

## Troska Boga o świątynię a stan wiary wspólnoty według Drugiej Księgi Machabejskiej

Upadek świątyni jerozolimskiej w czasach Seleucydów był wstrząsem o naturze przede wszystkim teologicznej. Miał on jednak ważną paralełę w postaci zdobycia Jerozolimy i zniszczenia jej wraz ze świątynią przez Nabuchodonozora II w okresie neobabilońskim (586 rok przed Chrystusem). Jednakże powtórne zaprzestanie kultu świątynnego nie stało się szokiem tak ogromnym, jak można by oczekiwać. Wszak z zachowanych wskazówek w obrębie samej tradycji machabejskiej wnioskujemy, że spalono jedynie jedną z bram (2 Mch 1, 8). To jednostkowe wydarzenie zostało poddane interpretacji rozszerzającej. Czytamy zatem również o zniszczeniu bram świątyni (2 Mch 8, 33), co jest hiperbolą. W pełni wiarygodne są wzmianki o jej rededekacji Zeusowi (2 Mch 6, 2-5), a wreszcie o całkowitym jej opuszczeniu (1 Mch 1, 39; 4, 38). Liczne paralele intencjonalnie wskazują czytelnikowi pewną ścieżkę interpretacyjną: oto Antioch IV Epifanes i jego poplecznicy wraz z kapłanami Jazonem i Menelaosem dokonali zbezczeszczenia, które da się porównać jedynie z najazdem Babilończyków. W ten sposób tworzy się pewna starotestamentalna „typologia”, w ramach której wydarzenia okresu hellenistycznego znalazły swoją reinterpretację dzięki zestawieniu z tak zwaną historią deuteronomistyczną i na dalszym planie z dziełem kronikarskim.

Przedmiotem naszego zainteresowania są passusy Drugiej Księgi Machabejskiej, które ukazują zbieżność stanu duchowego Izraela jako wspólnoty wybranej przez Boga i ustrukturyzowanej w teokratyczną wspólnotę oraz losu świątyni. Ze względu na to, że sam autor określił ją jako skrót z pięciu ksiąg niejakiego Jazona z Cyreny (2 Mch 2, 23-32),

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

można uznać, że została ona tak opracowana, by zaprezentować pewien spójny i jednocześnie zwięzły system teologiczny.

Do tego zadania posłuży nam przede wszystkim klasyczne podejście egzegetyczne, funkcjonujące w ramach metody historyczno-krytycznej. Jest ono bazą pozwalającą dostrzec i docenić tło powstania świętego tekstu. Istotniejsze jednak od rekonstrukcji wydarzeń historycznych będzie kanoniczne ujęcie treści epitomy i jej przesłania. Tak więc poddane analizie słownikowej, jak i kontekstualnej passusy interesującej nas księgi pozwalają zauważyć i docenić źródła i kontekst, w których jej tekst może być widziany jako echo recepcji tradycji deuteronomistycznej. W jej obrębie szczególną rolę pełni nauka o grzechu (hamartiologia), która twórcy naszej epitomy odgrywa szczególną rolę. To ona wydaje się języczkiem u wagi, dzięki któremu w pełni ukazuje się związek między stanem duchowym Narodu Wybranego a świątynią jako miejscem przebywania Boga pośród niego.

## 1. Arcykapłan i lud wobec ataku Heliodora

Początkowa sekcja narracyjna Drugiej Księgi Machabejskiej związana jest z opisem idealistycznego stanu duchowo-politycznego. Dokonuje się ona najpierw w formie prezentacji arcykapłana Oniasza III, ówczesnie sprawującego najwyższy w Izraelu urząd tak religijny, jak i polityczny (był etnarchą Żydów)<sup>1</sup>. Autor wylicza pozytywne cechy arcykapłana zaraz na początku opowiadania: Oniasz był pobożny i nienawidził złego (2 Mch 3, 1). Przypisuje się tu arcykapłanowi dwie cechy, które wymagają szerszego komentarza. Pierwsza z nich to *pobożność* (*eusebeia*), która oznacza ukierunkowanie się ku Bogu. Podkreśla zatem aspekt wertykalny duchowości Oniasza. Druga zaś to *nienawiść do złego* (*misoponēria*, hapax Biblii greckiej), która jest wieloznaczna. Z jednej strony w tym, co złe, można widzieć złość ludzką, z drugiej zaś rzeczywistość teoretyczną, tak działanie jakichś duchowych sił negatywnych, jak i efekt ich wpływu na człowieka i społeczeństwo. Na tę drugą możliwość wskazuje przede wszystkim jednorazowe użycie terminu *zły* (*ponēros*) w epitomie, co zachodzi jedynie w kontekście identyfikacji panowania Seleucydów jako *złego czasu* (2 Mch 1, 5). Ponadto postawa arcykapłana owocowała dwojako. Najpierw rodziła w jego

<sup>1</sup> Na temat etnarchy zwięźle zob. np. V.A. TCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1959, 302.

rodakach szczególną gorliwość w zachowywaniu Prawa Bożego, które tu należy utożsamiać z przykazaniami Tory, a po wtóre pobożne podejście pogan, wśród których wyróżniali się królowie pokrywający koszty składanych w świątyni okolicznościowych ofiar (2 Mch 3, 1-2). Niejako zapowiadając właściwą akcję epitomy (jako element proleptyczny), hagiograf podkreśla całkowity spokój panujący w stolicy w tych sielskich czasach (2 Mch 3, 1).

Nienawiść do zła przejawiała się również w obronie prawa o depozycie świątynnym. Arcykapłan uznał pragnienie przejęcia skarbcza za rzecz niesłychaną, co trzeba interpretować tak w świetle prawa żydowskiego, jak i zwyczajów pogańskich<sup>2</sup>. Obie tradycje odrzucały taką możliwość, uznając ją za znak barbarzyństwa. Z tego powodu próbowano różnorodnych sztuczek, by obejść tę tradycję i nie ściągnąć na siebie odium złoczyńcy i świętokradcy (zob. 2 Mch 1, 14). Zachowanie króla, jak i jego ministra Heliodora<sup>3</sup> odbiegało więc od wszelakich ówczesnych standardów. Oniasz III zaś przeciwnie – jawi się jako człowiek cywilizowany i wzór tak dla Żydów, jak i dla pogan<sup>4</sup>.

Należy podkreślić, że epitoma nic nie wspomina o aktywnej obronie praw świątyni. Działanie ludzi ogranicza się jedynie do aspektów pietystycznych. Tak więc arcykapłan i inni kapłani w szatach właściwych swym stanowiskom przystąpili do modlitwy w świątyni, przy czym wybijającą się postacią był właśnie Oniasz III<sup>5</sup>. Jego śladem poszli zwykli ludzie. Place więc zapełniły się modlącymi się, a kobiety przepasane w worach na znak pokuty wyległy na ulice. Również dziewczęta niezamężne poszły ich śladem, nie bacząc na dawne zwyczaje i własną reputację, która nakazywała im przebywać w domu (2 Mch 3, 18-22)<sup>6</sup>.

Uwydatnione wyżej elementy podkreślają najpierw wspólnotę Izraela jako ludu zjednoczonego wspólnym pragnieniem ochrony świątyni.

<sup>2</sup> Na temat prawa o depozycie zob. J.A. GOLDSTEIN, *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41A, Garden City – New York 1983, 207-210; R.D. SCHWARTZ, *2 Maccabees*, Berlin – New York 2008, 194-196.

<sup>3</sup> Na temat historyczności ministra Heliodora i jego działalności na dworze Seleukosa IV Filopatora zachowała się inskrypcja. Zob. H.M. COTTON – M. WORRLE, *Seleukos IV to Heliodoros: A New Dossier of Royal Correspondence from Israel*, ZPE 159 (2007), 191-205.

<sup>4</sup> Ten jednoczący i stanowiący podstawę do dialogu element cywilizacji jest godny podkreślenia; pojawia się bowiem w wielu perykropach epitomy.

<sup>5</sup> Ł. LASKOWSKI, *Relacja arcykapłan – kapłani według Drugiej Księgi Machabejskiej*, VeC 6 (2016), 13-38.

<sup>6</sup> G.M. BARAN, *Kobiety w kulturze i religii społeczności żydowskiej w świetle Księgi Machabejskich*, „Studia Elckie” 16/3 (2014), 419-456.

