

PISMO ŚWIĘTE
STAREGO
TESTAMENTU

TOM XII-3
KSIĘGI LUDU BOŻEGO
STAREGO PRZYMIERZA

PALLOTTINUM

Wstęp do lektury 1 i 2 Księgi Machabejskiej

w: *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza: Pięcioksiąg – Prorocy – Pisma*
(Pismo Święte Starego Testamentu, tom XII-3, Pallottinum 2018)

Marcin Majewski

1. Tło historyczne 1-2 Mch

W zbiorze ksiąg historycznych Starego Testamentu ostatnią grupę tekstów stanowią Pierwsza i Druga Księga Machabejska. Pisma te opowiadają o prześladowaniach Żydów w II wieku przed Chr. oraz ich walkach powstańczych o wolność religijną i niepodległość polityczną.

A. Aleksander Wielki

Żeby poznać kontekst tych wydarzeń trzeba cofnąć się do podbojów Aleksandra Wielkiego, jednego z największych zdobywców w historii ludzkości. Tak właśnie czyni autor 1Mch: *Aleksander, syn Filipa Macedońskiego, wyruszył z kraju Kittim i po zwycięskich walkach pokonał Dariusza, króla Persów i Medów, i w jego miejsce objął panowanie najpierw nad Helladą. Prowadził on wiele wojen: zdobył wiele umocnionych miejscowości i wytracił królów ziemskich. Przeszedł on aż na krańce świata, a nabrał łupów od wielu narodów. Cała ziemia przed nim zamilkła, jego zaś serce wbiło się w pychę* (1Mch 1,1-3). Militarne kampanie Aleksandra zmieniły oblicze starożytnego świata do tego stopnia, że w periodyzacji historycznej mówi się o końcu okresu klasycznego, a początku epoki hellenistycznej. Jak doszło do tego, że jeden człowiek podbił niemal cały ówczesny świat?

W 336 roku przed Chr. dwudziestoletni Aleksander objął rządy po swym ojcu Filipie Macedońskim nad Macedonią i Grecją. Dysponował zaprawioną w boju, liczącą ok. 40 tysięcy wojowników armią, zreformowaną i wyszkoloną przez Filipa. Od początku miał duże poparcie wśród żołnierzy, był bowiem świetnie wyszkolonym wojownikiem i mądrym strategiem. Wiosną 334 roku rozpoczął kampanię wojenną przeciwko Persji, której pretekst był dosyć klasyczny: chęć wyzwolenia azjatyckich kolonii greckich spod panowania perskiego. Przekroczył Hellespont i rozgromiłsi miejscowe siły perskie nad Granikiem we Frygii Mniejszej, opanował Azję Mniejszą. Bitwa ta rozpoczęła pasmo jego sukcesów. W 333 roku pokonał główną armię Dariusza III Kodomana, króla Persów, w rejonie miasta Issos (najważniejsza bitwa i zwycięstwo Aleksandra), a w następnym roku opanował Syro-

Palestynę i Egipt. W 331 roku w okolicach wsi Gaugamela Aleksander ostatecznie pokonał wojsko Dariusza (największe starcie militarne Aleksandra). Po tym zwycięstwie zdobył ważniejsze miasta perskie z ich skarbami: zajął Babilon, Suzę, Persepolis, Ekbatanę, krainę Elamu. Był to koniec imperium perskiego i panowania Achemenidów¹. Nowy władca Persji szedł dalej na wschód i wiosną 327 roku przeszedł przez góry Hindukuszu rozpoczynając inwazję na terenach, które Grecy nazywali Indiami, a które właściwie są obszarem dzisiejszego Pakistanu. Niesiony falą licznych zwycięstw król dotarł z armią aż do Indusu. W 326 roku w bitwie nad rzeką Hydaspes, będącą wschodnim dopływem Indusu, rozbił silną armię hinduską posiadającą ok. 200 słoni bojowych (najciekawsza zdaniem wielu potyczka militarna Aleksandra). Jednak trudne warunki klimatyczne, opór miejscowej ludności i niezadowolenie wojska skłoniły go do powrotu do Mezopotamii. Od wiosny 323 roku Aleksander przygotowywał się do wyprawy na Arabię, ale jego nieoczekiwana choroba i śmierć położyły kres tym planom. Wódz zmarł w Babilonii 23 czerwca 323 mając zaledwie 33 lata. Choć pojawiły się pogłoski, że Aleksander został otruty, bardziej prawdopodobna wydaje się śmierć wskutek choroby, być może malarii.

Aleksander, choć brutalny w tłumieniu oporu, miał przychylny stosunek do podbitych Azjatów, chętnie okazywał łaskę i unikał prowokowania nowych poddanych. Wcielał młodych Persów do swojej armii, tworząc nowe orientalne korpusy szkolone na modłę macedońską. Był też inicjatorem wielu małżeństw grecko-perskich, sam dokonał symbolicznych „zaślubin z Azją”, biorąc za żonę Roksanę ze wschodniej satrapii Baktrii. Traktowanie na równi Macedończyków i „barbarzyńców” – choć było bardzo nie w smak tym pierwszym² – przyczyniło się do wielkiej popularności nowego wodza wśród ludności podbitej. Aleksander lubił otaczać się czołobitnymi Persami, którzy oddawali mu cześć nie tylko jako absolutnemu władcy ale również jako bóstwu. Podobnie było w przypadku Egipcjan, którzy entuzjastycznie przyjęli rządy nowego władcy i uznali go za faraona. Także Żydzi w Judei pozytywnie oceniali Aleksandra, o czym świadczyć może legendarnie zabarwione opowiadanie Flawiusza o wizycie imperatora w Jerozolimie i wyznaniu wiary w Boga Żydów (Ant. Jud. XI, 304-347)³. Polityka tolerancji w stosunku do ludów podbitych wynikała z rozsądku. Aleksander włączał w mechanizm działania państwa wyższe warstwy ludności podbitej, gdyż zdawał sobie sprawę, że bez jej poparcia nowy olbrzymi twór polityczny nie będzie stabilny. W kwestiach etniczno-kulturowych myślał znacznie szerzej niż Grecy, nie wyłączając swego nauczyciela ze Stagiry, Arystotelesa. Dążył do połączenia w nowym państwie spuścizny greckiej i perskiej oraz tradycji lokalnych, gdyż w jego planach

¹ Szybkie pokonanie Persji ukazane jest w symbolicznej wizji Dn 8, gdzie kozioł (symbol astralny Greków i konkretnie Aleksandra Wielkiego) pokonuje barana (symbol astralny Persów i konkretnie Dariusza III): *Podszedł on [kozioł] aż do barana o dwóch rogach, którego widziałem stojąc nad rzeką, i rzucił się na niego z całą swą złością. Zobaczyłem, jak on zbliżywszy się do barana rozłożył się na niego, i uderzył barana, i złamał oba jego rogi. Baran nie miał siły, by mu stawić czoła. Powalił więc on go na ziemię i podeptał nogami, a nie było nikogo, kto by wyrwał barana z jego mocy (Dn 8,6-7).*

² Grecy uważali się za wyższych cywilizacyjnie w stosunku do miejscowej ludności, nawet jeśli była to ludność Azji Mniejszej. Stosowali pogardliwą nazwę „barbarzyńca” (gr. βαρβάρου – człowiek dziki, niecywilizowany, okrutny, nieznający kultury europejskiej), którym określali każdego cudzoziemca.

³ Był to znany wśród Żydów w okresie perskim motyw uznania Jhwh przez pogańskich władców orientalnych (por. Dn 3,95n; 4,31-34).

było utworzenie ogromnego imperium, które byłoby kontrolowane później przez jego potomków.

Mimo że Aleksander nie rządził swym ogromnym imperium zbyt długo, efekty jego podbojów na trwałe zmieniły obraz starożytnego świata. Zakładane przez niego greckie miasta i kolonie, polityka wcielania i małżeństw mieszanych spowodowały rozprzestrzenienie się helleńskiej kultury na ogromnych obszarach. Podboje Aleksandra na blisko trzy wieki ugruntowały dominację polityczną i kulturalną cywilizacji greckiej na starożytnym Wschodzie, co miało ogromny wpływ na świat Biblii tak Starego, jak i Nowego Testamentu.

