, co opisuje nośnymi skojarzeniowo terminami *charaktēra ... metestēse* (2 Mch 4, 10). Po pierwsze bowiem zmiana ta dokonała się bez nacisku z zewnątrz, samym przykładem arcykapłana. Jest więc kwestią ówczesnej mody. Po drugie zaś czasownik *methistēmi* w LXX opisuje zmianę rządów (np. 2 Krl 23, 33; Dn 2, 21; 1 Mch 8, 13; 11, 63), a także zmianę religii, czyli przejście na stronę bałwochwalstwa (np. 2 Krl 17, 23; Am 5, 23). Można więc stwierdzić, że według epitomy zmiana rządów zaowocowała zmianą religijną. Zaprezentowany obraz powszechnego ich odstępstwa sięga raczej po biblijną zasadę nakazującą kapłanom uznać, że to Bóg jest ich wyłącznym dziedzictwem (Pwt 10, 9; 18, 2). Taki obraz odstępstwa kapłanów jest hiperboliczny. Hagiograf przypisuje bowiem odstępstwo całemu pokoleniu, nie pamiętając nawet o tym, że nie było technicznej możliwości, by wszyscy kapłani sprawowali swoją posługę w świątyni, gdyż zbyt wielka była ich liczba. Nie przeszkadza mu to piętnować ich postępowania, zwłaszcza w perykopie 2 Mch 4, 13-16:

¹³ „Nastąpił stąd taki wybuch hellenizmu i przystąpienie do obcych obyczajów z powodu bezbożnego i nie-arcykapłana Jazona nie-

³¹ Tak Biblia Tysiąclecia.

³² Np. D.R. SCHWARTZ, *2 Maccabees.*, 220.

³³ Np. R. DORAN, *2 Maccabees.*, 94.

³⁴ M. HENGEL, *Jews, Greeks and Barbarians. Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*, Philadelphia, PA. 1980, 116.

zwykłej nieczystości,¹⁴ że nikogo gorliwego o liturgię ołtarza nie było, a kapłani lekceważąc świątynię i zaniedbując ofiary spieszyli brać udział w sprzecznych z Prawem zawodach na palestrze na znak dyskiem,¹⁵ za nic mając sobie zaszczyty ojczyste, greckie wyróżnienia za najlepsze mając.¹⁶ Z przyczyny tego ogarnęła ich trudna okoliczność, bo wykazywali gorliwość w [naśladowaniu] sposobu życia i we wszystkim chcieli się upodobnić do tych, których jako wrogów i oprawców mieli”.

Należy zauważyć, że dla hagiografa źródłem zła jest Jazon. Opisuje go szeregiem nośnych emocjonalnie i teologicznie epitetów, które orbitują wokół idei nieczystości. Składniowo jest to tekst bardzo zretoryzowany, w którym wybuch hellenizmu i przystąpienie do obcych obyczajów przypisano niezwyklej nieczystości (*hyperballousan anagneian*) Jazona jako kogoś bezbożnego (*tou asebous*) i nie-arcykapłana (*ouk archiereōs*). Zamiary Jazona względem Jerozolimy i Judei w ogóle są elementem stosunkowo dobrze poznanym. Tu należy zwrócić uwagę na literackie ujęcie oddziaływania reform arcykapłana na innych kapłanów, by zrozumieć myśl hagiografa w interesującym nas temacie. Jako pierwszy znak upadku kapłaństwa hagiograf wymienia preferowanie sportu. Jest to topos znany już z literatury sumeryjskiej³⁵, a bywał reprezentowany również w epoce bliskiej naszemu autorowi³⁶. Kapłani więc spieszyli do gimnazjonu, skoro tylko dano znak rozpoczynający zajęcia. W Jerozolimie było to najprawdopodobniej uderzenie w dysk, służący tu jako gong (2 Mch 4, 14). Jest to zestawienie o tyle interesujące, że w podobny sposób dźwiękiem zwoływano na służbę liturgiczną w świątyni (mTamid 3, 8). Uczestnictwo w sportowej rywalizacji hagiograf opisuje rzeczownikiem *chorēgia*. Pokrewny czasownik *chorēgeō* w interesującej nas księdze pojawił się w stwierdzeniu, że również król Azji, Seleukos, brał udział (*chorēgein*) w kulcie świątynnym, pokrywając koszty składanych ofiar. W 2 Mch 9, 16 hagiograf stwierdza, że chory Antioch IV Epifanes przywróci zwyczaj fundowania ofiar (*chorēgēin*), o ile zostanie uzdrowiony. Należy również zwrócić uwagę na to, że służbę kapłańską hagiograf opisał używając terminu *leitourgia* (2 Mch 4, 15). Później zaś podkreślił, że zamiast na nią, kapłani śpieszyli się do uczestnictwa w sportowej *chorēgia*. Ta gra słów (epifora) wzmacnia negatywną ocenę sytuacji. Hagiograf koncentruje się jedynie na wymiarze

³⁵ Skryba i jego zepsuty syn.

³⁶ Np. CICERO, *De oratore* 2, 5, 21.

sportowym zajęć w gimnazjone, co należy rozumieć jako *pars pro toto* bazujące na zaznaczonym wyżej stereotypie rezygnacji z obowiązków na rzecz rozrywki fizycznej. Należy tu dodać, że według tradycji arcykapłan Szymon Sprawiedliwy, ojciec Jazona, miał mówić, że istnienie świata zależy od sprawowania służby Bożej³⁷. Jeśli więc skutek reform ich brakuje, świat naraża się na niebezpieczeństwo zagłady. Oprócz duchowego odstępstwa hagiograf zaznacza również cywilizacyjny upadek kapłanów. Zamieszcza bowiem wyrażenie *za nic mając sobie zaszczyty ojczyste* (2 Mch 4, 15). Z punktu widzenia reprezentantów określonej tradycji porzucenie jej praw i zwyczajów uchodziło za rzecz godną pogardy i świadectwo niskiej moralności. Dotyczyło to tak Żydów, jak i Greków. Nie oznaczało to pogardzania zwyczajami innych narodów. Józef Flawiusz zachował interesujący list Klaudiusza do aleksandryjskich Żydów, w którym władca przestrzegał ich przed pogardą wobec obcych tradycji, jednocześnie zachęcając do wierności swoim³⁸. Jest to kolejny z aspektów upadku elit kapłańskich.