Szczególne uwypuklenie postaci arcykapłana czyni z niego duchowego przewodnika tejże wspólnoty, ale również podkreśla jego wpływ na duchowość współplemieńców. Wyzwała ponadto jeden z ciekawszych elementów historii, który został ujęty w formę opisu działania bóstwa wobec bluźnierców. Hagiograf nie ma bowiem wątpliwości, że to modlitwa arcykapłana sprowadziła na Heliodora specyficzny rodzaj kary prowadzącej do niebezpieczeństwa utraty życia i w konsekwencji do specyficznego nawrócenia

## 2. Przyczyny kary Heliodora

Wymiar grzechu Heliodora dotyczył bezpośrednio świętości sanktuarium jerozolimskiego. Opisana kara przybliży się więc do dawnych toposów literackich, które w dawnej grece nazywa się opisami o upadku *theomachoi*, czyli jednostek, które walczą lub walczyły z bóstwem<sup>7</sup>. Jest to tradycja wspólna tak greckim pismom biblijnym (zob. zwłaszcza 2 Mch 9, 9 i Dz 12, 23), jak i pismom wywodzącym się ze środowiska pogańskiego. Medyczny opis nie ma tu nic wspólnego z relacją na temat autentycznych objawów chorobowych, gdyż poruszamy się w obszarze historiograficznych parenez i teologicznych diagnoz, co zresztą wiadomo już od dawna<sup>8</sup>.

W przypadku Heliodora podstawą kary jest diagnoza, którą stawia hagiograf. Opisując wodza syryjskiego, przypisuje mu cechy, które umożliwiają stwierdzenie, że Heliodor jest *theomachos*. Co ważne, nie czyni tego wprost, lecz dzięki niektórym elementom opisu jego działania. Pierwszym z nich jest złamanie prawa o depozycie, drugim zaś wejście do świątyni poganina ze strażą (na obszar, na którym znajdował się skarbiec)<sup>9</sup>. Arogancję tego zachowania podkreśla stwierdzenie autora, że ludzie ci *odważyli się* na takie postępowanie (2 Mch 3, 24: *pantas tous katalolmēsantas synelthein*).

<sup>7</sup> W. NESTLE, *Legenden vom Tod der Gottesverächter*, „Archiv für Religionswissenschaft” 33 (1936), 246-269.

<sup>8</sup> R. VON HARNACK, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, Texte und Untersuchungen, Leipzig 1892, 59.

<sup>9</sup> Prawdopodobnie skarbiec ówczesnie znajdował się na terenie dziedzina kobiet lub między dziedzińcem kobiet a dziedzińcem Izraela, co czyniło z niego instytucję w miarę dostępną dla Izraelitów, lecz już nie dla pogan. Z Nowego Testamentu wiemy, że w jego okolicach nauczał Jezus (J 8, 20). S. MĘDAŁA, *Ewangelia według świętego Jana*, rozdziały 1 – 12, NKB NT IV część 1, Częstochowa 2010, 683.

Kara dla winowajców była nierównomiernie rozdzielona. O ile towarzysze Heliodora jedynie padli na ziemię zupełnie bezsilni, to jego samego ubiczowały nadprzyrodzone postacie, ostatecznie sprowadzając na niego ciemności (2 Mch 3, 24-27). Elementy te dają się wpisać w kontekst tradycyjnych kar wymierzanych właśnie jednostkom walczącym z bóstwem<sup>10</sup>. Tu trzeba jednak zauważyć, że zostały one wyzwolone nie bezpośrednią interwencją bóstwa, lecz modlitwami głównie arcykapłana, a na dalszym planie także ludu. Ustąpiły zaś na skutek złożenia ofiary przez Oniasza III. W tym przypadku hagiograf dokonuje pewnej modyfikacji tradycji o *theomachoi*. Na pierwszym planie śmiertelna choroba Heliodora potwierdziła świętość sanktuarium. Natomiast na drugim planie znalazło się przekonanie, że zarówno jego choroba, jak i uzdrowienie świadczą o duchowej sile arcykapłana Oniasza III oraz całego Izraela.

Tu trzeba pamiętać, że w odautorskiej wstępnej uwadze hagiograf stwierdza, że jego dzieło będzie zawierać opisy objawień (*epifaneia*: 2 Mch 2, 21). Pierwszy z nich to właśnie upadek Heliodora. Autor zaznacza, że opowiada o objawieniu (*epifaneia megalē*: 2 Mch 3, 24). Znaczenie tego terminu jest tu na tyle ogólne, a pozycja tak emfaticzna, że nie powinno się ograniczać jego sensu jedynie do pojawienia się w przybytku jerozolimskim wysłanników z nieba<sup>11</sup>. Nie dokonuje się to więc jedynie dzięki objawieniu się niebiańskich istot. Cała sytuacja nosi takie znamiona i wymaga, by również chorobę agresora interpretować w takich właśnie kontekstach. Podstawą tego opisu jest więc przekonanie, że Bóg podejmuje aktywność wobec swego sanktuarium. Dzieje się to w związku z podjęciem modlitw przez arcykapłana, inne sługi świątyni i cały lud. Ten element wyzwala pierwszą w narracji epitomy epifanię, czyli upadek Heliodora.

Sam minister królewski został przedstawiony jako świadom przyczyn własnej sytuacji. Wyznać miał bowiem przed królem, że jeśli

<sup>10</sup> Ł. LASKOWSKI, *Kłęska Heliodora według 2 Mch a przybytek Miki w interpretacji Pseudo-Filona*, „Biblical Annals” 1 (2011), 131-141.

<sup>11</sup> Tak zdaje się sugerować tytuł przyznany Bogu: *Pan duchów i wszelkiej potęgi* (2 Mch 3, 24). Trzeba jednak pamiętać, że choroba Heliodora nie da się zinterpretować w kategoriach naturalnych ani nawet jako szok wywołany poczuciem świętości miejsca, choć takie próby wyjaśnienia jego zachowania zna historia egzegezy. W centrum leży bowiem teologia, która nie pozwala na dostrzeżenie w tekście innych przyczyn dolegliwości syryjskiego ministra poza jego bezbożnością. Zjawienie się istot z nieba i choroba stają się więc jednym wydarzeniem.

ten miał jakiegoś wroga, powinien posłać go do Jerozolimy, by wrócił chory i obity przez nadprzyrodzone istoty (2 Mch 3, 38-39)<sup>12</sup>. Uznał zatem działanie bóstwa w Jerozolimie, choć nie sposób mówić tu o nawróceniu. Były to raczej uznanie i szacunek dla świątyni Żydów, które w politeistycznej mentalności nie wiązały się ze zmianą religii. Było jedynie przyjęciem, że jakaś nadprzyrodzona siła obejmuje swoją obroną również świątynię Boga Żydów. Przedmiotem interwencji Jego sług był również sam minister Heliodor.

W przypadku Heliodora dostrzegamy zatem wpływ pobożności arcykapłana na lud i na świątynię. Jej zwierzchnik bezpośrednio skłania Boga do obrony swego przybytku. Lud zaś, duchowo zainspirowany swoim arcykapłanem, staje z nim do walki o świętość miejsca. I zwycięża jedynie dzięki sile modlitwy.

### 3. Upadek pobożności i jego związek z losem świątyni

Początkiem pożałowania godnych konsekwencji konfliktu między Oniaszem III a niejakim Szymonem była sprzeczka o nadzór nad świątynnym targowiskiem. Bieg historii czasów machabejskich ukazał również to, że los świątyni był zmienny. Szczególną rolę w procesie upadku duchowości odegrali arcykapłani Jazon i Menelaos, a później także Alkimos (2 Mch 14), pozostający na uboczu narracji związanej ze świątynią i przez to niewchodzący w zakres postaci nas interesujących. Dwaj pierwsi do znaczenia i urzędu arcykapłańskiego doszli za pomocą przekupstwa. Złamali w ten sposób tradycyjną sukcesję w obrębie rodu sadokidzkiego. Co więcej, sami opłaciwszy się królowi syryjskiemu, złamali zasadę, że arcykapłan jerozolimski nie płaci nawet osobistych podatków<sup>13</sup>. Wskutek działalności najpierw tych arcykapłanów, przede wszystkim zaś Menelaosa, a później samego króla Antiocha IV Epifanesa, została ona rededykowana i stała się sanktuarium Zeusa Olimpijskiego.