B. Następcy Aleksandra Wielkiego

Gdy Aleksander zmarł niespodziewanie i gdy zginęli jego nominalni dziedzice – brat przyrodni Filip i syn pogrobowiec Aleksander – generałowie armii macedońskiej, tzw. diadochowie (od starogr. *diadochos* „następca”) zaczęli toczyć między sobą wojny o władzę nad imperium. Walki i układy między nimi (tzw. wojny koalicyjne) trwały długo, pewnym przełomem była dopiero bitwa pod Ipsos we Frygii w 301 r., w której zginął Antygonos pobity przez koalicję czterech wodzów: Ptolemeusza, Seleukosa, Lizymacha i Kasandra. Doprowadziło to do powstania czterech państw hellenistycznych (por. 4 rogi z wizji Dn 8,8). Egipt wziął w posiadanie Ptolemeusz, który jako Ptolemeusz I Soter dał początek dynastii Lagidów (Ptolemeuszy). Seleukos wywalczył Babilonię i Syrię i jako król Seleukos I Nikator dał początek dynastii Seleucydów; wkrótce rozszerzył swą władzę opanowując znaczną część Azji Mniejszej. Lizymach objął władzę w Tracji, a Kasander w Macedonii.

Od około roku 280 główną rolę odgrywały już tylko dwa dominujące państwa hellenistyczne: Ptolemeuszy (Lagidów) w Egipcie, Palestynie, Fenicji i Cyprze oraz olbrzymie państwo Seleucydów w Syrii, wschodniej części Azji Mniejszej, Mezopotamii i Persji. Palestyna stanowiła część terytoriów granicznych pomiędzy obiema potęgami, stała się więc areną walk, tzw. wojen syryjskich⁴. Na obszarze Judei, z Jerozolimą włącznie, były rozmieszczane oddziały zbrojne, a okresowo stacjonowały tam wielkie armie.

C. Judea pod panowaniem Ptolemeuszy i Seleucydów

Chociaż za panowania Ptolemeusza I Jerozolima została zdobyta, a pewną liczbę Żydów i Samarytan deportowano, to dominacja Lagidów była dla Palestyny epoką raczej pomyślną. Ptolemeusz I Soter stworzył świetnie funkcjonujące państwo i na swoim wąskim wycinku imperium Aleksandra chyba najskuteczniej wprowadził ideały, którymi kierował się macedoński zdobywca. Jego królestwo przetrwało do 30 roku przed Chr., najdłużej ze wszystkich państw rządzonych przez generałów Aleksandra. Na czele każdego regionu stał już nie jeden człowiek, lecz wielu. Sprawami politycznymi i wojskowymi zajmował się *strategos*, administracją królewską *dioiketes*, natomiast za podatki i osobiste interesy króla odpowiadali *oikonomoi*. Wszyscy oni znajdowali się pod bezpośrednią kontrolą centralnej

⁴ W III wieku przed Chr. ptolemejski Egipt i seleudzka Syria stoczyły pięć wojen tzw. syryjskich, z których każda trwała co najmniej kilka lat.

władzy w Aleksandrii, egipskiej stolicy założonej przez Aleksandra w 332 roku⁵. Tym sposobem każda prowincja stała się hyparchią podzieloną na okręgi⁶. Dla Żydów w Palestynie był to czas względnego spokoju, panowanie Ptolemeusza sprzyjało też szybkiemu rozwojowi społeczności żydowskiej w Egipcie. Aleksandria stała się największym skupiskiem Żydów poza Palestyną. Nie dziwi więc, że w elicie żydowskiej wielu sprzyjało panowaniu i polityce ptolemejskiej.

Sytuacja dominacji Lagidów w Palestynie zmieniła się, gdy do władzy doszedł Antioch III Wielki z dynastii Seleucydów (panował w latach 223-187 przed Chr.). W 200 r. wkroczeniem do Fenicji i Palestyny sprowokował władze aleksandryjskie, skutkiem czego doszło do wielkiej bitwy pod Panion (hebr. Banias), późniejszą Cezareą Filipową, w której zostały pokonane siły egipskie króla Ptolemeusza V Epifanesa. W 198 r. poddał się Sydon, ostatnia twierdza egipskich Lagidów w Syrii. Palestyna z Fenicją i prowincją nadmorską przeszły pod panowanie Antiocha III. Król połączył małe okręgi administracyjne w większe prowincje zwane eparchiami. Galilea, Samaria i Judea z graniczną twierdzą Bet-Sur weszły w skład eparchii Samaria i stały się częścią imperium Seleucydów aż do panowania rzymskiego.

W tym czasie sympatie Żydów przechylały się raz na jedną, raz na drugą stronę. Antioch III napotkał w Jerozolimie sympatyzujące z nim stronnictwo, które już na jakiś czas przed zdobyciem przez niego tych terenów wynegocjowało nowy status Judei jako prowincji świątynnej (Ant. XII, 138nn). Władca potwierdził przywileje Żydów pochodzące jeszcze z czasów perskich, zwłaszcza swego rodzaju autonomiczny samorząd (*geruzja*) pod kierownictwem arcykapłana. Roztropny król również gdzie indziej autoryzował prawa istniejące na zdobytych obszarach⁷. Władcy z dynastii Seleucydów byli zainteresowani rozkrzewianiem kultury helleńskiej w swoim królestwie, jednak Antioch III starał się być ostrożny, a nawet życzliwy w stosunku do Żydów. Zdawał sobie sprawę, że wśród nich znajdowało się wielu zwolenników egipskich Lagidów. Wzorem poprzednich władców Jerozolimy był więc tolerancyjny wobec tradycji religijnych swoich poddanych do tego stopnia, że inwestował swoje środki w ich promowanie⁸. Zwolnił Judeę na trzy lata z podatków, żeby ta mogła podźwignąć się ze zniszczeń wojennych, i zapewnił roczną dotację z kasy królewskiej na utrzymanie kultu w świątyni jerozolimskiej (Ant. XII, 129-153)⁹. Autor 2Mch potwierdza, że taka polityka była typowa dla Seleucydów: *Bywało, że nawet sami królowie okazywali szacunek temu miejscu, a świątynię czcili najwspanialszymi darami. Nawet sam Seleukos, król Azji, z własnych dochodów pokrywał wszystkie wydatki, których*

⁵ Mówiąc ściślej, Aleksander doprowadził do rozbudowy i reorganizacji istniejącego już miasta, które nazwał swoim imieniem. Aleksandria była stolicą Egiptu niemal 1000 lat, do 641 roku naszej ery.

⁶ Por. A. Lemaire, *Dzieje biblijnego Izraela*, tłum. M. Rostworowska, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2002, s. 73.

⁷ Szerzej H.H. Schmitt, *Untersuchungen zur Geschichte Antiochos des Großen und seiner Zeit*, Wiesbaden: Steiner Verlag 1963, s. 60-62.

⁸ Szerzej E. Gruen, *Seleucid Royal Ideology*, Society of Biblical Literature Seminar Papers 38 (1999) s. 24-53.

⁹ Autentyczność obu dokumentów Antiocha pozostaje kwestią otwartą; zob. E. Bickerman, *Le Charte Séleucid de Jérusalem*, w: *Studies in Jewish and Christian History*, t. 2, red. A. Tropper, Leiden: Brill 1980, s. 44-85.

wymagało składanie ofiar (3,2-3)¹⁰. Za panowania Antiocha III, a także przez większą część rządów jego następcy, pierworodnego syna Seleukosa IV Filopatora (187-175), Żydzi korzystali z możliwości względnej stabilizacji i rozwoju, toteż duża część społeczeństwa pozytywnie oceniała zmianę rządów i sprzyjała panowaniu Seleucydów. Nic nie wskazuje na to, że w judaizmie tego okresu kulturę hellenistyczną odbierano jako zagrożenie¹¹.

D. Antioch IV Epifanes

Rządy Antiocha IV, najmłodszego syna Antiocha III, rozpoczęły się w cieniu poprzedzających wydarzeń, gdy jego ojciec został w 190 r. pokonany przez Rzymian pod Magnezją (dzisiejsza Manisa w Turcji) i zmuszony do zapłacenia ogromnej kontrybucji. Deportacja do Rzymu młodego Antiocha, przyszłego Epifanesa, jako zakładnika była formalną gwarancją posłuszeństwa Seleucydów Rzymowi. Przymusowy pobyt w stolicy nowego imperium nauczył go wiele o polityce, stosunkach międzynarodowych, jak i o sytuacji własnego królestwa w relacji do nowej potęgi globalnej, Rzymu. Gdy umarł Antioch III Wielki, młody Antioch był czwartym z kolei pretendentem do tronu po swoim starszym bracie Seleukosie IV Filopatrze i jego dwóch synach, Antiochu i Demetriuszu. Zwolniony po dwunastu latach z Rzymu i przebywający w Atenach spadkobierca dowiedział się o śmierci brata Seleukosa. Przy pomocy wojsk króla Pergamonu zdołał opanować jego tron i nie zważając na bratanków zasiadł na nim jako Antioch IV Epifanes. Przejął władzę w państwie w 175 roku i sprawował ją aż do swej śmierci w 164 roku. Antioch dążył do umocnienia państwa poprzez przywrócenie jego potęgi militarnej, ekonomicznej i politycznej. Usprawnił administrację, rozbudował flotę i armię i wzbogacił skarbiec królewski osłabiony reparaacjami wojennymi płaconymi Rzymowi. Dwa razy skutecznie wyprawiał się na Egipt – w 170 i w 168 r. – ale musiał wycofać się stamtąd wskutek interwencji Rzymu, którego potęgi się obawiał. Przez historyków oceniany jest jako jeden ze zdolniejszych władców Seleukidy, a za sprawą literatury żydowskiej jest symbolem prześladowcy religii objawionej.