Jak to możliwe, że w ciągu tak krótkiego czasu nastąpił upadek pokolenia Aarona? Autor epitomy nie analizuje dogłębnie tego problemu. Co więcej, w aspekcie historycznym prezentuje go dość płytko. Trudno bowiem uznać, że wszyscy kapłani zaprzestali udziału w kulcie. Komponuje swoje dzieło tak, by jedynie zasugerować czytelnikowi tę powszechność. Widzi jednak jasną zależność między inicjatywą arcykapłana a postępowaniem jego współplemieńców. Oto bowiem gimnazjon i efebion zdają się znajdować na drodze kapłanów do świątyni. Kuszeni atrakcyjnością sportowych zajęć zdają się w ostatnim momencie rezygnować ze świętych obowiązków. Nie dbają zatem nawet o zastępstwo przy świętych ołtarzach. Inni czekający na swoją zaszczytną kolejność kapłani z pewnością rozwiązaliby ten problem. Tu jednak nic takiego nie następuje. Pociągnięci przykładem arcykapłana nie zwracają już uwagi na święte powinności, gdyż na miejsce pobożności i dokładnego

³⁷ mAbot 1, 2. Polski przekład proponuje: *Szymon Sprawiedliwy był jednym z ostatnich członków Wielkiego Zgromadzenia. On to zwykł mówić: Na trzech rzeczach stoi świat: na Torze, na pracy i dobroczynności (gmjlh) (Sentencje Ojców. Pirke Awot, tłum. M. Friedman, Kraków 2015, 11)*. Nie uwzględnia on wieloznaczności terminu *praca* (‘abôdâ), który ze względu na swój źródłosłów (‘bd) w hebrajskim języku pobiblijnym może oznaczać również służbę Bożą. Trudno uznać, że w zestawieniu z Torą i dobroczynnością oznaczałby czynność o charakterze li tylko powszednim. Por. J.A. GOLDSTEIN, 2 *Maccabees*, 231.

³⁸ FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* 19, 290.

zachowywania Prawa, o które dbał Oniasz III, weszła pogarda dla tych instytucji. Po raz kolejny, tym razem w kontekście negatywnym, hagiograf podkreśla jedność całego pokolenia kapłańskiego. Tak w dobrym, jak i złym, zależą oni od duchowości swojej głowy, arcykapłana Świątyni Jerozolimskiej.

3. Pontyfikat Menelaosa

Jazon został usunięty podstępem przez Menelaosa. Ten arcykapłan stał się jednym z najkrytyczniej ocenianych przez naszego hagiografa. Przyglądając się jego relacji do kapłanów należy zauważyć, że trudno wydzielić jeden określony tekst poruszający ten problem. Epitoma zamieszcza bowiem sporo materiału na temat arcykapłana, a pomimo krytycznego ujęcia ujmuje go jednak dość ambiwalentnie. O pozytywnym wymiarze tej postaci świadczy list Antiocha do Żydów, na mocy którego posyła Menelaosa dla uspokojenia sytuacji w Judei (2 Mch 11, 29.32). Nie ma wątpliwości, że chodzi o arcykapłana z Jerozolimy, który przyczynił się walcie do zawarcia pokoju z monarchą. Tymczasem pozostałe teksty epitomy potępiają arcykapłana jako jednostkę przენiewierczą. Przypisuje mu się szereg win. Pierwsza z nich to zainspirowanie morderstwa na Oniaszu III (2 Mch 4, 34-35) i wysłannikach starszyny żydowskiej, którzy mieli świadczyć przeciwko arcykapłanowi przed królewskim sądem (2 Mch 4, 45-48). Liczniejsze były jednak przykłady win kultowych. 2 Mch 4, 32 stwierdza ich początek:

„Menelaos zaś, pojąwszy, że nadeszła stosowna pora, pewne złote naczynia świątyni przywłaszczył sobie wręczył je Andronikowi, a inne zdarzało się, że sprzedał w Tyrze i w okolicznych miastach”.

To wydarzenie jest przykładem złodziejstwa dokonanego w majestacie urzędu. Ma ono jednak istotną paralelę biblijną. Otóż król Ezechiasz opłacił się królowi asyryjskiemu Sennacherybowi funduszami zabranymi ze skarbca świątynnego, a ponadto zerwał okucia bram Świątyni Jerozolimskiej (2 Krn 18, 15-16). Jeśli Menelaos zinterpretował swój urząd etnarchy w kategoriach królewskich i odniósł się do czasów Ezechiasza, to wówczas z jego perspektywy wydanie Andronikowi świątynnych funduszy nie rodziło konfliktów sumienia. Inaczej widzi tę rzecz hagiograf. Przytoczony wyżej werset rozpoczyna gra słów (paronomazja) *nomisas ... nosphisamenos (pojąwszy ... złupiwszy)*. Wspomina dość ogólnie o naczyniach ze złota (*chrysōmata*), które arcykapłan

miał zwyczaj sprzedawać przez dłuższy czas, co tekst podkreśla (konstrukcja eliptyczna *zdarzało się, że sprzedał – etynchanen peprakōs*). Na tym etapie hagiograf nie pogłębia swojej krytyki działań arcykapłana, nazywając je kategoriami świeckimi. Sytuacja zmienia się w kontekście działalności Lizymacha.