Działalność Jazona i Menelaosa jest przedmiotem wielu analiz naukowych o nieraz różnych wynikach. Szczegółowy ich przegląd wydaje

<sup>12</sup> Jest to tekst w gruncie rzeczy dość ironiczny. Ówczesny król syryjski, Seleukos IV Filopator, według relacji Polibiusza, miał zginąć właśnie z ręki Heliodora. W tym świetle cała misja tego ministra i jego wypowiedź wobec króla zdaje się odsłaniać prawdę historyczną: Heliodor był rzeczywistym wrogiem królewskim i w związku z tym udzielił władcy słusznej rady. Zob. APPIANUS, *Historia Romana* 45.

<sup>13</sup> FLAVIUS IOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae* 12, 158, w: FLAVII IOSEPHI, *Opera omnia*, ed. I. Bekker – S.A. Naber, I-IV, BSGRT, Lipsiae 1888-1896.

się tu rzeczą wtórną, a przez to niekonieczną. Trzeba jednak zwrócić uwagę na dwa aspekty ich prezentacji przez hagiografa oraz inicjatywy opisanych w interesującej nas księdze, które to aspekty wiążą się z postaciami tych dwóch arcykapłanów – odstępców w kontekście ich relacji ze świątynią.

Hellenizująca działalność arcykapłana Jazona polegała na ustanowieniu instytucji greckich w obrębie samej Jerozolimy<sup>14</sup>. Była to jego własna inicjatywa, sfinansowana z jego osobistych środków (2 Mch 4, 9). Spośród wszystkich negatywnych tego skutków na pierwszy plan musi się wysunąć efekt tych działań, pozostający w związku ze świątynią. Po pierwsze więc zapanowała moda na zwyczaje greckie. Z paraleli w Pierwszej Księdze Machabejskiej wiemy, że pozbywano się znaku obrzezania za pomocą zabiegu chirurgicznego zwanego *epispasmos* (1 Mch 1, 15)<sup>15</sup>. Z teologicznego punktu widzenia chodziło nie tylko o dorównanie estetyce greckiej, która uznawała posiadanie długiego napletka za najwłaściwszą normę estetyczną, lecz również wykluczenie z szeregu przynależących do przymierza.

Nasza epitoma podkreśla, że najlepsi spośród młodzieży męskiej zostali skłonieni do włożenia kapelusza zwanego z grecka *petasos*, powinno się interpretować w barwach symbolicznych. To tesalskie z pochodzenia nakrycie głowy wiązano z Hermesem. Włożenie go na głowę hagiograf ujmuje w grę słów *hypotassōn hypo petason* (2 Mch 4, 12). W ten sposób sugeruje, że ów kapelusz *petasos* jest elementem wskazującym na poddanie (*hypotassein*) tychże młodych ludzi jakiejś tu nieokreślonej rzeczywistości, którą kontekstualnie identyfikuje się z bałwochwalstwem.

Mamy więc do czynienia z subtelną sugestią przenoszącą zainteresowanie czytelnika na poziom kultowy, gdyż wyznawcy innych religii byli pozbawieni przywileju wchodzenia na wewnętrzne dziedzińce świątyni jerozolimskiej. W obrębie świątyni jerozolimskiej brak bowiem miejsca dla tych, którzy odstępili od przymierza. Mogą co najwyżej ustawić się na dziedzińcu pogan!

Bardzo interesujący obraz upadku kultu świątynnego kreśli niewielka wzmianka o tym, że kapłani nie wykazywali już gorliwości w służ-

<sup>14</sup> G.M. BARAN, *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, „Biblical Annals” 3 (2013), 261-284.

<sup>15</sup> R.G. HALL, *Epispasm. Circumcision in Reverse*, BR 52/7 (1992), 52-57; J. NAWROT, *Pierwsza Księga Machabejska*, rozdziały 1, 1 – 6, 16, NKB ST XIV część 1, Częstochowa 2016, 313-314.

bie ołtarza, lecz na znak rozpoczynający ćwiczenia i zawody sportowe zjawiali się w gimnazjonie (2 Mch 4, 14). Po pierwsze hagiograf wspomina o odstąpieniu kapłanów od liturgii ofiar związanych z ołtarzem w ogólnym rozumieniu (gr. *thysiasterion*), co obejmuje wielość obrzędów. Gorliwość (wyrażona gr. przymiotnikiem *prothymos*) w Starym Testamencie greckim pojawia się jedynie pięciokrotnie. W księgach historycznych Biblii greckiej trzykrotnie oznacza zaangażowanie w liturgię świątynną (1 Krn 28, 21 LXX; 2 Krn 29, 31 LXX; 2 Mch 4, 14), zaś raz jeden w naszej epitomie również zapal wojenny (2 Mch 15, 9; por. Syr 45, 23; zob. też 1 Mch 1, 13). W tradycji kronikarskiej opisuje postawy poszczególnych grup kapłanów i lewitów (1 Krn 28, 21 LXX; por. 1 Krn 29, 6 LXX), a następnie całego ludu (2 Krn 29, 31 LXX; por. 1 Krn 29, 9). Nie ulega więc wątpliwości, że to rzadkie słowo skupia na sobie uwagę i jednocześnie ukierunkowuje czytelnika obeznanego z greckim tekstem biblijnym na sprawy bezpośrednio związane z kultem.

Po drugie zaś dokonywało się to nie z jakichś szczególnych okazji, lecz na sam znak dyskiem, którego użycie w tym przypadku przypomina gong. Uderzenie w dysk przyciągało kapłanów na palestrę rozumianą tu jako miejsce ćwiczeń sportowych. Zakreślony obraz podkreśla nie tyle premedytację uczestników tych imprez, lecz doraźność ich decyzji. Oto bowiem niejako przypadkowo, idąc do sprawowania służby Bożej, skręcają oni w kierunku gimnazjonu, słysząc głos gongu<sup>16</sup>. Uwaga hagiografa dotyczy zatem nie tylko zdecydowanej progreckiej postawy arcykapłana, lecz również podkreśla słabość duchową tak młodzieży z najlepszych jerozolimskich rodów, jak i samych potomków Aarona.

Jest to jednak obraz zbyt jednostronny. Należy bowiem uwzględnić również to, że w tej sytuacji niektórzy potrafili dość zręcznie balansować między zachowaniem dotychczasowych tradycji religijnych i pragnieniem zmian związanych z nadejściem nowych czasów oraz możliwościami, które dawały elementy zaczerpnięte z tradycji greckiej. Czytamy bowiem, że wysłannicy z nowej polis w Jerozolimie zabrali ze sobą na igrzyska w Tyrze (2 Mch 4, 18-20) trzysta srebrnych drachm. Zgodnie ze zwyczajem składano się na ofiarę dla Heraklesa, co jednocześnie było rodzajem wpisowego. Zhellenizowani Żydzi z Jerozolimy

<sup>16</sup> Było to technicznie możliwe, gdyż hellenistyczne instytucje znajdowały się niedaleko świątyni, co potwierdzają ostatnie wykopaliska w Jerozolimie. Zob. też R. DORAN, *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 MA 1990, 99-109.



uznali to jednak za niedopuszczalne i sumę tę przeznaczyci niezgodnie z wolą arcykapłana na budowę okrętów trójrzędowych. Dzięki temu wiemy, że uczestnictwo w ofierze dla greckiego bożka nie było dla arcykapłana problemem. Było zaś dla przewożących sumy na tę okoliczność.

Proces hellenizacji nie musiał więc być równoznaczny z apostazją. Nie zmienia to faktu, że sam arcykapłan Jazon został zaprezentowany jako odstępcą. Sama zaś jego obecność w świątyni spowodowała jej skażenie i *de facto* uniemożliwiła składanie w niej ofiar. W 2 Mch 4, 19 hagiograf nie zawaha się obdarzyć Jazona epitetem *nieczysty* (*Iasōn ho miaros*). Obecność przymiotnika *miaros* w 2 Mch 5, 16; 7, 34; 9, 13; 15, 32 opisuje kolejnych nieczystych zagrażających świętemu miejscu: Antiocha IV Epifanesa i Nikanora. Trzeba w tym widzieć echo dyskusji co do stanu świątyni od przejścia władzy arcykapłańskiej przez Jazona po zwycięstwo Judy nad Nikanorem. Dopiero wówczas ludzie nieczyści (gr. *miaroi*) przestaną jej zagrażać.

W kontekście reform Jazona hagiograf z pewną dozą ironii zaznacza, że upodobnienie się do Greków i poszukiwanie wśród nich sprzymierzeńców obróci się przeciwko samym zhellenizowanym Żydom. Nie stanie się tak wskutek politycznych nieporozumień. Dla niego jest bowiem jasne, że ten proces jest grzechem, który spowodzi na winowajców nieuchronną karę<sup>17</sup>.