Zaczął się od tego, że w drodze powrotnej z kampanii egipskiej Antioch, pozbawiony owoców zwycięstwa nad Ptolemeuszami, najechał Jerozolimę i obrabował świątynię¹². Wzniósł tam twierdzę Akre i osadził w niej garnizon syryjski. Jako zwolennik kultury

¹⁰ Innym świadectwem jest gliniany cylinder z czasów Antiocha I znaleziony w kompleksie świątynnym Ezida w Borsippa, przedstawiający króla jako patrona kultu babilońskiego, „opiekuna Esagila i Ezida”, który zobowiązał się do odbudowy tych ważnych sanktuariów. Zob. A. Kuhrt, S. Sherwin-White, *Aspects of Seleucid Royal Ideology. The Cylinder of Antiochus I from Borsippa*, *Journal of Hellenic Studies* 111 (1991) s. 71-86.

¹¹ Szerzej J. Maier, *Miedzy Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie Drugiej Świątyni* (Myśl Teologiczna 36), tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków: Wydawnictwo WAM 2002, s. 34.

¹² Opowiada o tym 1Mch 1,16-29 i 2Mch 5,11-21. Według źródeł biblijnych ze świątyni zabrał złoty świecznik i zagarnął świątynne skarby, poinformowany o miejscu ich przechowywania przez arcykapłana, po czym wrócił do swojej stolicy, Antiochii. 1Mch sugeruje, że było to w roku 169; według 2Mch w 168, podczas drugiej wyprawy na Egipt. Nie można wykluczyć, że wtargnięcie do świątyni miało miejsce dwukrotnie. Najazd na Jerozolimę mógł być reakcją na bunt, który według 2Mch wybuchł, gdy rozeszła się fałszywa plotka o śmierci Antiocha podczas kampanii w Egipcie. Podobnie jak wszystkie popularne bunty w starożytności, jego główną przyczyną były świeżo nałożone wysokie podatki. Szerzej S. Honigman, *Tales of High Priests and Taxes. The Books of the Maccabees and the Judean Rebellion against Antiochos IV*, Oakland: University of California Press 2014, zwł. s. 51.

greckiej, intensywniej niż dotychczas prowadził też proces hellenizacji podbitych terenów, nie unikając użycia siły. W społeczności żydowskiej doszło na tym tle do ostrego konfliktu. Na utrwalony już podział na zwolenników dynastii Ptolemeuszy i Seleucydów nałożył się spór wokół stosunku do hellenizacji. Pierwszy z poglądów, teokratyczny, opierał się na kapłanach reprezentujących instytucjonalną teokrację i na wyższych warstwach judzkiej, a zwłaszcza jerozolimskiej społeczności. Koncepcja teokratyczna była przychylnie nastawiona do władzy i pozytywnie oceniała wpływy kultury greckiej. Drugi kierunek, o zabarwieniu eschatologicznym, rozwijał się w kręgu gorliwych kapłanów oraz wśród ludu. Swoje idee i nadzieje opierał na prorockich zapowiedziach zbawczej interwencji Jahwe. Kładł nacisk na żydowską tradycję i odrębność. Wśród zwolenników tego myślenia była grupa wiernych Prawu Żydów, zwanych chasydami (hebr. *chasidim* – pobożni), którzy zdecydowanie sprzeciwiali się wpływom helleńskim. Także wśród nich na skutek nasilenia się procesu hellenizacji nastąpiło rozdzielenie. Jedni, o nastawieniu pacyfistycznym, uważali, że walka zbrojna o wolność religijną i polityczną nie przyniesie spodziewanych korzyści, gdyż te sprawy są jedynie w ręku Boga. Natomiast radykalne skrzydło utrzymywało, że w obronie religii i tradycji trzeba się przeciwstawiać wrogom z bronią w ręku, nawet w dzień szabatu. Do tej grupy zaliczał się ród Machabeuszy (Hasmoneuszy)¹³, liderów powstania i późniejszych żydowskich władców¹⁴.

Biblijne informacje nt. Antiocha pochodzą ze źródeł zbliżonych do Machabeuszy, nie dziwi więc to, że jego portret historyczny to obraz wroga Boga i kwintesencji zła. „Zgodnie z tym historię jego panowania opisywano w najczarniejszych barwach, przy czym oczywiście w ogóle nie wzięto pod uwagę zmiany jego postawy. Dn 7-12 odzwierciedla historyczno-teologiczną ocenę, której nie da się przecenić w jej negatywnych aspektach. Królestwo Seleucydów jest tu przedstawione jako najgorszy, ale zarazem jako ostatni przejaw wrogiej Bogu potęgi światowej, jako czwarte i ostatnie królestwo światowe. Po jego upadku historia zbawienia wraz z przeprowadzonym sądem Boga ma osiągnąć swe spełnienie”¹⁵.

E. Hellenizacja

Hellenizacja, mówiąc najprościej, to proces przenikania kultury greckiej do świata Wschodu. Podobnie jak i inne procesy asymilacyjne, zachodzi w sytuacji, gdy w danej społeczności zaczyna dominować element grecki, np. ze względów demograficznych, bądź też gdy grecka kultura jest postrzegana jako atrakcyjna¹⁶. Po opanowaniu przez Aleksandra

¹³ Nazwy często używane zamiennie. Machabeusze założyli dynastię określaną jako Hasmonejska. Hasmoneuszami nazywa synów Matatiasza Flawiusz od czasów objęcia władzy przez Jana Hirkana I. Nazwa Hasmonejczy (Hasmoneusze) pochodzić mogła od imienia Hasmona, przodka Matatiasza, lub od nazwy miejscowości Haszmona, z której pochodzić miał Matatiasz.

¹⁴ T. Tomaszewski, *Jezus Chrystus nową świętynią. Studium egzegetyczno-teologiczne J 10, 22-39*, Koszalin: Feniks 2012, s. 19n.

¹⁵ J. Maier, *Miedzy Starym a Nowym Testamentem*, s. 173.

¹⁶ Za klasyczne cechy hellenizmu uznaje się zazwyczaj posługiwanie się językiem greckim, gimnazjalny system kształcenia, racjonalizm, rozwój nauk, uniwersalizm i kosmopolityzm, indywidualizm, a także silną kontrolę państwa; zob. J. Czerski, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne* (Opolska Biblioteka Teologiczna 59), Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2003, s. 47. Można by listę tę uzupełnić o synkretyzm

Wielkiego Palestyny teren ten znalazł się na prawie trzy wieki w strefie wpływów greckich. Liczne nowe miasta zakładano na wzór grecki, podobnie przekształcano stare. Mieszczanie przejmowali grekę, językami lokalnymi mówili zaś głównie mieszkańcy wsi. Powstała też warstwa ludzi żyjących na pograniczu obu kultur, wywodzących się z rodzin miejscowych, ale którzy opanowali grekę niezbędną do sprawowania funkcji publicznych i robienia kariery.

Wpływ kultury greckiej nie ograniczył się jedynie do sfery materialnej, jak administracja, gospodarka czy finanse. Równie silny był wpływ kulturowy. O ile w okresie klasycznym wiodącą rolę odgrywały Ateny, w okresie helleńskim na czoło wysuwa się Aleksandria ze słynną biblioteką założoną przez Ptolemeusza Sotera i pierwszym uniwersytetem oraz Pergamon, który również posiadał zbiory biblioteczne mogące rywalizować z Aleksandrią. Literatura żydowska powstawała nierzadko po grecku (np. Księga Mądrości, 2Mch czy dzieła historyka żydowskiego Józefa Flawiusza), a hebrajskie Pisma Święte przekładano na język Platona (tak powstała Septuaginta)¹⁷. W obrębie stosunkowo krótkiego czasu powstał w świecie żydowskim nowy klimat kulturalny, który z upływem czasu także w świecie religijnych wyobrażeń kładł inne akcenty niż to miało miejsce w tradycyjnej doktrynie, świadectwem czego jest np. Księga Koheleta czy Księga Mądrości. Z kolei Księga Syracha jest przykładem tego, jak zręcznie łączono hellenistycznie zabarwione wykształcenie z żydowską świadomością tradycji. Kultura helleńska odmieniła oblicze religijne nie tylko świata greckiego i wielu krajów i kultur podległych, ale znacząco wpłynęła na rozwój religii objawionej, najpierw w łonie judaizmu, a potem chrześcijaństwa¹⁸.