³⁹ „Po dokonaniu licznych świętokradztw w mieście przez Lizymacha za wiedzą Menelaosa i gdy wiedza ta wydostała się na zewnątrz został zebrany tłum przeciw Lizymachowi³⁹, lecz wiele złotych przedmiotów było już roztrwonionych. ⁴⁰ Gdy rzesze⁴⁰ powstały i szalały gniewem, Lizymach uzbrowszy niemal trzy tysiące rozpoczął nieprawą agresję pod dowództwem niejakiego Auranosa [który był] posunięty w latach i nie mniej w głupocie⁴¹. ⁴¹ Widząc zaś atak Lizymacha, jedni chwycili kamienie, inni zaś grube kije, niektórzy zaś czerpiąc z leżącego prochu jeden przez drugiego rzucali na tych, którzy byli wokół Lizymacha. ⁴² Z tej przyczyny wielu z nich poranili, innych zaś położyli, a wielu do ucieczki zmusili, natomiast samego świętokradcę koło skarbcza zlikwidowali. ⁴³ Z tych przyczyn zaczęło się dochodzenie przeciwko Menelaosowi”.

Tym razem hagiograf nie ma wątpliwości, że w Świątyni Jerozolimskiej dokonały się świętokradztwa, które nazywa terminem *hierosylēma*. Ze względów słowotwórczych trzeba podkreślić, że nie chodzi o proces, lecz o efekt rabunkowych praktyk, na co wskazuje końcówka słowotwórcza *–ma*. Po drugie, należy zauważyć grę słów z grecką nazwą Jerozolimy (*Hierosolyma*). Tych skojarzeń hagiograf wprost nie wyraża, posługując się nazwą *miasto* na określenie stolicy. Być może jest to echo antyżydowskich plotek, które krążyły po Egipcie, a które wyprowadzały nazwę Jerozolimy od świętokradztwa⁴². Lizymach miał działać *za wiedzą Menelaosa* (*meta tēs tou Menelaou gnōmēs*), które to wyrażenie podkreśla aktywną rolę arcykapłana w całym procederze (por. np. 2 Mch 11, 37; 14, 20). Spowodowane tym niepokoje społeczne rozpoczęły się wówczas, gdy wieści dotarły na zewnątrz (*eksō*), czyli na prowincję, choć tego hagiograf nie precyzuje. To, na co należy zwrócić uwagę, to brak reakcji ludności stolicy na działalność arcykapłana. Nie podejmuje jej nikt z kręgu dworskiego, a dotychczas Seleucydzi byli

³⁹ L' 311 La Syr Arm mają *tyranowi*, V ma *Lizymachowi tyranowi* (*tyrannou*).

⁴⁰ *Tōn ochlōn*, 311 uzgadnia z kontekstem księgi *rzesza tłum* (*to plēthos tou ochlou*) tworząc zbędny pleonazm.

⁴¹ *Anoian*, niektórzy minuskuły mają *myśli* (*dianoia*).

⁴² FLAVIUS IOSEPHUS, *Contra Ap.* 1, 249.

prezentowani w barwach pozytywnych. Winę za ich błędy hagiograf złożył na barki złych doradców i urzędników. O ile jest to zrozumiałe, gdyż Menelaos miał wielu przyjaciół wśród dworzan, to kilku słów komentarza wymaga brak reakcji ze strony personelu świątynnego, tak świeckiego, jak i kapłanów. Otóż ludność (*plēthos*, który należy rozumieć w pozytywnym sensie⁴³) wyraziła swoje niezadowolenie dopiero wówczas, gdy sprawa stała się na tyle głośna, że wieść o niej obiegła tereny poza Jerozolimą. Należy zwrócić uwagę, że zakreślony obraz protestów jest bardzo stonowany. Nie znajdziemy zatem opisów zamieszek ani gwałtownych żądań. Przeciwko demonstrantom skierowano trzy tysiące żołnierzy. Były to oddziały złożone zapewne z jerozolimskich Antiocheńczyków, gdyż arystokracja przeciętnej polis liczyła w owym czasie około trzech tysięcy obywateli⁴⁴. Dowództwo nad nimi objął Lizymach, brat Menelaosa i jego zastępca na urzędzie arcykapłańskim (2 Mch 4, 29). Ludność walczyła z nimi tym, co miała pod ręką: kamieniami i kijami. Oprócz tego rzucali czymś, co hagiograf nazywa *spodos*. W grece terminem tym opisywano również popiół, szczególnie gorący, pył, proch, w tym prochy zmarłych, a ponadto kurz. W owym popiele śmierć znalazł później sam Menelaos według zwyczajów stosowanych w Berei (2 Mch 13, 5.8). Według zaś innych tekstów, spoza naszej epitomy, był to proch służący do posypywania głów na znak pokuty (np. 1 Mch 3, 47; 4, 39). D. Schwartz wysunął tezę, że chodzi tu o popiół z ofiar (Kpł 1, 16; Lb 19, 9)⁴⁵. Należałoby zatem uznać, że zamieszki miały miejsce na terenie Świątyni Jerozolimskiej. Do atakowania wojsk Lizymacha służyłoby zatem drewno stosowane do składania ofiar, zaś wspomniany *spodos* to popiół ze spalonych żertw ofiarnych.

Tekst nie wspomina o jakichkolwiek działaniach kapłanów wobec przestępstw Menelaosa i urzędników działających z jego przyzwoleniem. By zanalizować ten problem należy najpierw zwrócić uwagę na to, że walka o nietykalność Świątyni Jerozolimskiej przypomina opisaną w epitomie walkę kapłanów o skarby świątyni Nanai (2 Mch 1, 13-16). To właśnie oni wzięli sprawy w swoje ręce i zabiwszy króla przegnali jego wojsko. Drugi z opisów walk o świątynię dotyczy napadu Antiocha IV Epifanesa na świątynię w Persepolis. Tam z kolei tłumy od

⁴³ P. JOÜON, *OXAIOΣ au sens de 'peuple, population' dans le grec du Nouveau Testament et dans la Lettre d'Aristée*, RSR 27 (1937), 618-619.