Kolejny arcykapłan Menelaos został zaprezentowany jako postać wyjątkowo paskudna, choć hagiograf oszczędził mu epitetu *nieczysty*. Można wyszczególnić szereg zarzutów, które autor interesującej nas epitomy nie waha się mu postawić, a które w rzeczywistości upodabniają go do nieczystego Jazona. Menelaos jest więc złodziejem sprzętów świątynnych (2 Mch 4, 32), inspiratorem morderstwa poprzedniego arcykapłana Oniasza III (2 Mch 4, 34), prześladowcą i mordercą współrodaków (2 Mch 4, 44-50; 5, 23), co zresztą było również cechą Jazona (2 Mch 5, 6). Obu zatem obciąża przelanie krwi. Z kultowego punktu widzenia najistotniejsze jest to, że Menelaos wprowadził pogańskiego króla Antiocha IV Epifanesa do świątyni i pozwolił mu ją obrabować (2 Mch 5, 15). Nie wiadomo, co robił Menelaos w czasie kolejnego zbezczeszczenia świątyni (2 Mch 6, 4-5). We wzmiankach o odprawia-

<sup>17</sup> Jest to jeden z ciekawszych elementów kompozycji epitomy, która zawiera przekonanie, że w jaki sposób człowiek grzeszy, tak też karany będzie. Tu zatem coś, co zdawało się dobrodziejstwem, okaże się przekleństwem. W sposób szczególnie będzie to widoczne w historii upadków obu przeniewierczych arcykapłanów, Jazona i Menelaosa. W ich śmierci hagiograf dostrzeże echa ich win.

nych wtedy w niej orgiastycznych obrzędach trzeba widzieć nie tyle faktograficzną relację świadka, co inwektywę skierowaną przeciwko zwolennikom bałwochwalstwa<sup>18</sup>.

Taki obraz Menelaosa w epitomie jest jednak jednostronny. Z lektury perykop księgi wynika bowiem, że Menelaos pełnił istotną rolę w społeczeństwie żydowskim i cieszył się bliżej niemożliwym do sprecyzowania autorytetem. Z listu króla Antiocha do Żydów (2 Mch 11, 27-33) wiemy bowiem, że to Menelaos miał uspokoić nastroje wśród Żydów, co – jak należy wnioskować z sielankowego obrazu społeczeństwa i braku wzmianek o sprzeciwie – mu się udało. Wydaje się więc, że ta część epitomy zawiera list przynajmniej w treści zachowujący oryginalny przekaz pierwotnego dokumentu. Jest więc dobrym świadectwem historycznej wiarygodności zawartych w tekście danych.

Być może z tego właśnie powodu hagiograf oszczędził mu epitetu *nieczysty* (gr. *miaros*), zadowolając się jedynie przytoczeniem jego wieloaspektowych zbrodni. Ponadto dzięki temu może uwydatnić osobę prowodyra hellenizacji w Jerozolimie, czyli Jazona. Wobec niego Menelaos i jego grzechy wobec świątyni są sprawą wtórną. Ponadto unikając podkreślenia nieczystości Menelaosa, hagiograf może uwydatnić dwóch głównych antybohaterów swojego dzieła, czyli Antiocha IV Epifanesa i Nikanora. Nie podważa to jednak wiarygodności przekazu epitomy w innych miejscach nastawionych bardzo krytycznie względem Menelaosa. Ona bowiem zwraca uwagę na teologiczne kwalifikacje wydarzeń związanych ze świątynią, więc może pominąć milczeniem pewne aspekty jego posługi, uwypuklając te, które leżą w centrum zainteresowania teologii narracyjnej.

#### 4. Refleksja autora nad przyczynami upadku świątyni

Epitoma zna i w pełni akceptuje deuteronomistyczną teologię przymierza, dzięki której świątynia jerozolimska jawi się jako znak wyboru Izraela. W niej bowiem składano przepisane prawem ofiary. Po ataku króla syryjskiego została zbezczeszczona. Taki jej stan rodził jednak w czytelniku epitomy uzasadnione pytania o przyczyny obojętności

---

<sup>18</sup> Ł. LASKOWSKI, *Porneia a kult w Liście Jeremiasza (Ba 6) i Drugiej Księdze Machabejskiej*, w: *Gloriam praecedit humilitas (Prz 15,33). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Szmajdziński, Częstochowa 2015, 378-380.

Boga wobec świątyni. Nie powtórzyła się bowiem obrona sanktuarium, którą czytelnik znał z opisu historii Heliodora. Dlatego po opisie obrabowania świątyni przez Antiocha IV Epifanesa, co stało się z pomocą arcykapłana Menelaosa, hagiograf zamieszcza odautorską refleksję na temat przyczyn takiego stanu rzeczy, niejako przy okazji poruszając problem relacji świątynia – Naród Wybrany (2 Mch 5, 17-20): „Antioch wbił się w pychę, nie widząc, że przez grzechy mieszkańców miasta gniewem zapłonął chwilowo Władca, z tego wynikła w sprawach miasta obojętność. Jeśliby bowiem nie zdarzyło się wpadnięcie w wiele grzechów, to podobnie jak był Heliodor posłany przez króla Seleukosa na inspekcję skarbcza, ten [też] wtargnąwszy, natychmiast [jako] wychłostany zostałby odciągnięty od zuchwalstwa. Ale nie ze względu na Miejsce naród, lecz ze względu na naród Miejsce Pan wybrał. Dlatego właśnie samo Miejsce, współuczestnicząc w zaistniałych nieszczęściach narodu, później w radościach posiadało udział i opuszczone na skutek gniewu Wszchemocnego znów na skutek przejednania wielkiego Władcy z całą chwałą zostało odnowione”.

W interesującym nas aspekcie tekst zawiera trzy warstwy, które należy rozpatrzyć osobno. Pierwsza z nich porusza problem stanu duchowego Żydów, druga opisuje reakcję Boga na to, co się dzieje pośród nich, a trzecia dotyczy skutków przebłagania Boga i zmiany sytuacji.

Stan duchowy Żydów interesuje hagiografa o tyle, o ile wiąże się z Jerozolimą i świątynią. Unika on zatem dalekosiężnych prognoz i szerokich diagnoz, koncentrując się jedynie na stolicy. Zło popełniane przez jej mieszkańców stało się zatem przyczyną upadku świątyni. Oni bowiem są z nią związani w sposób najsilniejszy i niejako ponoszą największą odpowiedzialność za jej stan. Ogólne wyrażenie *grzechy mieszkańców miasta* można rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Autor używa bowiem dwóch terminów. Pierwszy z nich to *hamartia* (2 Mch 5, 17). Pojęcie to oznacza akt, który jest rozbieżny z wolą Bożą. Drugi zaś to *hamartēma*, który filologicznie oznacza efekt takiego działania (2 Mch 5, 18). Można interpretować te pojęcia synonimicznie. Wydaje się jednak, że różne terminy opisujące grzech nie są jedynie śladem tendencji do urozmaicenia stylu dzieła. Sama *hamartia* to czyn grzeszny. Chodzi zatem o rzeczywistość działającą. Jest ona więc wprowadzona przyimkiem *przez*, gr. *dia*. Autor podaje następnie zbiorowość, która go wywołała, czyli mieszkańców Jerozolimy. Natomiast *hamartēma* przybiera formę rzeczywistości statycznej, w którą jako istniejącą naród

wpadł, jakby w stan istniejący obok niego (gr. *ei de mē synebē prose-nechesthai pollois hamartēmasin*). Takie ujęcie problematyki grzechu jest śladem bogactwa stylistycznego dzieła, ale również prezentacji zła na wielu jego poziomach oddziaływania na człowieka i wspólnotę. O grzechach w ogólności jako przyczynach ucisku politycznego hagiograf wspomina zresztą wielokrotnie (2 Mch 4, 17; 6, 14-16; 7, 32).

Poszukując konkretnych elementów winy mieszkańców stolicy, trzeba zwrócić uwagę na ich postawę wobec Jazona i Menelaosa. Pierwszy z tych arcykapłanów oddziaływał przede wszystkim na młodzież z rodów arystokratycznych i na samych kapłanów, co wydaje się być jedynie forpocztą późniejszych wydarzeń. Menelaos zaś sprzedał część sprzętów świątynnych używanych do liturgii. Nie wzruszyło to mieszkańców miasta. Żydzi zareagowali obroną przybytku dopiero wtedy, gdy wiadomość o świętokradztwie wydostała się poza mury miejskie (2 Mch 4, 39). To zaś świadczyłoby o dużej obojętności mieszkańców stolicy wobec świątyni i tłumaczyło koncentrację hagiografa na jerozolimczykach.