Doświadczenia z hellenistyczną kulturą były dla Żydów w przeważającej mierze pozytywne, pomijając wojenny zamęt po śmierci Aleksandra¹⁹. Hellenizacja jako poważny problem ujawniła się dopiero w związku z kryzysem ideowym i religijnym, jaki miał miejsce w judaizmie II wieku przed Chr. Naprzeciw siebie stanęli reformatorzy proseleucy, którzy przyjmowali nowe idee tak entuzjastycznie, że własne uznawali za wstydlive, oraz obrońcy starego porządku, *chasideim*, którzy odstępstwo od tradycji uznawali za zdradę własnej tożsamości religijnej i narodowej. Pośrodku byli tacy, którzy pozostając wierni religii ojców, przyswajali sobie z hellenizmu to, co było do przyswojenia, starając się przy pomocy nowych pojęć pogłębić nawet zrozumienie Bożego objawienia²⁰. Można było być greckim w formacji intelektualnej, a jednocześnie przestrzegać żydowskiego prawa²¹. Dla *chasideim* jednak kultura hellenistyczna jako przyjęty sposób życia – *bios ho koinos*, jak mówił Józef Flawiusz – była postrzegana jako pogańska.

religijny związany z konfrontacją z religiami ludów orientalnych, rozwój sztuki, literatury, architektury i szeroko rozumianej kultury greckiej.

¹⁷ Szerzej M. Wojciechowski, *Wpływy greckie w Biblii*, Kraków: WAM 2012, tu zwł. s. 28n.

¹⁸ Szerzej zob. A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa: PIW 1978.

¹⁹ J. Maier, *Miedzy Starym a Nowym Testamentem*, s. 162.

²⁰ T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów: Biblos 2002, s. 318-320.

²¹ Wydaje się, że stanowisko takie reprezentował np. najwyższy kapłan Alkimos, zmarły w 159 r. przed Chr. Jego postawa została przez nurt pobożnościowy potępiona, a on sam uznany za kolaboranta (1Mch 7,23n; 2Mch 14,3n).

2. Powstanie machabejskie

Powstanie machabejskie wybuchło w 167 r. przed Chr. i przekształciło się w wieloletnią wojnę przeplataną okresami pokoju. Można ją podzielić na trzy zasadnicze fazy, zgodnie z głównymi celami operacji militarnej prowadzonej przez Hasmoneuszy: 1. faza wojny wyniszczenia (anihilacji) za Judy i Jonatana; 2. faza wojny wypędzenia (usunięcia) za Szymona; 3. faza wojny podbojów (aneksji) za Jana Hirkana, Arystobula i Aleksandra Janneusza. Zanim jednak zostaną omówione dwie pierwsze fazy – taki bowiem zakres obejmuje 1-2Mch – postawmy pytanie o przyczyny wybuchu powstania.

A. Przyczyny wybuchu powstania

Wydaje się, że tło wybuchu powstania było bardziej złożone niż wynika to z pobieżnej lektury 1-2 Mch. Tu na pierwszy plan wysuwa się bezpardonowa walka Antiocha i Seleucydów z judaizmem, narodową religią Żydów. Epifanes nie tylko wprowadził świeckie prawo greckie i zezwolił na powstawanie instytucji obcych kulturze żydowskiej, jak gimnazjon i stadion, ale całe ostrze swej polityki skierował przeciwko wierzącym w Judei. Sprofanował świątynię jerozolimską przez wzniesienie na jej ołtarzu „ohydny spustoszenia” (1Mch 1,54; 2Mch 6,2; por. Dn 9,27; Ant, XII,v,4) – był to prawdopodobnie ołtarz poświęcony Zeusowi Olimpijskiemu – gdzie zaczęto składać ofiary z wieprzy (zwierzęta nieczyste w judaizmie). Wydał edykt prześladowczy (1Mch 1,41-51), w którym zakazał składania wszelkich ofiar dla Jhwh, obrzezywania dzieci oraz studiowania Tory, nakazał za to profanację szabatów i świąt żydowskich, budowę ołtarzy, gajów i posągów poświęconych bogom pogańskim oraz oddawanie im czci. *Księgi Prawa, które znaleziono, darto w strzępy i palono ogniem. Wyrok królewski pozbawiał życia tego, u kogo gdziekolwiek znalazła się Księga Przymierza albo jeżeli ktoś postępował zgodnie z nakazami Prawa* (1Mch 1,56-57). Społeczności żydowskiej nakazano przyjęcie nowych wierzeń, nałożono nań obowiązek uczestniczenia w składaniu pogańskich ofiar i zakazano wyznawania religii mojżeszowej pod groźbą kary śmierci, którą skwapliwie wykonywano.

To, że Antioch prowadził politykę siły, a czasem terroru, nie ulega wątpliwości; czynili tak wszyscy starożytni władcy. Trudno jednak określić, jaki był zakres przymusowej hellenizacji i prześladowania religijnego za jego czasów. Trzeba bowiem pamiętać o odróżnieniu wojen machabejskich jako wydarzenia historycznego od teologicznie opracowanych dzieł, które je przedstawiają. Baza źródeł ogranicza się tu do tych proveniencji żydowskiej (Dn, 1-2Mch i Flawiusz), na dodatek wytworzonych przez osoby blisko związane z Machabeuszami i polityką dynastyczną Hasmonejczyków²². Dynastia ta miała konkretny cel w takim, a nie innym przedstawieniu przyczyn wybuchu powstania i własnej roli, a źródła, które powstały w jej środowisku, stanowią już opracowaną „wersję wydarzeń”, a nie ich opis. Wydaje się, że powody, dla których Antioch podejmował represje, nie miały wiele wspólnego

²² Szerzej H. Schmitt, *Untersuchungen zur Geschichte Antiochos*, s. 84nn; J. Maier, *Miedzy Starym a Nowym Testamentem*, s. 162-174. Co do proveniencji autora Księgi Daniela zob. np. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, cz. I, Tarnów: Biblos 1999, s. 295. Z kolei Flawiusz w opisie jest bardzo zależny od 1-2Mch.

z obsesją religijną czy manią antyżydowską. Tak zdeklarowana walka przeciw jednej religii lokalnej byłaby sprzeczna z tym, co wiemy o Seleucydach i pozostawałaby bez paraleli w erze hellenistycznej²³. Raczej jego poczynania bazowały na chłodnej kalkulacji, aby zapewnić skuteczną politykę na znacznie szerszej zakrojonej mapie politycznej imperium Seleucydów. Ówczesne monarchie greckie nie miały bowiem ambicji rządów religijnych; to, co się liczyło, to zagwarantowanie porządku, pokoju i prawa na opanowanych terytoriach²⁴. Nie oznacza to, że żadnych prześladowań na tle religii nie było. Prawdopodobnie Grecy uważali, że Bóg Jahwe to kolejna lokalna odmiana Zeusa, a sprzeciw Żydów odbierali jako działalność wywrotową. Antioch Epifanes nie docenił wyjątkowości monoteistycznej religii żydowskiej, a wprowadzenie synkretycznego kultu do świątyni w Jerozolimie uznał mylnie za kwestię drugorzędą. Dla Żydów było to potworną arogancją wobec jedyne Boga, wobec której powstał ogromny opór, który pod przywództwem rodziny Hasmonejczyków (Machabeuszy) doprowadził do wybuchu powstania.