⁴⁴ V.A. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization*, 162.

⁴⁵ D.R. SCHWARTZ, *2 Maccabees*, 241.

razu chwyciły za broń i zmusiły wojsko seleuckie do odstąpienia (2 Mch 9, 1-2). W opisie działań Lizymacha hagiograf zakreśla obraz bardziej ponury. Kapłanów nie ma w ogóle, zaś ludność miasta działa z opóźnieniem. Nie jest to obraz społeczeństwa heroicznego. Mamy raczej do czynienia ze społeczeństwem przeciętnym, które wymagało poruszenia ze strony ludzi mniej obytych ze świętością, by zauważyć nadużycia popełniane w imię sprawowanej władzy i dawnych precedensów. Bezczynność kapłanów na tym tle może być owocem przyjętego założenia, którego kształt poprzednio został zakreślony, a mianowicie że ich postawa jest ściśle związana z osobistymi duchowymi walorami arcykapłana. W przypadku zaś Menelaosa ten stan hagiograf zdiagnozował jako fatalny. Pewne niejasności w tym temacie prezentuje najazd wygnanego Jazona na Jerozolimę. Próbę odzyskania urzędu arcykapłańskiego podjął on na skutek fałszywej pogłoski o śmierci Antiocha IV Epifanesa. Napadł on wówczas na miasto z siłami w liczbie około tysiąca ludzi. W samym mieście miał zapewne wielu zwolenników⁴⁶, gdyż Menelaos musiał szukać schronienia w cytadeli (2 Mch 5, 5). Wojska Jazona, choć trzykrotnie mniejsze od oddziałów Lizymacha, były dobrze wyszkolone. Rekrutowały się zapewne z wykształconych w gimnazjonie i efebionie młodych przedstawicieli arystokracji Antiochii w Jerozolimie, którzy musieli szukać schronienia przed Menelaosem na wygnaniu. Tam też pozostały w gotowości, skoro udało się tak szybko skompletować spory oddział i skutecznie oblegać stolicę. Jeśli zaś do grona jego zwolenników należała – jak stwierdzono wcześniej – przede wszystkim elita jerozolimska, to wśród niej musiała być również spora grupa kapłanów. Przemilczenie jej w epizodach związanych z pontyfikatem Menelaosa nie jest sugestią ich włączenia się w działania większej grupy złożonej z przedstawicieli innych pokoleń i rodów.

4. Kapłani a Juda Machabeusz

Smutny okres rządów Menelaosa, według interesującego nas hagiografa, zakończył się w momencie odzyskania świątyni i reorganizacji ortodoksyjnego kultu przez powstańców machabejskich. Ten okres przerywa epizod przejścia podstępem godności arcykapłańskiej przez Alkimosą, jednak nie leży on w centrum zainteresowania hagiografa. Sam Juda Machabeusz należał do pokolenia kapłańskiego. Jego rodzi-

⁴⁶ FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* 12, 239-241.

na zamieszkiwała leżące nieopodal Jerozolimy Modin (hbr. *môdî'in*, gr. *Modein*) i początkowo nie brała udziału z żadnych formach protestu. Biblia wspomina jedynie o tym, że gorzko płakali i pokutowali na wiadomości o dokonujących się świętokradztwach (1 Mch 2, 1-14). Ten element należy jednak łączyć z literacką idealizacją obrazu rodziny przyszłych władców i arcykapłanów. Ich protoplasta, stary już kapłan Matatiasz, poderwał się do walki dopiero wówczas, gdy niebezpieczeństwo bałwochwalstwa dotknęło go osobiście (1 Mch 2, 15-27; por. 2 Mch 6, 1-9). Nasza epitoma modyfikuje tę historię. Jako protagonistę walk o oczyszczenie Świątyni Jerozolimskiej i całej Judei wymienia jedynie Judę Machabeusza, resztę jego rodziny pomijając milczeniem, względnie uznając za osoby działające na dalszym planie. To zaś owocuje koncentracją narracji wokół jednej osoby. W interesującym nas zakresie należy zwrócić uwagę na dwa teksty. Pierwszy z nich jest centralnym motywem epitomy, gdyż opisuje cel powstania machabejskiego, czyli odnowienie kultu. Ważna jest zwłaszcza wstępna uwaga zawarta w wersetach 2 Mch 10, 1-4:

¹ „Machabeusz zaś i ci, którzy z nim [byli], ponieważ Pan im przewodził, zdobyli świątynię i miasto, ² ołtarze wokół rynku ustanowione przez cudzoziemców wraz z sanktuariami zniszczyli. ³ I oczyściwszy świątynię sporządzili inny ołtarz, a skrzesawszy kamienie i wzięwszy z nich ogień złożyli ofiarę po upływie dwuletniego czasu, sporządzili również kadzenie i lampy, i chleby pokładne”.