Należy zauważyć ogromny upadek duchowości od czasów Oniasza III. O ile za jego posługi Heliodor został posłany, by skonfiskować jedynie skarbiec, teraz mamy do czynienia z arcykapłanem rabującym święte naczynia i paramenty przy obojętności Jerozolimy. Wcześniej Heliodor rozmówił się z Oniaszem III na temat zarzutów co do niego, szukając przynajmniej początkowo określenia faktycznego stanu rzeczy. Teraz zaś zapanowała ogólna obojętność wobec sanktuarium i samej prawdy. Późniejsza narracja wskazuje ponadto, że przestrzeganie szabatu było kolejną ze słabych stron Żydów jerozolimskich (2 Mch 5, 25-26), co również nie powinno umknąć uwadze czytelnika.

Postawę Boga wobec świątyni określa najpierw rzeczownik *obojętność* (gr. *parorasis*). Oznacza on dosłownie brak nadzorowania, więc odwrócenie wzroku. Hagiograf nie odważył się przypisać Bogu aktywnego działania na szkodę Izraela i sanktuarium jerozolimskiego. Trzeba zaznaczyć, że wcześniej, za Oniasza III, podczas ataku Heliodora Bóg był opiekunem swojej świątyni, dosłownie naocznym świadkiem (gr. *epoptēs*) wydarzeń. Owocem tego była zdumiewająca działalność mocy nadprzyrodzonych w przybytku. Teraz zaś Bóg jawi się jako patrzący wokół, lecz już nie na święte swe miejsce<sup>19</sup>. Jest to echo teologii deuteronomistycznej, według której Bóg patrzy łaskawie i chroni Izrael z racji jego wierności

<sup>19</sup> Podkreśla to zastosowanie w obu pojęciach idei widzenia (gr. *horaō*), lecz zmodyfikowanej użyciem przyimków.

przymierzu (np. Pwt 32, 20). Odwraca zaś swe oblicze wskutek win Izraela i zostawia swój naród bez pomocy (np. Ps 88, 15).

Oprócz motywu obojętności autor opisuje Boga antropomorficznie z użyciem terminologii związanej z gniewem (2 Mch 5, 17). Czytamy zatem, że On *zagniewał się chwilowo* (gr. *apōrgistai bracheōs*). By uwydatnić wszechwładzę Boga wobec dziejącego się nieszczęścia, hagiograf opisuje Go tytułami *władca* (*despotēs*)<sup>20</sup> (też w 2 Mch 5, 21; 6, 14; 9, 13; 15, 22, a także treściowo obecny w 14, 46 w imiesłowie *despodzonta*). Motyw ten to ślad Iz 54, 8, w którym to wersecie prorok przytacza wzruszające wyznanie Boga: *W przystępie gniewu ukryłem przed tobą na krótko swe oblicze, ale w miłości wieczystej nad tobą się ulitowałem, mówi Pan, twój Odkupiciel* (BT)<sup>21</sup>.

Trzeci element, czyli przebłaganie Boga i odmiana politycznej sytuacji, nosi cechy proleptyczne. Zapowiada zatem późniejszą narrację epitomy dzięki pojęciu *pojednanie* (*katallagē*), które zrealizuje się dopiero w kontekście śmierci Antiocha IV Epifanesa. Przywołany werseł został również dobrze retorycznie opracowany. Mamy w nim zatem paralelizm antytetyczny, ujęty w dwie paronomazje: homoioteleuton *dyspetēmatōn* [...] *euergetēmatōn* (*nieszczęście* [...] *szczęście*) oraz aliterację *kataleſtheis* [...] *katallagē(i)* (*opuszczony* [...] *pojednanie*)<sup>22</sup>. W ten sposób autor zwraca uwagę na nadchodzącą odmianę losu Żydów i samej świątyni. Takie nagromadzenie środków stylistycznych wskazuje na to, że właśnie ten werseł jest najsilniej obciążony treścią teologiczno-historyczną. Zapowiadana zmiana religijno-polityczna wiąże się również z ofiarą męczenników<sup>23</sup>, których posłuszeństwo zatrzyma Boży gniew rozumiany jako obojętność na los narodu i przybytku. To właśnie oni będą w centrum owego pojednania.

W ten sposób hagiograf podkreśla, że świątynia i lud dzielą jeden los. Jeśli zatem upada duchowość, Bóg przestaje opiekować się tak lu-

<sup>20</sup> Po tytule *pantokratōr* (1, 25; 3, 30) jest to dotąd drugi termin opisujący władzę Boga. Należy zauważyć i docenić również grę słów między terminami *epoptēs* i *despotēs*. Zatem pomimo zauważalnej obojętności, Bóg jest w dalszym ciągu *naocznym świadkiem* względem wydarzeń w swojej świątyni, a wkrótce okaże się, że jest On również *Władcą*.

<sup>21</sup> J.A. GOLDSTEIN, tamże, 260.

<sup>22</sup> R. DORAN, *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2012, 131.

<sup>23</sup> Szereg opracowań na ten temat wskazuje, że źródłem jest teologia Sługi Pańskiego, zwłaszcza zaś IV pieśni (Iz 52, 13 – 53, 12). Temat ten znajduje swoją kontynuację zwłaszcza w Czwartej Księdze Machabejskiej. Podobną ideę prezentuje *4 Mch* 6, 28–29 (zob. także *4 Mch* 1, 11; 17, 21–22).

dem, jak i swoim przybytkiem. Idea związku świątyni i Izraela nie jest nowością; jest egzemplifikacją dawnych wątków prorockich i kronikarskich (zob. np. 2 Krn 7, 12-22; Jr 7, 3-15; Za 1, 12-17; Dn 9, 16-19).

## 5. Świątynia a pogłębienie pobożności narodu

Jak wyżej wspomniano, hagiograf nie ma wątpliwości, że odmiana losu świątyni nie wiąże się z walką polityczną i militarną, lecz z pokorną obecnością jednostek wybitnych, w pełni posłusznych Prawu Bożemu. Jednakże to działalność Judy Machabeusza jest podstawowym czynnikiem umożliwiającym przywrócenie świątyni jerozolimskiej jej pierwotnego statusu jako sanktuarium Boga Izraela<sup>24</sup>. Jest to temat szeroki. Szczególnie jednak trzeba się skoncentrować na pojęciach opisujących świątynię; zarys tego tematu wchodzi w zakres interesującej nas tu problematyki.

Co do świątyni hagiograf z upodobaniem posługuje się najpierw pojęciem *topos* (dosłownie *miejsce*, ślad hebrajskiego *māqôm*). Zamieszcza go w istotnych teologicznych kontekstach, jak zanalizowana wyżej refleksja odautorska. Drugim z terminów to w grece dość popularne *hieron*. Szczególną rolę odgrywa jednak termin attycki *neōs*, oraz podobny mu, a właściwy koine *naos*. Pierwszy z nich jest obecny w kontekście upadku pobożności kapłanów (2 Mch 4, 14)<sup>25</sup>, w opowiadaniach o potencjalnym lub zrealizowanym zagrożeniu zbezczeszczeniem (2 Mch 6, 2) z rąk samych Żydów; jest też obecny w retrospekcyjnym wyznaniu umierającego Antiocha IV Epifanesa (2 Mch 9, 16). Powraca również we wzmiankach o zbezczeszczeniu świątyni, zamieszczonych w opisie jej oczyszczenia (2 Mch 10, 3.5), a także grózb ponownego jej oddania pogańskim bożkom (2 Mch 14, 33)<sup>26</sup>. Raz jeden w opisie ufundowania ofiar przez Antiocha V Eupatora (2 Mch 13, 23)<sup>27</sup>. Można zatem zauważyć, że tendencja użycia tego terminu rozciąga się na upodobnienie świątyni jerozolimskiej do innych miejsc świętych. Opuszczają ją kapłani jakby na przekór jej świętości, traktując ją jak miejsce obojętne. Jako zbezczeszc-

<sup>24</sup> F. GRYGLEWICZ, *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, PSSST VI/4, Poznań 1961, 297-298.

<sup>25</sup> Recenzja Lukiana proponuje tu korektę na *naos*.

<sup>26</sup> Przywołane teksty krytycznie raczej pewne; jedynie późne minuskuły proponują poprawkę na *naos*.