B. Konflikt zewnętrzny i wewnętrzny

Dyskutując o przyczynach wybuchu powstania machabejskiego, nie można zapomnieć o podziale w łonie samej społeczności żydowskiej. Współcześni badacze przesuwają akcent z wojny międzynarodowej na tarcia wewnętrzne pomiędzy Żydami zhellenizowanymi a tradycjonalistami. Księgi machabejskie potwierdzają taki obraz: konflikt równie silny, jeśli nie silniejszy jak zewnętrzny, rozgorzał pomiędzy frakcjami żydowskimi. Chodziło nie tylko o ocenę zderzenia judaizmu z hellenizmem, ale o władzę polityczną nad świątynną prowincją Judei, której przywódcy stawali się równocześnie arcykapłanami świątyni jerozolimskiej. Konflikt ten ujawnił się wyraźniej już przed wybuchem powstania przez sojusz, jaki frakcja reformatorska zawarła z rządem Seleucydów przeciwko frakcji konserwatywnej. Tak ocenia to autor 1Mch: *W tym to czasie wystąpili spośród Izraela synowie wiarołomni, którzy podburzyli wielu ludzi, mówiąc: «Pójdźmy zawrzeć przymierze z narodami, które mieszkają wokół nas. Wiele złego bowiem spotkało nas od tego czasu, kiedyśmy się od nich oddalili». Słowa te w ich mniemaniu uchodziły za dobre. Niektórzy zaś spomiędzy ludu zapalili się do tej sprawy i udali się do króla, a on dał im władzę, żeby wprowadzili pogańskie obyczaje. W Jerozolimie więc wybudowali gimnazjum według pogańskich zwyczajów. Pozbyli się też znaku obrzezania i odpadli od świętego przymierza. Sprzęgli się też z poganami i zaprzędali się [im], aby robić to, co złe (1,11-15)*. Obie strony konfliktu starały się wciągać w niego postronne osoby i instytucje²⁵. W pierwszej fazie była to wewnętrzna walka o władzę między

²³ Szerzej E. Gruen, *Seleucid Royal Ideology*, s. 47; S. Weitzman, *Plotting Antiochus's persecution*, *Journal of Biblical Literature* 123 (2004) s. 220; E. Bickerman, *The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*; w: *Studies in Jewish and Christian History* (Ancient Judaism and Early Christianity 68), t. 1-2, Leiden: Brill 2007, s. 1025-1042.

²⁴ J. Assmann, *Martyrdom, Violence, and Immortality. The Origins of a Religious Complex*, w: *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, red. G. Signori, Leiden-Boston: Brill 2012, s. 39-60.

²⁵ Szerzej zob. S. Weitzman, *Plotting Antiochus's persecution*, s. 219-234; E. Bickerman, *The God of the Maccabees*, s. 1025-1042; S. Honigman, *Tales of High Priests and Taxes*; tenże, *Religious Persecution or High Taxes? The Causes of the Maccabean Revolt against Antiochus IV*, *Bible and Interpretation*, October 2014 (online: <http://www.bibleinterp.com/articles/2014/10/hon388014.shtml>, dostęp z dnia: 05.06.2015);

kapłanami świątynnymi, podczas której obiecano królowi wyższe daniny za mianowanie nowego arcykapłana, Jazona. W taki sam sposób arcykapłanem został Menelaos. Konflikt dotyczył głównie Jerozolimy, jako stolicy. Jerozolima miała znaczącą wyższą warstwę społeczną, która pozytywnie oceniała otwarcie religii żydowskiej na wpływy helleńskie. Naprzeciw tej reformy stały konserwatywne warstwy wiernych Torze, w przeważającej mierze z uboższej ludności miejskiej i obszarów wiejskich, negatywnie nastawione do nadchodzących zmian²⁶.

Możliwe jest, że inicjatywa hellenizacji Jerozolimy wyszła nie tyle od władz Seleucydów, ale z samej żydowskiej frakcji reformatorskiej²⁷. Arcykapłan Jazon w ten sposób uzyskał pozwolenie od Antiocha IV, aby zbudować gimnazjon i podjąć hellenistyczny sposób życia. Wielu Żydów domagało się gimnazjonu i chętnie do niego uczęszczali. Niektórzy z nich za wstydlive uważali znamię obrzezania, które starali się ukrywać, stosując zabiegi chirurgiczne²⁸. Ponieważ dla *chasideim* przyjęcie nowej kultury było zdradą – zatem to nie bycie Grekiem czy greckim, ale porzucenie prawa żydowskiego na korzyść międzynarodowych wpływów stało się rzeczywistym rdzeniem ostrego konfliktu, który doprowadził do bratobójczej walki²⁹. Księgi machabejskie wielokrotnie ukażą Machabeuszy niszczących miasta żydowskie i mordujących własnych pobratymców, którzy przyjęli ideały greckie (np. 1Mch 2,44-48; 3,5-9; 7,23-24; 9,73). Wynika z tego, że powstanie Judy to nie tylko walka wyzwolenicza z okupantem, ale w pewnym sensie wojna domowa przeciwko tym, którzy włączyli się w proces hellenizacji Judei³⁰. Konflikt, który ujawnił się z całą mocą wybuchem powstania machabejskiego, nie był jedynie konfliktem zewnętrznym. Był także wsobny dla judaizmu. Gorliwość ujawniła się tu jako zjawisko wewnątrz-religijne i w swej istocie nie była skierowana przeciw innym monoteizmom i wiarom, ale przeciw heretykom i apostatom z wnętrza judaizmu. Ukazuje to zwłaszcza lektura 2Mch: o ile w 1Mch naczelną

²⁶ P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palastinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1983, s. 53; H. Kreissig, *Die Ursachen des 'Makkabäer'- Aufstandes*, *Klio* 58 (1976) s. 249-253; Ł. Niesiołowski-Spanò, *Antiochus IV Epiphanes and the Jews - A Reassessment*, w: *History, Archaeology and the Bible Forty Years after "Historicity"*, red. I. Hjelm, T.L. Thompson, London: Routledge 2016, s. 130-140.

²⁷ J. Assmann, *Martyrdom*, s. 43.

²⁸ Józef Flawiusz tak o tym pisze: „[Menelaus i Tobiadzi] umknęli do Antiocha. Oświadczyli mu, że chcą odstąpić od praw ojczyrstych i wyznaczonego przez nie ustroju, aby przyjąć prawa królewskie i grecki sposób życia. Prosil więc, żeby im pozwolił zbudować gimnazjon w Jerozolimie; zgodził się na to król. Odtąd starali się o to, aby niewidoczne były u nich oznaki obrzezania. Chcieli bowiem być Grekami nawet wtedy, gdy się rozbiorą. Odrzucili także wszystkie inne obyczaje ojczyrsty i naśladowali życie obcych narodów”. (Ant XII,v,1). Aluzje do zabiegu „od-obrzezywania” znajdziemy w apokryfie „Wniebowzięcie Mojżesza (8,3) i w Misznie (Awot 3,11). O takiej możliwości pisze też św. Paweł: *Jeśli ktoś został powołany jako obrzezany, niech nie pozbywa się znaku obrzezania* (1Kor 7,18a).

²⁹ E.S. Gruen, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley: University of California Press 1998, s. 1-41.

³⁰ E.S. Gruen, *Heritage and Hellenism*, s. 37-41; J. Kirsch, *God against the Gods. The History of the War Between Monotheism and Polytheism*, New York: Viking Compass 2004, s. 78-82.

ideą jest walka przeciw poganom o wolność i prawo, o tyle w 2Mch głównymi przeciwnikami są zhellenizowani Żydzi³¹.

C. Przywództwo Judy Machabeusza

Pierwszą fazę wojny zapoczątkował w 166 r. przed Chr. Matatiasz, dając podwójnym zabójstwem sygnał do walki (1Mch 2,24n). Zabicie Greka-prześladowcy i Żyda-odstępcy stało się aktem założycielskim powstania: w tym duchu uformuje się ruch partyzantów, upatrując w wojnie na śmierć i życie przeciw wrogom i odstępcom jedynej swej szansy. Na czele rebelii stanął Juda, jeden z braci Machabejskich, synów Matatiasza. Zaczął od sukcesów w walce partyzanckiej, które szybko przysporzyły mu sojuszników rekrutujących się z ludności wiejskiej, a z czasem także spośród ludzi majątnych i wolnych, którzy mieli wpływ w Jerozolimie, jak Tobiadzi. Dzięki temu Machabeusze stopniowo przeszli od ruchu oporu liczącego kilkuset zbrojnych mieszkańców Judei w kierunku montowania regularnego wojska do konfrontacji z wrogiem w otwartej potyczce³².

Juda pokonał oddział Seleucydów dowodzonych przez Apolloniusza pod Nahal-el-Haramia oraz syryjskiego wodza Serona pod Bet-Choron – mimo tego, że liczba żołnierzy wroga kilkukrotnie przewyższała liczebność armii Judy. W tym czasie (rok 165) wielkorządcą królewskim w Palestynie był Lizjasz. Wysłał on przeciw powstańcom trzy oddziały pod wodzą Ptolemeusza, Nikanora i Gorgiasza. Nikanor przegrał pod Emaus i pod Bet-Sur, dzięki czemu Juda w 164 roku triumfalnie wkroczył do Jerozolimy, dokonując rzezi na zwolennikach hellenizmu. Machabeusze na nowo poświęcili świątynię, przywracając w niej jahwistyczny kult. Z tej okazji ustanowiono święto oczyszczenia świątyni, czyli Chanukę. To symboliczne zwycięstwo przysporzyło Judzie sławy, a całemu ruchowi nowych zwolenników.