Od momentu wystąpienia Judy Machabeusza zmienia się prezentacja analizowanego zagadnienia. Po pierwsze hagiograf prezentuje go w barwach monarszych. Poświęcenie świątyni miało miejsce do tej pory dwukrotnie. Pierwszy raz dokonał tego król Salomon. Drugi zaś raz poświęcenie miało miejsce z inicjatywy Zorobabela, z rodu Dawida, oraz arcykapłana Jozuego, należącego do rodziny Sadoka (1 Krn 6, 15), i zostało wsparte wyroczniami Zachariasza i Aggeusza. Hagiograf wraca do obu poświęceń, każąc jednak widzieć jako autorów drugiego z nich Nehemiasza i arcykapłana Jonatana (2 Mch 1, 21-36). Ten ostatni wypowiedział modlitwę poświęcenia, a cały lud ją powtarzał. Rolą kapłanów było zapalenie świec i złożenie ofiary. Listy wprowadzające narrację epitomy prezentują odnowienie kultu za Judy Machabeusza na wzór drugiego poświęcenia. Liczne odniesienia do epoki Nehemiasza jako jednostki najbardziej znaczącej są podstawą. Na jej tle pojawiają się aluzje do Salomona, lecz nie grają one roli pierwszoplanowej. Po drugie na Judzie Machabe-

uszu zaczyna spoczywać autorytet arcykapłański, i to niezależnie od tego, w jaki sposób aktualnie będą tę władzę sprawować inni; zaś sam Juda oficjalnie obejmie ten urząd po Alkimosie⁴⁷. Ogólny charakter tekstu podkreśla szczególną rolę samego Judy i jego otoczenia jako protagonistów wydarzeń. W porównaniu z prezentacją poświęcenia drugiej Świątyni Jerozolimskiej pełni on rolę arcykapłańską, zaś jego towarzysze ukazani są jako towarzyszący mu kapłani. Po pierwsze jest to ślad uczestnictwa w powstaniu całej rodziny kapłańskiej Machabeuszów. Jej autorytet, niewyraźny tu wprost, kryje się w opisowym określeniu *ci, którzy z nim byli (hoi syn autōi)*. Ogólność tego określenia nie upoważnia jednak do zbyt daleko idących wniosków, zwykle bowiem opisuje wojsko dowodzone przez Judę (np. 2 Mch 10, 19; 13, 14; 14, 13; 15, 8). Tu jednak podejmuje ono działanie właściwe kapłanom. Po drugie hagiograf kreśli obraz Judy jako nowego Salomona, dzięki czemu odnowiony przezeń kult jest równie ważny, jak istniejący w epoce królewskiej. Jest to argument istotny dla ówczesnej atmosfery polemicznej w kontekście zaistnienia żydowskich kultów ofiarniczych w Egipcie. Uzasadnia ponadto przejęcie władzy politycznej przez pokolenie kapłańskie, które dotąd nie dzierżyło tronu, lecz posługiwało ołtarzowi.

Tę ambiwalentną rolę Judy Machabeusza jako wodza politycznego o arcykapłańskich aspiracjach podkreśla również krótka wzmianka o decyzjach podjętych wobec zwycięstwa nad Nikanorem. Hagiograf opisuje zwięźle rolę kapłanów w obliczu pokonania tego wodza, podsumowując ją w jednym tylko wersecie 2 Mch 15, 31:

„Znalazszy się tam, zwołał swoich współrodaków, i postawiwszy kapłanów przy ołtarzu, posłał po tych, którzy byli w zamku”.

Decyzją naczelnego wodza kapłani pozostali więc wokół ołtarza, przewodząc dziękczynieniu za zwycięstwo. Należy tu zauważyć, że Juda Machabeusz zwołał swoich współrodaków (*homoethneis*), w których należy widzieć Żydów zamieszkujących Jerozolimę i zdolnych do szybkiej odpowiedzi na wezwanie. Oddziały zgromadzone w zamku leżącym nieopodal świątyni⁴⁸ zostały wezwane przez posłańców. Co robił

⁴⁷ FLAVIUS IOSEPHUS, *Ant.* 12, 414.419.434. Należy jednak pamiętać, że sam historyk jest tu niekonsekwentny, bowiem nie zamieszcza Judy w katalogu arcykapłanów w ostatniej księdze swego dzieła.

⁴⁸ Według 1 Mch 1, 33-38 zamek ten znajdował się na południe od świątyni: „Miasto Dawidowe otoczyli wysokim i mocnym murem i obronnymi wieżami, tak że stało się ono dla nich warownią. Tam osadzili grzeszny naród, ludzi wiarołomnych, a ci się tam obwarowali. I nagromadzili sobie broni i żywności, i złożyli tam łupy zdobyte

w tym czasie sam Juda? Hagiograf ogranicza się jedynie do stwierdzenia faktu zwołania zgromadzenia i wydania zarządzeń co do roli kapłanów. Nim przybył na zgromadzenie pokazał głowę i rękę Nikanora, oraz dokonał na nim symbolicznej zemsty (2 Mch 15, 32-33), jako władca polityczny na wzór dawnych monarchów wydał zarządzenie wszystkim pokoleniom, w tym kapłanom. Zgromadzenie to, choć wydaje się mieć jedynie charakter stwierdzenia pokonania wroga, jest w rzeczywistości zgromadzeniem kultowym, które zwołano w celu dziękczynienia Bogu za odniesione zwycięstwo (2 Mch 15, 34).

By zrozumieć wspomnianą wyżej rolę Judy Machabeusza wobec kapłanów należy wrócić do epizodu związanego z Alkimosem. Był on arcykapłanem z woli Demetriusza I Sotera, w którego łaski wkupił się wykorzystując zmianę na tronie i wchodząc w konflikt z Judą Machabeuszem⁴⁹. Według paralelnej wersji 1 Mch 7, 21-23 Alkimos miał sporo zwolenników w samej Jerozolimie, zaś z powodu sprzeciwu Machabeuszów wystarał się u króla o uznanie Judy wrogiem państwowym i wysłanie przeciwko niemu Nikanora (zob. też 2 Mch 14, 27). Interesujący nas hagiograf nie wdaje się w szczegóły historyczne, kreśląc obraz wydarzeń z punktu widzenia teologii i ideologii hasmonejskiej. Samym zaś Alkimosem interesuje się niewiele. Na tym tle trzeba zauważyć, że losy Alkimosy nie są na tyle interesujące, by poświęcić im większy *passus* tekstu⁵⁰. Należy raczej zwrócić uwagę na to, że epizod ten ma miejsce po oczyszczeniu świątyni przez Judę Machabeusza. W oczach interesującego nas hagiografa kapłani nie są posłuszni wysłannikowi królewskiemu. W perykopie 2 Mch 14, 31-36 czytamy bowiem dwukrotnie o ich postawie wobec żądań Nikanora, działającego przecież z mandatu Demetriusza i w porozumieniu z arcykapłanem Alkimosem.