<sup>27</sup> Również ta wersja jest krytycznie nie do podważenia.

czona nie może służyć ceremoniom właściwym judaizmowi. Fundacja ofiar za pomyślność króla umieszcza ją w jednym rzędzie z innymi miejscami świętymi. Nie jest to jedynie pewna sugestia, gdyż o ile ofiary składane przez Seleukosa IV płynęły z jego poważnego podejścia do spraw żydowskich, to Antioch V chce załagodzić spór z Żydami właśnie za pomocą swego uczestnictwa w ofiarach.

Zwróćmy jednak uwagę na obecne w koine *naos*, gdyż podobnie jak *topos* również to pojęcie zdaje się być zamieszczone w istotnych teologicznie kontekstach. Terminologia zmienia się bowiem wraz z rozpoczęciem przez Machabeusza działalności militarnej, która w kompozycji interesującej nas epitomy została zamieszczona po sekcji o męczennikach. Wówczas po raz pierwszy autor używa pojęcia *naos*. Można wyszczególnić kilka elementów tej techniki narracyjnej. Po pierwsze hagiograf podkreśla związek miłosierdzia udzielonego Żydom z losem świątyni. Przeciwnie zaś, okrucieństwo wobec nich idzie wraz ze zbezczeszczeniem świątyni. Zwolennicy Machabeusza i wszyscy cierpiący z powodu upadku państwa i pobożności oraz faktycznej utraty świątyni błagali przy tym Pana, aby spojrział na naród przez wszystkich prześladowany, aby okazał miłosierdzie świątyni, która jest zbezczeszczona przez bezbożnych ludzi (2 Mch 8, 2). Podobną troskę o świątynię wykazał lud już po jej oczyszczeniu, gdy pojawiło się zagrożenie z powodu działalności Nikanora. Kapłani modlili się więc o jej bezpieczeństwo jako miejsca zamieszkania Boga (greckie *skēnōsis* nosi w sobie ideę *skēnē*, czyli Namiotu Spotkania), w czym widoczny jest ślad idei namiotu spotkania. Obawa o los świątyni wśród samych Żydów była większa niż troska o najbliższe rodziny i innych krewnych (2 Mch 15, 18).

Wyjątkowość samego przybytku oraz ewidentne działanie Bożej mocy podkreśla wzmianka o tym, że zbezczeszczenie świątyni, jak i jej odnowienie wypadło w tym samym dniu (2 Mch 10, 5). Wzmianka o tym jest zbudowana dość interesująco: „Wypadło zaś tak, że w tym samym dniu, w którym świątynia (*neōs*) była zbezczeszczona przez obcokrajowców, przypadło oczyszczenie świątyni (*naos*), dwudziestego piątego tego samego miesiąca, którym jest Kislew”. Zmiana terminu określającego świątynię wydaje się nie tylko znakiem tendencji do urozmaicania epitomy różnorodnym słownictwem. Uważny czytelnik zorientuje się bowiem w subtelnym słownictwie i zauważy, że od attyckiego, klasycznego *neōs* przechodzi do powszechnie używanego *naos*, jakby od dedykacji dla Zeusa ku powrotowi ku Bogu prawdzi-

wemu. Drugi z tych terminów pojawia się zatem szerzej w kontekście Żydów i pozytywnego obrazu ich pobożności skierowanej ku świątyni. Nic więc zaskakującego w tym, że zwycięstwo nad Nikanorem świętowano w dość makabryczny sposób (2 Mch 15, 33): Juda „wyciął język bezbożnego Nikanora i powiedział, aby na części go posiekać i dać ptakom, zapłatę zaś za głupotę zawiesić naprzeciwko świątyni (*naos*)”. W tych przypadkach dochodzi więc do głosu nie tylko warstwa językowa, lecz również sygnał, że podkreślając związek przybytku jerozolimskiego z Żydami jako właściwą wspólnotą hagiograf woli raczej popularne w koine pojęcie *naos* od majestatycznego i należącego do wysokiego języka klasycznego *neōs*.

Należy ponadto pamiętać, że epitoma prezentuje restytucję kultu w Jerozolimie w taki sposób, by podkreślić jego równoprawność z liturgią sprawowaną w poprzednich epokach. Działalność Judy Machabeusza została zatem przedstawiona w barwach zaczerpniętych z opowiadania o poświęceniu pierwszej świątyni przez Salomona, a następnie porównano ją do reformy Nehemiasza. Nie są to jedyne wątki służące uwydatnieniu legalności decyzji Judy i jego rodu. Liczne epifanie towarzyszą bowiem jego działalności wojskowej (np. 2 Mch 12, 22; 14, 15), prowadząc ostatecznie do zwycięstwa nad Nikanorem, nie tyle głównym wrogiem Judy, co bluźniercą przeciw świątyni (2 Mch 15, 27.34).

## 6. Odnowiona świątynia a Oniasz III

Wszystkie zaprezentowane wyżej prezentacje tematu zastosowane przez hagiografa są dość stereotypowe. Noszą cechy parenetycznego opowiadania, bez śladu szczegółowej refleksji nad zróżnicowaniem ówczesnego społeczeństwa czy wewnętrznych konfliktów wybitnych jednostek i przywódców. Jak wspomniano, ich śladem są: decyzja o zmianie przeznaczenia pieniędzy wysłanych jako wpisowe na igrzyska do Tyru oraz pozytywna wzmianka o Menelaosie w liście królewskim. Nie powinno się jednak takich technik literackich interpretować jako śladu ideologicznego podejścia do problemu sukcesji w Jerozolimie. Oczywiście, odejście w niepamięć potomków Oniasza (rodu Sadokidów) i zajęcie ich miejsca przez kapłańską i ostatecznie królewską dynastię hasmonejską (rodzinę Judy Machabeusza) jest niewątpliwie istotnym elementem ówczesnej historii. Interesująca epitoma wydaje się jednak rzecz tę traktować jako jedną z wielu, a przynajmniej nie leżącą w cen-



trum zainteresowania. O wiele silniej legitymizuje odnowiony kult czy przejście władzy politycznej przez Judę Machabeusza. Czy takie ujęcie nie przemycia polemiki z rodem Oniadów na rzecz Hasmonejczyków? Jakie jest w tym miejsce świątyni?

Bardzo pozytywna prezentacja Oniasza III w początkowych passusach interesującej nas epitomy wyklucza polemiczne akcenty, przynajmniej związane z jego postacią. Co więcej, jego działalność nie ogranicza się do zwyczajnych funkcji arcykapłańskich, przerwanych utratą urzędu wskutek intryg bezbożnych następców. Ona zdaje się trwać. Według bowiem wizji Judy Machabeusza zaciera się granica między aktualnością i zaświatami. Oto bowiem Juda miał objawienie Oniasza III będącego arcykapłanem (2 Mch 15, 12: *ēn de hē toutou theōria toiade Onian ton genomenon archierea*). Użyty w tekście imiesłów aorystu *genomenon* nie musi być interpretowany jako sygnał wcześniej sprawowanej godności, która ustała wraz ze śmiercią (co sugerować może wcześniej użyty czasownik *być* w *imperfectum*)<sup>28</sup>. Jest bowiem zbędny w narracji epitomy, gdyż nie da się Oniasza III pomylić z jakąkolwiek inną postacią. Tak emfaticzne ujęcie zdaje się wprowadzać opis działalności umarłej już postaci, działalności podejmowanej na rzecz wspólnoty.

Należy na początku zauważyć, że w czasach po Oniaszu III nie możemy mówić o przerwaniu posługi arcykapłańskiej. Faktycznie sprawowali ją Jazon, Menelaos i pominięty w szerszej narracji epitomy również Alkimos. Epizod z przeznaczeniem świątyni na kult Zeusa Olimpijskiego nie sprzeciwia się temu, że urząd ten w owej epoce ciągle był obsadzony, choć osobami niegodnymi. W tej sytuacji modlitwa, jaką arcykapłan Oniasz III zanoszą za swoich współbraci – co jest elementem związanym z pośredniczącym charakterem jego posługi – sugeruje, że w czasach zawieruchy na urządzie arcykapłańskim, gdy postaci niegodne uzurpowały sobie prawa do tego urzędu, posługa świętego i prawowitego człowieka nie zanikła.

Trzeba również zwrócić uwagę na broń, która zostaje dana Judzie Machabeuszowi. Symboliczny miecz Jeremiasza, w którego przekazanie wprowadził Judę właśnie Oniasz, zapewnił zwycięstwo nad wrogiem świątyni dzięki Bożej pomocy<sup>29</sup>. W ten sposób umarły arcykapłan wraz z wielkim prorokiem stają się elementem walki o wyzwolenie ojczyzny i oddalenie niebezpieczeństw zagrażających świątyni.