Antioch nie angażował się bezpośrednio w stłumienie powstania. W czasie jego wybuchu, wzorem Antiocha III Wielkiego zaplanował wielką wyprawę w przeciwnym kierunku, na wschód, by przywrócić tam panowanie Seleucydów. W tym okresie bowiem od jego imperium oderwały się bogate i ważne terytoria na pograniczu Armenii i Mezopotamii, jak Kommagena, Osroene, Sofene czy Adiabene pod wodzą Artaksiasa. Dla Seleucydów tereny te miały znaczenie pierwszorzędne, gdyż szlaki handlowe z Iranu i dochody z mezopotamskich i syryjskich osad wojskowych były głównym źródłem potęgi ekonomicznej mocarstwa. Na tym szerszym politycznym tle zdarzenia w Judei prezentowały się jako marginalne i tak początkowo oceniano je na dworze króla. Nie doceniono dynamiki szybko zmieniającej się sytuacji w małej części prowincji Samarii, dzięki czemu doszło do eskalacji wydarzeń na nie dającą się przewidzieć miarę. Podczas wyprawy na wschód Antioch Epifanes zginął w tajemniczych okolicznościach na przełomie listopada/grudnia 164 roku. Na kilka miesięcy przed śmiercią, dowiedziawszy się o wybuchu powstania w Judei, odwołał edykt nt.

³¹ J. Willem van Henten, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 57), Leiden: Brill 1997, s. 17-57; E. Bickerman, *The God of the Maccabees*, jw.

³² B. Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus. The Jewish Struggle Against the Seleucids*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 138-145.

świątyni i kultu Zeusa, proponując przez Lizjasza ugodę i amnestię; propozycja ta została przez Machabeuszy odrzucona.

Największym osiągnięciem Judy w tej fazie powstania było zdobycie Jerozolimy i odzyskanie pieczy nad świątynią. Jej ponowne poświęcenie oraz pierwsze osiągnięcia ekspansji militarnej były tak wiele obiecującym sukcesem, że przed powstańcami postawiło dalsze polityczno-religijne cele. Miało w tym swój udział głębokie przekonanie, że przełom spowodował Bóg jako Pan historii. Dlatego wojna była kontynuowana, pomimo tego, że Antioch V Eupator, syn zmarłego Antiocha IV, zgodnie z zaleceniem ojca oficjalnie anulował edykt i przywrócił żydowsko-świątynnemu państwu autonomię polityczno-religijną. Część powstańców przyjęła seleucką propozycję kompromisu, do której należało mianowanie na arcykapłana Alkimosa. Pozostała część, walcząca pod przywództwem Judy Machabeusza, była zdecydowana na dalszą walkę, a Alkimosa uznała za zdrajcę. Juda wysłał nawet emisariuszy do Rzymu, by uzyskać tam przychyłość dla dalszej kampanii.

Tę pierwszą fazę powstania określiłem wyżej jako wojna wyniszczenia (anihilacji), gdyż kampanie przeciwko apostatom i poganom – tak, jak je opisują 1-2Mch – przypominają biblijną klątwę *cherem*. Było to starożytne prawo świętej wojny, zgodnie z którym wszystko, co zostało zdobyte, miało być poświęcone Bogu/bóstwu przez zabicie i zniszczenie: ludzi i bydło zabijano, przedmioty niszczone, a miasta obracano w ruinę³³. *Żaden człowiek, który jest poświęcony dla Pana jako cherem, nie może być wykupiony. Musi on być zabity* (Kpł 27,29). Dotyczy to też wszystkich rzeczy (Pwt 7,26). Klątwą *cherem* został niegdyś obłożony cały Kanaan: *W miastach należących do narodów, które ci daje Pan, twój Bóg, jako dziedzictwo, niczego nie zostawisz przy życiu. Gdyż klątwą obłożysz Chetytę, Amorytę, Kananejczyka, Peryzzytę, Chiwwitę i Jebusytę, jak ci rozkazał Pan, Bóg twój* (Pwt 20,16n). Autor 1Mch ukazuje Machabeuszy jako tych, którzy przechodzą przez miasta Judei, zdobywają je, palą i mordują tak pogan, jak i żydowskich odstępców. Judę prezentuje jako drugiego Jozuego, który zdobywając ziemię obiecaną, obkładał miasta klątwą. O koczowniczych grupach Beduinów z Zajordania, na południowym skraju królestwa żydowskiego, pisze: *Potem przypomniał sobie złości Bajanitów. Oni to bowiem urządzali zasadzki na drodze i przez to byli dla ludu sidłem i zawadą. Zamknęli się przed nim w wieżach, ale on ich obległ i obłożył ich klątwą, a potem spalił ich wieże razem z tymi, którzy się do nich schronili* (1Mch 5,4-5). Przykład mniej restrykcyjnego praktykowania *cherem* opisany jest w 1Mch 5,28: *Wtedy Juda razem ze swym wojskiem nagle zmienił swoją drogę [i poszedł] przez pustynię do Bosorra, zdobył miasto, wszystkich mężczyzn zabił ostrzem miecza, zabrał wszystkie łupy na nich zdobyte, a miasto spalił*.

Ludność pogańska nie znajdowała wybawienia w ucieczce do swoich miejsc świętych. Juda i Jonatan niszczyli je i palili wraz z tymi wszystkimi, którzy szukali tam schronienia. Machabejscy przywódcy przeszli także do ziemi Filistynów, aby zniszczyć ołtarze i posągi, a wsie ograbić i spalić: *Sam pierwszy przeprowił się na ich [brzeg], a za nim cały lud. Wszyscy poganie zostali przed nimi starci do tego stopnia, że porzucili swą broń i uciekli na dziedziniec świątyni w Karnain, ale oni miasto zdobyli i świątynię spalili razem z tymi, którzy*

³³ T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, s. 55.

w niej byli (1Mch 5,43-44; por. 1Mch 5,68; 10,83-85; 2Mch 12,9.26). W tym i innych przypadkach sposób, w jaki *cherem* jest przeprowadzana, odpowiada biblijnemu prawu z czasów zdobywania Kanaanu: żywym należy się miecz, a rzeczom ogień³⁴. *Cherem* była nakładana także na miasta, które odmawiały przyłączenia się do żydowskich powstańców (1Mch 5,46-51; 2Mch 12,27-28)³⁵. Z praktycznego punktu widzenia trzeba zauważyć, że przywódcy machabejscy nie mieli jeszcze środków do prowadzenia trwałej okupacji ziem i miast, które podbili. Był to zapewne jeden z powodów, dla którego zdecydowali się na ich grabież i anihilację oraz szerzenie strachu w całym regionie. W celu ochrony Żydów mieszkających w Galilei i Gileadzie od pogańskiej zemsty Machabeusze starali się o ich przesiedlenie do Judei (1Mch 5,23.45).

D. Przywództwo Jonatana

Po śmierci Judy w 160 roku dziedzictwo i rolę przywódczą przejął jego brat Jonatan (160-142). Sytuacja nie była sprzyjająca, Jonatan stracił bowiem w starciu z wojskiem syryjskim znaczące siły. Jednak z pomocą przysły mu wewnątrzseleuckie rywalizacje, których zręczne, militarne i dyplomatyczne wykorzystanie (również z pomocą rzymskiej karty atutowej) umożliwiło poszerzenie władzy w ramach seleuckiego obszaru panowania³⁶. Mowa o kłopotach królów syryjskich w różnych częściach swego państwa i walkach między poszczególnymi Seleucydami o tron, co sprawiło, że Hasmoneusze stali się pożądanymi sojusznikami, zdołali utrzymać się przy władzy, nawet znaczne ją rozszerzyć.