w Jerozolimie, i stali się groźną matnią. Zamek stał się dla świątyni zasadzką i złośliwym przeciwnikiem Izraela - bez przerwy. Wokoło świątyni wylali krew niewinną i samą świątynię zbezczeszcili. To przez nich puciekali mieszkańcy Jeruzalem i stało się ono siedzibą cudzoziemców, dla własnych obywateli stało się obcym miastem i własne dzieci musiały je opuścić". Zob. też FLAVIUS IOSEPHUS, *Bell.* 6, 354; 1 Mch 7, 32; 14, 36. Badania archeologiczne ostatnich lat identyfikują jego pozostałości na południowy zachód od Ofelu, nieopodal współczesnego parkingu.

⁴⁹ Zgodnie z ówczesnym zwyczajem w chwili zmiany władcy można było wykupić urzędy od niego zależne. Zwyczaj ten zastosował już Jazon, Alkimos go kontynuuje.

⁵⁰ Inaczej widzi to np. 2 Mch 9, 54-56 ujmując śmierć Alkimosy w kategoriach opisów losu bluźniących przeciwko bóstwu. Dowiadujemy się zatem, że za próbą zburzenia muru wewnętrznego dziedzińca świątyni został porażony paraliżem i skończył w boleściach. Zob. też podobny opis zgodny Antiocha IV Epifanesa w 2 Mch 9.

³¹ „Tamten zaś, poznawszy, że szlachetnie przez tego męża został rozegrany, pojawił się w największej i świętej świątyni, gdy kapłani ustanowione ofiary składali, polecił zdradzać tego męża. ³² A gdy oni pod przysięgami zaświadczeni, że nie wiedzą, gdzie teraz jest poszukiwany, ³³ wyciągnąwszy prawicę w kierunku przybytku tak przysięgł: «Jeśli nie wydacie mi skutego Judy, to właśnie Boże sanktuarium z ziemią zrównam i ołtarz rozwalę, a świątynię Dionizosowi wspaniałą wystawię». ³⁴ Powiedziawszy to odszedł. Kapłani zaś podnosząc ręce ku niebu prosili nieustannego Obrońcę narodu naszego tak mówiąc: ³⁵ «Ty, Panie nic nie potrzebującym będąc, upodobawszy sobie, żeby przybytek Twego zamieszkiwania między nami istniał, ³⁶ teraz więc, Święty, wszelkiej świętości Panie, ustrzeż na wieki jako nietknięty tenże dopiero co oczyszczony dom»”.

Kilka elementów jest tu szczególnie ważnych w interesującym nas aspekcie. Dwukrotne nazwanie Judy terminem *mąż* (*anēr*) podkreśla jego walory wodzowskie. Zawsze działa on szlachetnie (*gennaiōs*), nie stosując właściwych Alkimosowi i Nikanorowi nieuczciwości i podstępów. W tym aspekcie Juda jest równy męczennikom (2 Mch 6, 28; 7, 5.11), reprezentuje jednocześnie wszystkie zalety swego wojska (2 Mch 8, 16; 13, 14).

Kapłani świątynni zostali poddani pokusie, którą hagiograf określa czasownikiem *wydawać, zdradzać* (*paradidonai*)⁵¹. Jednakże tekst ten można odczytać w świetle Nowego Testamentu, który tego czasownika używa opisując zdradę Judasza. Jeśli tak, to Nikanor żądałby odstąpienia od ustalonej już uprzednio relacji między kapłanami a Judą. Trudno coś autorytatywnie określić na temat charakteru tej relacji. Sami bowiem kapłani pod przysięgą (*horkōn*) zaświadczeni, że nie wiedzą nic o aktualnym miejscu pobytu Judy (2 Mch 15, 32). Wydaje się jednak, że kompozycja tekstu ma za cel zasugerowanie pełnej lojalności kapłanów jerozolimskich wobec niego. Jeśli tak, to wówczas tekst ujmuje sytuację z punktu widzenia późniejszych czasów, w których Hasmonejczycy faktycznie pełnili już godność zarówno królewską, jak i arcykapłańską. Ten aspekt wskazuje również koncentracja elementów związanych z kultem. Świątynię Jerozolimską opisują trzy terminy: *przybytek* (*neōs*), *sanktuarium* (*sēkos*) i *ołtarz* (*thysiasthērion*). O los tych instytucji troszczyli się kapłani, bojąc się groźby przekształcenia dopiero co odzyskanej

⁵¹ Wg D.R. Schwartza (2 *Maccabees*, 484) jest to aluzja do działania Opatrzności Bożej; zob. też 2 Mch 1, 17.