<sup>28</sup> Podobną grę czasów zob. np. 2 Mch 7, 2.9; 13, 13; Mdr 7, 13.

<sup>29</sup> Na temat symboliki miecza zob. W. MICHAELIS, *romphaia*, TWNT VI, Stuttgart 1959, 993-998.

Interesującym elementem jest również gest modlitewny Oniasza III, czyli wyciągnięte ręce. We frazeologii i słownictwie biblijnym jedynie nasza epitoma używa określenia *wyciągnąć ręce* (*cheiras proteinein*). Robi tak czterokrotnie (2 Mch 3, 20; 7, 10; 14, 34; 15, 12); poza wskazanymi miejscami w Septuagincie fraza ta pojawi się jedynie raz i to w apokryfie (3 Mch 2, 1). Przedrostek *pro-* wskazuje, że mamy do czynienia nie z gestem rozłożenia rąk ani wyciągnięcia ich w górę, lecz raczej przed siebie<sup>30</sup>.

Dla pełnego obrazu trzeba podkreślić, że dwukrotnie epitoma zawiera wzmiankę o tym, że ręce wyciągano w ten sposób również do nieba (2 Mch 3, 20 i 14, 34: *proteinein eis ton ouranon*). Możliwe, że w tych dwóch miejscach owo niebo jest pięknym i tradycyjnym określeniem Boga. To prawda, że byłoby to wyrażeniem dość osobliwym w obrębie naszej epitomy, bardzo greckiej w sferze językowej. Niemniej jednak stwierdza się możliwe źródło semickie, zwłaszcza dla sekcji o męczennikach. Ponieważ sam autor świetnie orientuje się w realiach Palestyny, nie ma powodu odmawiać mu znajomości również tych tradycji i użytkowania ich w dość finezyjny sposób (por. 2 Mch 3, 15; 7, 11; 8, 20; 9, 4.20; 15, 8). Możliwe również, że do głosu dochodzi tutaj przekonanie, że Bóg zamieszkuje w świątyni (por. 2 Mch 14, 35). Wówczas niekonieczne jest modlenie się z głową zwróconą w górę, lecz z twarzą skierowaną w kierunku Przybytku i w tym kierunku podniesionymi rękoma.

Czy taka interpretacja jest poprawna? Trzeba rozpatrzeć bliżej treść przywołanych tu wersetów. Pierwszy z nich (2 Mch 3, 20) opisuje kobiety, które na placach i ulicach miasta modliły się, by Bóg odwrócił zbezczeszczenie świątyni. Należy zauważyć i docenić emocjonalny wymiar chwili. Zagrożenie sprowadzone na świątynię musiało spowodować koncentrację pełnej uwagi społeczeństwa właśnie na niej. Jeśli zatem rekonstruować ów gest wyciągnięcia rąk przed siebie, to właśnie w jej kierunku. Drugi zaś (2 Mch 14, 34) opisuje reakcję kapłanów na groźby Nikanora. Ten grecki wódz miał wyciągnąć prawicę (*proteinas tēn deksian epi ton neō*) w geście groźby i bluźnierstwa. W odpowiedzi na to kapłani wyciągali ręce do nieba (*proteinantē tas cheiras eis ton ouranon*). Dzięki temu tekst zawiera podkreślenie podobieństwa gestu, jak i odmienności podejścia do przybytku. Dla Nikanora jest to tylko jedna z wielu świątyni, więc opisuje ją attycki rzeczownik *neōs*. Słudzy Boży zaś widzą w niej miesz-

<sup>30</sup> Zob. FLAVIUS IOSEPHUS, *De bello Iudaico* 5, 318 – o prośbie ku cesarowi.

kanie Boga, więc podobnie wyciągnąwszy ręce, wołają w modlitwie ku przybytkowi jak ku niebu, w którym On przebywa.

Trzeba również zauważyć, że gest ten stosuje umarły dla świata Oniasz III; wyciąga on bowiem ręce (2 Mch 15, 12: *tas cheiras prote-inanta*) w ewidentnym geście modlitewnym. Jako należący do świata nadprzyrodzonego zdaje się mieć pełny kontakt z Bogiem. Niemniej temat ten dla hagiografa nie istnieje. Pominięcie go i zwrócenie uwagi na wyciągnięcie rąk ku przodowi i samą ideę modlitwy upodabnia postępowanie Oniasza III do aktualnych dla czytelników zwyczajów urzędujących arcykapłanów. W tej sytuacji funkcjonuje on jako ciągle aktywny arcykapłan, który widzi Boga nie w nieokreślonym niebie, lecz przed sobą, niejako w przybytku, któremu posługuje.

Powrócimy jeszcze do ogólniejszej idei wyciągniętych rąk, niezależnie od rzeczywistego kierunku ich skierowania i szczegółowego kontekstu. Wyciągają więc ręce bezbronne kobiety, prosząc o ocalenie świątyni przed Heliodorem (2 Mch 3, 20), wyciąga ręce trzeci młodzieniec, godząc się na śmierć za wiarę (2 Mch 7, 10) i zadziwiając swoją odwagą króla i jego otoczenie. To zaś męczeństwo – jak stwierdza potem jego brat – jest jednym z darów odmieniających losy wojny i rozpoczynających czas miłosierdzia. Wyciągają ręce wreszcie kapłani przerażeni groźbami Nikanora (2 Mch 14, 34) oraz sam święty męczennik Oniasz III (2 Mch 15, 12), w zaświatach modląc się za Żydów. Wynika z tego, że trzy miejsca występowania tej frazy wiążą się bezpośrednio ze świątynią, dwa razy dotyczą męczenników, zawsze zaś wiążą się z ocaleniem czy to Izraela, czy jego świątyni. Jest to zatem opis gestu zapowiadający ostateczne wysłuchanie modlitwy i realizację jej treści.

W tej konstrukcji literackiej i teologicznej święty gest wyciągnięcia rąk przed siebie jawi się jako element związany z odmianą losu narodu i świątyni. Wiąże się on z modlitwą, którą zanoszą jedynie ludzie sprawiedliwi, względnie z ofiarą z ich strony. I dzięki temu Bóg może dopełnić wyzwolenia i utwierdzenia Narodu Wybranego.

W konstrukcji tekstu epitomy trzeba również zwrócić uwagę na protagonistyczną rolę Oniasza III w epizodach walki z wysłannikami królewskimi. Łączy on bowiem walki o czystość świątyni za Heliodora i za Nikanora. Obaj bluźniercy, działający z mandatu dwóch różnych królów, są jednostkami podobnymi. Różnicuje ich jedynie kierunek działania. Heliodor z postawy wrogiej przechodzi do życzliwości, by ocalić swe życie. W przypadku Nikanora kierunek jest odwrotny. Ulega

rozkazom króla i porzuca przyjaźń z Judą, by ostatecznie zginąć jako bluźnierca przeciwko świątyni. Ten ostatni element epitoma uwydatnia opisem makabrycznej kary wymierzonej zwłokom Nikanora (2 Mch 15, 32-33). W obu walkach o świątynię, tak za czasów Seleukosa IV Filopatora, jak i Antiocha V Eupatora jednym z protagonistów jest Oniasz III. Jego obecność, czy to fizyczna, czy w mistycznej wizji, jawi się jako wydarzenie ściśle związane ze zwycięstwem pobożności (*eusebeia*) nad złem, zatem pozwala utrzymać świątynię w świętości. W ten sposób postać tego świętego arcykapłana spina całą epitomę.

Element ten uwydatnia sceptycyzm co do arcykapłanów poza Oniaszem. W tym przypadku są to Jazon, Menelaos i Alkimos. Jednakże epitoma nie udziela odpowiedzi na to, co dalej. Sugeruje jedynie, że Juda Machabeusz znajduje się w sytuacji analogicznej do posługi arcykapłana. Organizuje między innymi kult świątynny, co dotąd leżało w kompetencjach arcykapłanów<sup>31</sup>. Także brak odniesień wprost, w tym słownikowych, do przejęcia przez Hasmoneuszy urzędu arcykapłana nie pozwala w epitomie widzieć dzieła ideologicznego. Jest to raczej pogłębiona teologia w różnych aspektach jako katecheza narracyjna ujmująca zagadnienia kultu świątynnego i koniecznej walki o jego świętość.