Jonathan skonsolidował przywódczą pozycję rodziny, zwłaszcza gdy od 152 roku przyjął funkcję etnarchy, a następnie arcykapłana. Odtąd Hasmonejczycy występowali jako książęta, a Judea była lennikiem Syrii. Przyjęcie przez Jonatana funkcji arcykapłańskiej, choć dokonano się z nominacji Seleucydów, nadało machabejskiej polityce wewnętrznej nową jakość. Nastąpiła kombinacja funkcji reprezentacyjno-politycznej z funkcją religijną. Zwycięski przywódca powstania stał się regentem, a do arcykapłanem świątyni w Jerozolimie jako uwieńczenie swego dążenia do władzy. Wojny Machabeuszy zyskały oficjalne potwierdzenie wojen religijnych, prowadzonych dla Jhwh. Umiarkowani mieszkańcy Jerozolimy, w tym kapłani i ich zwolennicy stanęli wobec alternatywy: albo ugiąć się przed nowym władcą i posiadaczem urzędu, albo odrzucić go jako uzurpatora³⁷.

Jonatan na północy i na zachodzie kontynuował zapoczątkowaną za Judy politykę wojny anihilacji, która w źródłach bywa przedstawiana przede wszystkim jako środek ochronny dla dobra uciśnionych Żydów. Jako seleucydzki gubernator musiał jednak wykazać nieco więcej powściągliwości niż jego brat i poprzednik. Z drugiej strony, już w czasie przywództwa Judy Machabeusza były czynione negocjacje z urzędnikami Seleucydów. Pod przywództwem Jonatana, obie strony ustanowiły *modus vivendi*: pomimo sporadycznych

³⁴ N. Lohfink, *herem*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart: Kohlhammer 1982, t. 3, s. 192-213, tu 196.

³⁵ K. Trampedach, *The War of the Hasmoneans*, w: *Dying for the Faith, Killing for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, s. 68.

³⁶ J. Maier, *Miedzy Starym a Nowym Testamentem*, s. 177.

³⁷ Tamże, s. 178.

konfliktów judejska wolność religijna nie była już podważana. Hasmoneuszom marzyła się rychła realizacja planu terytorialnej ekspansji, zgodnie z którym zmierzali do zagarnięcia terenów na północ i południe, a nawet wybrzeża³⁸. Choć Jonatan wygrywał konflikty dynastyczne wśród Seleucydów, nie zapobiegło to temu, że u szczytu powodzenia został podstępem uwięziony przez syryjskiego generała Tryfona, pretendenta do tronu seleukidzkiego, podczas jego wyprawy na Jerozolimę, i z jego rozkazu zamordowany (zob. 1Mch 12,38-53; Ant XIII,187nn).

E. Przywództwo Szymona

Jego sukcesor, Szymon (142-134), objął władzę po bracie w trudnej sytuacji po zabiciu Jonatana, jednak udało mu się wykorzystać konflikty polityczne w państwie Seleucydów, aby strząsnąć jarzmo obcego ucisku. Ogłosił niezależność Judei po raz pierwszy od 450 lat. W 141 r. przed Chr. po zajęciu Gazary i twierdzy Akra w Jerozolimie odbyło się zgromadzenie ludu potwierdzające urząd Szymona jako arcykapłana, wodza i władcy (1Mch 14,41). Jakie rzeczywiste stanowisko wobec kariery Szymona zajęły poszczególne grupy, nie jest sprawą jasną. Musieli czuć się wykpieni ci, którzy ciągle jeszcze żywili nadzieje na restaurację dawnego porządku. Wydaje się, że zarówno Jonatan, jak i Szymon są owym „Niegodziwym Kapłanem”, który w tekstach z Qumran wspomniany jest jako przeciwnik „Nauczyciela Sprawiedliwości”³⁹. To pokazuje, że frakcja antymachabejska wciąż była w Judei żywa.

W wojnie, jaką prowadzili Hasmoneusze, Szymon rozpoczął nowy etap. Akcje militarne nie miały już na celu anihilacji otaczającego świata pogańskiego, ale raczej wypędzanie i rozszerzanie swego panowania ze szczególnym ukierunkowaniem na dostęp do morza. W ramach tej strategii biblijna klątwa *cherem* przestała mieć zastosowanie. Szymon, który wcześniej asystował braciom w walce „ogniem i mieczem”, mógł teraz okazać bardziej miłosierne oblicze polityki hasmonejskiej, gdy pozwalał pokonanym poganom żyć. Nowa strategia została po raz pierwszy zastosowana przy oblężeniu Bet-Sur – miasta-twierdzy na granicy z Idumaeą, o które od dawna toczyły się walki. Szymon oszczędził ludzi uwięzionych w mieście, *jednak wypędził ich stamtąd, zdobył miasto i umieścił w nim załogę* (1Mch 11,66). Podobnie postąpił zdobywając miasto portowe Jafę: *wypędził tych, którzy w niej przebywali* (1Mch 13,11). Oszczędził nawet żydowskich apostatów, którzy schronili się w niezdobytych wieżach Jerozolimy po podboju miasta: *Tym, którzy byli na zamku w Jerozolimie, nie pozwolono utrzymywać żadnych stosunków z krajem, nie pozwolono im kupować ani sprzedawać. Cierpieli więc bardzo wielki głód, a nawet wielu z nich zmarło z głodu. Prosilili więc Szymona, żeby im podał prawicę. Podał więc im, ale wypędził ich stamtąd, a zamek oczyścił z wszelkiej nieczystości* (1Mch 13,49-50). Najlepszym przykładem nowej polityki wojennej Szymona jest zdobycie Gazary, strategicznie bardzo ważnego miasta na drodze z Jerozolimy do portu Jafy. Gdy po długim oblężeniu mieszkańcy Gazary zostali zmuszeni do poddania się i błagali, aby ich oszczędził, *Szymon dał się im ubłagać i nie walczył już przeciwko nim. Wypędził ich jednak z miasta i oczyścił domy, w których znajdowały się bożki,*

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 180.

i wtedy dopiero odbył swój wjazd do niego przy śpiewie hymnów i pochwalnych pieśni. Wszelką nieczystość wyrzucił stamtąd, a osiedlił ludzi, którzy zachowywali Prawo (1Mch 13,47n). Wypędzenie zastanej ludności pogańskiej i apostatów, rytuał oczyszczania miast zanieczyszczonych kultem bożków oraz ponowne zasiedlenie tych ziem Żydami, wszystko to było elementem działań militarnych w dalszym ciągu opartych na Torze, aczkolwiek bez *cheremu*⁴⁰. Szymon zdawał sobie sprawę z korzyści ekonomicznych i wizerunkowych, jakie daje ten nowy rodzaj ekspansji, czym usiłował wykazać zasadność swego statusu jako arcykapłana⁴¹.

Hasmonejska polityka ekspansji i osadnictwa żydowskiego była nadal konsekwentnie prowadzona, a nowa era przedstawiona jest w 1Mch 14 w kolorystyce mesjańskim. Odnowione kontakty z Rzymem (1Mch 15,15nn; Ant XIV,145nn) miały zapewne zabezpieczyć pozycję Hasmoneuszy wobec Seleucydów, jako że roszczenia tych drugich do panowania nad całą Syropalestyną nigdy nie zostały zarzucone. Antioch VII potwierdził urzędy Szymona, ale nie uznał go za suwerena. Szymon zginął podstępnie zamordowany podczas przyjęcia urządzonego przez swojego zięcia Ptolemeusza, a władzę po nim objął jego trzeci syn, Jan Hirkan. Tu kończy się opowiadanie ksiąg machabejskich.



Mapa hasmonejskiej ekspansji w Palestynie w latach 167-76 przed Chr.⁴²

⁴⁰ K. Trampedach, *The War of the Hasmoneans*, s. 69n.

⁴¹ S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton: Princeton University Press 2001, s. 36-42.

⁴² *Stuttgarter Bibelatlas*, red. J. Strange, Stuttgart 1989, s. 53.

3. Pierwsza Księga Machabejska

A. Tytuł i kanoniczność

Tytuł ksiąg machabejskich (gr. Μακκαβαίων, łac. *Machabaeorum*) pochodzi od przydomka, jakim w 1-2 Mch zwykle określany jest Juda, trzeci z pięciu synów kapłana Matatiasza. Był on pierwszym, najślawniejszym przywódcą wojsk powstańczych, którym przewodził najdłużej. Epitet rozciągnięto najpierw na jego braci, choć mieli własne przydomki, potem na innych bohaterów powstania (np. siedmiu braci z 2Mch 7), w końcu na samo powstanie. Znaczenie słowa jest niepewne, może oznaczać „gaśnica (prześladowań)” lub „wybrany/wyznaczony przez Jhwh”. Częściej przytaczana etymologia wiąże przydomek ze słowem „młot” (aram. *makkabah*, hebr. *makkebet*, zob. Sdz 4,21). Być może jest to aluzja do wyglądu fizycznego, budowy ciała lub przenośnia oznaczająca, że ataki Judy były jak uderzenia młota. Zwrócono też uwagę, że „Machabeusz” (hebr. מכבי *makabi*) może być wyrazem utworzonym z pierwszych liter zdania יהוה באלים *Któż jest pośród bogów równy Tobie, Panie?* (Wj 15,11).