świątyni w przybytek (*hieron*) Dionizosa (2 Mch 14, 33). Kapłani znają jedynie modlitwę jako obronę. Jej intencją jest zachowanie stanu zaistniałego na mocy działania Judy Machabeusza (2 Mch 15, 36). Wprowadzające prośbę wyrażenie *teraz więc* (*kai nyn*, por. np. 2 Mch 1, 6; 15, 23; Lb 14, 17 LXX; Neh 9, 32 LXX; 1 Krn 17, 23 LXX; 3 Mch 6, 9; Dz 4, 29), choć w Biblii dość stereotypowe, wyraża nadzieję na szybką interwencję Boga. Ma więc wydźwięk ściśle teologiczny. Dzięki tej modlitwie świętość (*hagiasmos*) miejsca, czyli stan niezbezczeszczenia (*amiantos*) uzyskany *dopiero co* (por. też 2 Mch 13, 11), zostanie zachowana. Należy tu podkreślić również to, że modlitwa kapłanów (2 Mch 14, 35-36) czerpie z tradycji o Salomonie jako budowniczym pierwszej świątyni (1 Krl 8, 27; 2 Krn 2, 5). Nie można więc przeceniać aluzji do Salomona w opisach Judy Machabeusza i stwierdzić, że są one śladem interpretacji jego postaci li tylko w kategoriach królewskich. Hagiograf bowiem nie wahał się sięgnąć po tradycję o Salomonie komponując modlitwę kapłanów. Należy zwrócić uwagę na jej jednoczący charakter. Stała się ona wspólnym elementem działania tak kapłanów jerozolimskich, jak i samego Judy.

Zakończenie: Stereotypowość ujęć hagiografa

Prezentacja relacji między arcykapłanem a kapłanami w interesującej nas księdze nie jest tematem centralnym. W związku z tym nie został on szczegółowo opisany, zaś przez związek z opowiadaną historią wymaga większej uwagi, by odczytać myśl hagiografa. W tym aspekcie widoczne są dwa ułatwienia. Niewątpliwa koncentracja na temacie świątyni sprawia, że elementy kultowe znajdują się na pierwszym planie. Jednocześnie mogą przysłańać właściwą interpretację miejsc, które traktują na interesujący nas temat. Nie należy więc przeceniać tych miejsc, w których hagiograf sięga po tradycję związaną ze Salomonem i widzieć w niej element determinujący Judę jako nowego monarchę, zaś kapłanów ustawiający w roli jego poddanych. Sytuacja wydaje się głębsza. Wskazano bowiem, że sprawiedliwość arcykapłana Oniasza III znalazła swoje echo w gorliwości jego współplemieńców. Lekceważący stosunek do kapłańskich obowiązków w okresie panowania Jazona i upadek duchowości kapłanów za pontyfikatów Jazona i Menelaosa jest wypadkową ich stanu duchowego. Specjalną rolę odegrał Juda Machabeusz. Choć oficjalnie nie nazwano go arcykapłanem, ani nawet nie

poświęcono mu wystarczającej uwagi w aspekcie jego pochodzenia z rodziny kapłańskiej, to jednak wraz z jego wystąpieniem kapłani odzyskali pierwotną gorliwość. Ten idealizujący obraz podkreśla wewnętrzny duchowy związek zachodzący pośród kapłanów. Innymi słowy dla hagiografa duchowość zwykłego kapłana jest ściśle uzależniona od postawy arcykapłana. Wydaje się, że jednocześnie znajduje się ona na nieco niższym poziomie. I tak szczególna pobożność Oniasza III wyraża się również zewnątrz. Trwając na modlitwie wraz ze swoimi współbraćmi jedynie on przejawia zewnętrzne ślady wewnętrznych udręk. Podobnie Jazon – umożliwiając odstępstwo – stał się sprawcą zaniedbań u szeregowych sług ołtarza. Hagiograf nie podaje jednak przykładów lekceważenia kultu przez samego arcykapłana. To jego współplemieńcy cechowali się brakiem czasu na nakazaną Prawem liturgię, co hagiograf wprost im zarzuca. Dalszy rozpad duchowości dotknął zwłaszcza młodzież, co jest świadectwem przemyślanej polityki hellenizacyjnej. Sytuację zmieniła działalność Judy Machabeusza. Został on zaprezentowany w barwach Salomona, lecz są one na tyle ogólne i jednocześnie wspólne wielu sługom świątynnym, że stanowią jedynie tło szczegółowych elementów relacji między arcykapłanem a jego współbraćmi. Zmiana ta przywróciła duchowość kapłanów. Nie zmieniła jej również intryga Alkimosy i jego krótkie sprawowanie urzędu arcykapłańskiego.

Zauważona i opisana zależność jest przykładem teologicznego ujęcia bazującego na faktografii. Została ona jednak tak przekształcona w przekazie, że hagiograf pominał szereg indywidualnych reakcji na kryzysowe sytuacje. Zaprezentował zatem rodzaj schematycznego ujęcia, które wpisuje się w cechy właściwe historii patetycznej, skoncentrowanej na świątyni i Przymierzu z Bogiem oraz na pochodzeniu święta Chanuka. Jest to przykład dojrzałej refleksji teologicznej, podkreślającej istotne znaczenie duchowości arcykapłana dla jego współbraci w kapłaństwie. Na mocy tego najwyższy przełożony staje się nie tylko sprawnym administratorem kultu, lecz rzeczywistym ich przełożonym. Oddziałując własnym przykładem pociąga innych do Boga, czego zewnętrznym znakiem jest liturgiczna gorliwość. Należy tu zauważyć, że dla hagiografa objawia się ona przede wszystkim w obliczu zagrożenia, choć – jak świadczą rządy Oniasza III – nie jest to wyłączny kontekst tych opisów.

W całym Piśmie Świętym tradycja zaprezentowana w interesującej nas epitomie jest jasnym zaprezentowaniem duchowego oddziaływania

arcykapłana na innych kapłanów. Jest to w najgłębszym sensie działalność pasterska, której pierwszymi adresatami są właśnie kapłani, czy to pozostający w najbliższym otoczeniu arcykapłana, czy też mieszkający poza stolicą. Wynika z tego odpowiedzialność arcykapłana za własną duchowość. Równocześnie dla hagiografa stan kapłanów jest probie-rzem duchowości arcykapłana. Te ogólne ujęcia są jednym z przedstawień powołania arcykapłana, który dla Żydów żyjących w epoce machabejskiej przestał być jedynie sprawnym funkcjonariuszem świątyni, a stał się katalizatorem duchowości świątynnych sług.