### Zakończenie

Druga Księga Machabejska należy do historii opowiedzianej w greckiej warstwie językowej. Zawiera jednak treści, które pozwalają dostrzec w niej liczne ślady starotestamentalnej historiografii, która nie uznaje subtelności historycznych uwarunkowań ani nie pozostawia wątpliwości co do niektórych związków przyczynowo-skutkowych. Wynika to z teologicznego jej charakteru, więc jako dzieło parenetyczne ukierunkowana jest ku wydobyciu powagi duchowej sytuacji Izraela w Ziemi Obiecanej.

Takie podejście widoczne jest również w zakresie prezentacji związku świątyni z Narodem Wybranym. Kilka opisanych aspektów ukazuje ściśłą zależność między nimi. W opowiadaniu o najeździe Heliadora na świątynię najbardziej charakterystyczny wydaje się motyw o ludziach zwanych z grecka *theomachoi*. Heliodor jawi się tu jako ktoś walczący

<sup>31</sup> Ł. LASKOWSKI, *Relacja arcykapłan – kapłani*, 30-32. Zob. też FLAVIUS IOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae* 12, 414.419.434. Należy jednak pamiętać, że historyk ten nie zamieszcza Judy w katalogu arcykapłanów w ostatniej księdze swego dzieła.

z Bogiem. Hagiograf nie przejmuje jednak bezkrytycznie tej tradycji, lecz dostosowuje ją do własnych potrzeb. Jawi się ona tak interesująca dzięki temu, że staje się niejako kodyfikacją dawnego toposu literackiego i teologicznego, wiążącą działanie Boga w obronie sanktuarium ze stanem duchowym narodu. Zatem jeśli arcykapłan jest świątobliwy, a lud pobożny, wówczas działanie Boga jest intensywne, a świątynia bezpieczna. To bezpieczeństwo jest gwarantowane nie siłą militarną, lecz znakami z Nieba, nawet jeśli narzędziem jest jedynie modlitwa (Oniasza III), wzmocniona siłą militarną oddziałów wiernych Bogu (Judy Machabeusza).

Taka prezentacja tematu ma swoje konsekwencje. Jeśli bowiem pobożność osłabnie, wówczas i Boża opieka nad świątynią ustaje, aż do zupełnego jej porzucenia. Główna odpowiedzialność za taki stan rzeczy spoczywa jednak na barkach arcykapłana. Wskutek tego to właśnie on jest odpowiedzialny również za upadek świątyni. Odnowienie jej statusu nie jest jednak możliwe bez przełomu duchowego, który gwarantują męczennicy.

Podkreślając wagę drugiej świątyni dla Izraela, hagiograf zakreśla taki obraz, że – według interesującego nas autora – wyciągano ręce nie wprost w górę, ale przed siebie. Wyciągnięte w ten sposób ręce, jakby w kierunku przybytku, ukazują świątynię jako miejsce przebywania Boga. Nie trzeba Go zatem szukać daleko, skoro jest poniekąd na wyciągnięcie ręki. Dzięki swojej gorliwości ludzie mogą doświadczyć niejako bezpośrednio opieki Bożej. Ta zaś rozciąga się nie tyle nad jednostkami, co nad narodem rozumianym jako całość.

Takie powiązanie tematów jest echem tradycji deuteronomistycznej, która poddała refleksji upadek pierwszej świątyni i znalazła jego przyczyny w złamaniu przymierza. Choć o szczegółach recepcji tej teologii można dyskutować, to jednak ogólniejszy jej zakres jest zbieżny.

Zaobserwowana wyżej relacja stanu ducha Izraela i losu świątyni jest jednym z wielu elementów kompozycji epitomy jako dzieła teologicznego o wymiarze parenetycznym. Takie zależności hagiograf lubi akcentować. Na przykład pobożność arcykapłana działa motywująco na stan ducha innych kapłanów. I odwrotnie, gdy ten duchowo upada, odstupują od Boga również inni potomkowie Aarona. Zatem zarysowane powyżej ujęcie tematu świątyni i Narodu Wybranego wpisuje się w pewien paradygmat historiograficzny i teologiczny, któremu nasz autor hołduje i nie waha się go wykorzystać na kilku wspomnianych płaszczyznach.

Ze względu na swą treść paradygmat ten nosi cechy powszechne. Dotyczyć może więc nie tylko świątyni jerozolimskiej, ale również każdej innej, w tym kościołów, w których zbiera się lud Nowego Przymierza. Bez podobnej duchowej motywacji każdy kościół opustoszeje, a jako pozbawiony siły nadprzyrodzonej płynącej z wiary ludzi, stanie się jedynie zabytkiem lub ruiną. I taką ewolucję zapowiada także Druga Księga Machabejska.

The God's Care of Temple versus  
the Condition of Community's Faith  
according to 2 Maccabees  
Summary

This article presents a relations between the Temple of God and Israel as a environment of the Israel's faith. The history of Heliodorus was an example of the extraordinary victory of God over his enemies without any direct human intervention. Only the prayer of Onias III and his people has caused the reaction of God. The crime and punishment of Heliodorus presents the ancient heroes' fight with adeity (theomachoi). During the Onias' pontificate God protected his temple. The situation was changed after his death. The archpriests Jason and Menelaus were impure, the Temple was desecrated, and Antiochus IV offered it to Zeus. It was a result of the fall of the faith of God's people. The restoration of the Temple was possible thanks to the martyrs and the Maccabean army. The archpriest Onias III, despite his death, still served his office.

**Słowa kluczowe:** 2 Mch, Oniasz, Jazon, Menelaos, Juda Machabeusz, świątynia jerozolimska, Jerozolima.

**Keywords:** 2 Maccabees, Onias, Jason, Menelaus, Judas Maccabeus, Temple in Jerusalem, Jerusalem.

### Bibliografia

- Appianus, *Historia Romana*, vol. II, ed. P. Viereck, BSGRT, 2012.  
 Baran G.M., *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, „Biblical Annals” 3 (2013), 261-284.  
 Baran G.M., *Kobiety w kulturze i religii społeczności żydowskiej w świetle Ksiąg Machabejskich*, „Studia Elckie” 16/3 (2014), 419-456.

- Cotton H.M. –Worrle M., *Seleukos IV to Heliodoros: A New Dossier of Royal Correspondence from Israel*, ZPE 159 (2007), 191-205.
- Doran R., *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Hermeneia, Minneapolis 2012.
- 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 MA 1990, 99-109.
- Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*, w: Flavii Iosephi, *Opera omnia*, ed. I.Bekker – S.A. Naber, I-IV, BSGRT, Lipsiae 1888-1896.
- Flavius Iosephus, *De bello Iudaico*, w: Flavii Iosephi, *Opera omnia*, ed. I.Bekker – S.A. Naber, I-IV, BSGRT, Lipsiae 1888-1896.
- Goldstein J.A., *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41A, Garden City – New York 1983.
- Gryglewicz F., *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału, komentarz*, PSST VI/4, Poznań 1961.
- Hall R.G., *Epispasm. Circumcision in Reverse*, BR 52/7 (1992), 52-57.
- Laskowski Ł., *Kłeska Heliodora według 2 Mch a przybytek Miki w interpretacji Pseudo-Filona*, „Biblical Annals” 1 (2011), 131-141.
- Laskowski Ł., *Porneia a kult w Liście Jeremiasza (Ba 6) i Drugiej Księdze Machabejskiej*, w: *Gloriam praecedat humilitas (Prz 15,33). Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin*, red. M. Szmajdziński, Częstochowa 2015, 367-389.
- Laskowski Ł., *Relacja arcykapłan – kapłani według Drugiej Księgi Machabejskiej*, VetC 6 (2016), 13-38.
- Maccabaeorum liber II*, copii usus quas reliquit Werner Kappler edidit Robert Hanhart, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. IX, fasc. 2, Göttingen 2008.
- Mędala S., *Ewangelia według świętego Jana*, rozdziały 1 – 12, NKB NT IV część 1, Częstochowa 2010.
- Michaelis W., *romphaia*, TWNT VI, Stuttgart 1959, 993-998.
- Nawrot J., *Pierwsza Księga Machabejska*, rozdziały 1, 1 – 6, 16, NKB ST XIV część 1, Częstochowa 2016.
- Nestle W., *Legenden vom Tod der Gottesverächter*, „Archiv für Religionswissenschaft” 33 (1936), 246-269.
- Schwartz R.D., *2 Maccabees*, Berlin – New York 2008.
- Tcherikover V.A., *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1959.
- Von Harnack R., *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, Texte und Untersuchungen, Leipzig 1892.