Archpriest – Priests Relation according to The Second Book of Maccabees Summary

The article shows the problem of Archpriest – priests relation in The Second Book of Maccabees. A hagiographer shows it in quite stereotypical way. If archpriest is just (Onias III), priests are eager. If he is sluggish or follows Hellenism (Iason, Manelaus), priests abandon their cultural duties. In this background Judah Maccabee seems to be a prince and priest who by achieving the power brings the original spiritual good of priests. For the hagiographer the office of archpriest shows not only cultural authority but pastoral one and his particular role is to take special care of priests.

Słowa kluczowe: 2 Mch, arcykapłan, kapłani, Oniasz III, Jazon, Menelaos, Alkimos, Juda Machabeusz.

Keywords: 2 Mch, archpriest, priests, Onias II, Iason, Manelaus, Alcimus, Judah Maccabee.

Bibliografia

Źródła

- Cicero, *Oratio ad Brutum*.
Polybius, *Historiae*.
Flavius Iosephus, *Ant.*

Plavius Iosephus, *Contra Apionem*.
Epistula Aristee 2.
Diodorus Siculus.
Strabo.
Philo Alexandrinus, *In Flaccum*.
Philo Alexandrinus, *De specialibus legibus*.
Cicero, *De oratore*.
Eusebius, *Praeparatio evangelica* 9, 29, 14.
Sentencje Ojców. Pirke Awot, tłum. M. Friedman, Kraków 2015.

Opracowania

- Abel F.-M., *Les livres des Maccabees*, EB, Paris 1949.
Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 1-4, Warszawa 1958.
BARAN G.M., *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, *BibAn* 3 (2013), 261-284.
Bickerman E., *Institutions des Seleucides*, Paris 1938.
Chankowski S., *Les souverains hellénistiques et l'institution du gymnase: politiques royales et modèles culturels, l'huile et l'argent*, w: *Gymnasiarchie et évergétisme dans la Grèce hellénistique*, ed. O. Curty, Paris 2009, 95-114.
Cohen G.M., *The 'Antiochenes in Jerusalem' – Again*, w: *Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. Reeves J.C. – Kampen J., *JSOT Supplement* 184, Sheffield 1994, 243-259.
Delorme J., *Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce (des origines à l'Empire romain)*, Paris 1960.
Delorme J., *Gymnasion: Etude sur les monuments consacres a l'education en Grece (des origines a l'Empire romain)*, Paris 1960.
Dequeker L., *The City of David and the Seleucid Acra in Jerusalem*, w: *The Land of Israel: Cross-roads of Civilizations*, ed. Y. Yadin – C. Perelman – E. Lipiński, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, Louvain 1985, 193-210.
Doran R., *Jason's Gymnasion*, w: *Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, ed. H. W. Attridge – J. J. Collins – T. H. Tobin, Lanham, MD. 1990, 99-109.
Doran R., *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees*, *CBQMS* 12, Washington D.C. 1981.
Goldstein J.A., *2 Maccabees*, Anchor Bible 41A, Garden City – New York 1983.
Goodenough E.R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, t. 11, New York 1964
Gruen E.S., *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley – London 1998.
Gryglewicz F., *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, *PŚST* 6/4, Poznań 1961.
Hall R.G., *Epispasm. Circumcision in Reverse*, *BR* 52/7 (1992), 52-57.
Hengel M., *Jews, Greeks and Barbarians. Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period*, Philadelphia, PA. 1980.
Herzog-Hauser G., *Trauerkleidung*, *RE* II / 12 (1937), kol. 2225-2229.

- Joüon P., *OXΛΙΟΣ au sens de 'peuple, population' dans le grec du Nouveau Testament et dans la Lettre d'Aristée*, RSR 27 (1937), 618-619.
- Nodet E., *La crise maccabéenne. Historiographie juive et traditions bibliques*, Josèphe et son temps 6, Paris 2005.
- Parente F., *Le temoignage de Theodore de Mopsueste sur le sort d'Onias III et la fondation du temple de Leontopolis*, REJ 154 (1995), 429-436.
- Parente F., *Onias III's Death and the Founding of the Temple of Leontopolis*, w: *Josephus and the History of the Greco-Roman Period*, ed. F. Parente – J. Seviens, Amsterdam 1994, 69-98.
- Schwartz D.R., *Antiochus IV Epiphanes in Jerusalem*, w: *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls*, ed. D. Goodblatt – A. Pinnick – R.D. Schwartz, STDJ 37, Leiden 2001, 45-56.
- Schwartz R.D., *2 Maccabees*, Commentaries on Early Jewish Literature, Berlin – New York 2008.
- Seager A.R., *The Building History of the Sardis Synagogue*, „American Journal of Archaeology” 76 (1972), 425-435.
- Shavit J., *Athens in Jerusalem. Classical Antiquity and Hellenism in the Making of the Modern Secular Jew*, London – Portland 1997.
- Shotwell W.A., *The Problem of the Syrian Akra*, BASOR 176 (1964), 10-19.
- Sievers J., *Jerusalem, The Akra, and Josephus*, w: *Josephus and the History of the Greco-Roman Period*, ed. F. Parente – J. Seviens, Amsterdam 1994, 195-208.
- Standhartinger A., *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit*, AGAJU 26, Leiden 1995.
- Stern M., *Antioch in Jerusalem: The Gymnasium, the Polis and the Rise of Menelaus*, Zion 57 (1991/92), 233-246.
- Tcherikover V.A., *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1959.
- Van Henten J.W., *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees*, JSJSup 57, Leiden 1997.
- Zollschan L.T., *The Earliest Jewish Embassy to the Romans: 2 Macc 4:11?*, JJS 55 (2004), 37-44.