W greckich kodekach Septuaginty (LXX) zachowały się cztery starożytne księgi określone jako ‘machabejskie’. Pierwsze dwie opowiadają o powstaniu machabejskim. 3Mch to legendarnie zabarwiony opis prześladowania Żydów w ptolemejskim Egipcie w III wieku przed Chr. 4Mch to filozoficzny dyskurs luźno związany dziejami Machabeusza z poprzez motyw męczeństwa starca Eleazara i siedmiu braci (2Mch 6-7), w którym autor chwali postawę stoicką wobec cierpienia⁴³. Cztery księgi machabejskie są zatem dziełami niezależnymi, opowiadają różne historie z różnych perspektyw. Księgami machabejskimi nazywane są również inne, późniejsze księgi powstałe w Kościele syryjskim oraz etiopskim.

Wszystkie cztery księgi znalazły się w Septuagincie, z czego wnosimy, że cieszyły się wielkim szacunkiem wśród Żydów mówiących po grecku. Jednak w Qumran nie odnaleziono żadnego egzemplarza czy fragmentu którejkolwiek z nich. Również Żydzi palestyńscy mówiący po hebrajsku i aramejsku, zamykając pod koniec pierwszego wieku po Chr. korpus pism świętych judaizmu, nie przyjęli tych pism do swego kanonu. Skutkiem tego nie zadbane też o transmisję ich tekstu oryginalnego. To, że Qumran i rabini a za nimi judaizm, odrzucili księgi istotne dla żydowskiego samorozumienia historii, mogło wynikać ze sprzeciwu wobec prohasmonejskiego przesłania oraz potraktowania niektórych kwestii teologicznych (np. tendencje saducejskie 1Mch). Summa summarum, księgi silnie przeciwstawiające się procesowi hellenizacji największym uznaniem cieszyły się w środowisku Żydów zhellenizowanych.

⁴³ Szerzej nt. 3 i 4Mch zob. M. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, New York: Harper 1953; S. Raup Johnson, *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity. Third Maccabees in its Cultural Context*, Berkeley: University of California Press 2004.

Święty Hieronim, tworząc Wulgatę, przetłumaczył i włączył do niej 1-2Mch, a odrzucił trzecią i czwartą⁴⁴. Za rozstrzygnięciem Hieronima i innych Ojców poszedł Kościół katolicki, który przyjął 1-2Mch do swego kanonu pism natchnionych jako księgi deuterokanoniczne⁴⁵. Kościół prawosławny za kanoniczną uznał także 3Mch, a czwartą dołącza do swych wydań Pisma Świętego jako dodatek dydaktyczno-mądrościowy. Marcin Luter pod wpływem rozstrzygnięć rabinów, uznał 1-2Mch za „użyteczne”, jednak nie mieszające się w kanonie Biblii, gdyż „nie zaliczały się do Biblii hebrajskiej”. Odtąd w protestantyzmie, podobnie jak w judaizmie, funkcjonują jako apokryfy.

B. Treść i język

Pierwsza Księga Machabejska obejmuje narracją okres 40 lat (175-135 przed Chr.) od wstąpienia na tron Antiocha IV Epifanesa do śmierci Szymona Hasmoneusza. Oprócz krótkiego wstępu historycznego (1,1-9), zawiera opowiadania o wybuchu powstania machabejskiego (1,10 – 2), walkach pod wodzą Judy (3 – 9,22), walkach pod wodzą Jonatana (9,23 – 12) i walkach pod wodzą Szymona (13 – 16). Autor nie stara się przedstawić pełnego obrazu wydarzeń, wybiera pewne epizody; mimo to kompozycja jest przemyślana i spójna. Zdarzenia są opowiadane z dużym zainteresowaniem i sympatią dla powstańców. Entuzjazm autora wzrasta czasem do tego stopnia, że przemienia się w poezję wzorowaną na stylu wcześniejszych ksiąg biblijnych. Takich lirycznych części jest w księdze siedem: cztery lamentacje (1,25-28; 1,36-40; 2,7-13; 3,45) i trzy hymny pochwalne (na cześć ojców: 2,51-63; na cześć Judy: 3,3-9; na cześć Szymona: 14,4-15). Poza nimi język jest prosty i raczej powściągliwy; autor stara się zachować ramy opisu historycznego, wzorując się na pismach Biblii hebrajskiej⁴⁶. Chociaż można dostrzec pewne cechy dziejopisarstwa greckiego, to jednak autor nawiązuje raczej do deuteronomicznej wizji historii i postrzega siebie jako kontynuatora tradycyjnej żydowskiej historiografii, traktując wydarzenia jako materiał dla ukazania działania Bożego i wydobywania prawd religijnych. Starotestamentalne podłoże 1Mch wyraża się w licznych odniesieniach zwłaszcza do 1-2Sm i 1-2Krl, ale też pozostałych ksiąg historycznych, Pięcioksięgu, ksiąg prorockich oraz Księgi Psalmów. Bieg narracji sporadycznie przerywają przytaczane oficjalne listy (np. 15,16nn).

Choć 1Mch została nam przekazana w kodeksach greckich (Aleksandryjskim, Synajskim, Venetus i pomniejszych), nie ma wątpliwości, że oryginalnie została skomponowana w języku semickim. Świadczą o tym obecne w całym dziele idiomy (np. 2,40 czy 4,2), specyficzne wyrażenia (np. 3,19), obfitość zaimków osobowych i inne cechy semickiego stylu. Potwierdzeniem są też świadectwa Orygenesusa i św. Hieronima mówiące, że oryginalny tekst był napisany po hebrajsku (możliwe, że chodzi o palestyński aramejski, który

⁴⁴ Zob. D. Brown, *Vir Trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen: Kok Pharos Publisher House 1992, s. 91; S. Rebenich, *Jerome. The Vir Trilinguis and the Hebraica Veritas*, *Vigiliae Christianae* 47 (1993) s. 50-77.

⁴⁵ Zob. np. J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład i komentarz*, Lublin: RW KUL 2001, s. 25; T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, s. 324.

⁴⁶ H. Lichtenberger, *History-writing and History-telling in First and Second Maccabees*, w: *Memory in the Bible and Antiquity. The Fifth Durham-Tübingen Research Symposium*, red. S.C. Barton i inni, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, s. 95-110.

również określany był mianem hebrajskiego). Hebrajski tekst księgi zaginął głównie z uwagi na fakt wykluczenia jej z kanonu judaizmu, który zajmował się przekazem tekstów.

C. Autor i data kompozycji

Nie znamy imienia autora, nie wiemy o nim nic, poza tym, co można wywnioskować z samej księgi. Był pobożnym Żydem i gorliwym patriotą, który żył i pisał w Palestynie. O tym ostatnim fakcie świadczy bardzo dobra znajomość terenu i geografii Ziemi Świętej (co widać z dokładności opisu miejsc poszczególnych bitew: zob. np. 3,24; 7,19; 9,2-4.33.34.43; 12,36-40; 13,22.23; 16,5.6), a z drugiej strony brak dokładnej wiedzy o którykolwiek z obcych krajów, jakie autor wspomina. Był lojalnym zwolennikiem, miejscami nawet wielbicielem rodziny Hasmoneuszy i jej polityki, prawdopodobnie należał do dworu dynastii hasmonejskiej. Wierzył, że to jej Izrael zawdzięcza swoje ocalenie i dalsze istnienie. Podziwiał nie tylko militarne kampanie Judy (np. 5,63), ale też Jonatana (10,15-21) i Szymona (14,4-15), porównując je do wyczynów starożytnych bohaterów takich, jak Sędziowie, Samuel czy Dawid. Historię ujmował w taki sposób, że wyzwolenie i zwycięstwo nie przyszło cudem, ale dzięki militarnemu geniuszowi machabejskich mężów, działających pod sprzyjającą opieką Boga (por. 1,64 z 3,8). Autor był gorliwym wyznawcą Tory (1,56-58; 3,48), obrońcą rodzimych tradycji religijnych i narodowo-religijnych instytucji (1,11.15.43; 2,20-22; 3,21 itd.), zwłaszcza takich jak świątynia (1,21.39; 3,43). Przeciwwstawiał się za to zdecydowanie zarówno poganom, jak i ulegającym wpływom helleńskim pobratymcom.

Ostatnie zdanie księgi mówi o dziejach Jana Hirkana, trzeciego syna Szymona Machabeusza (panował w latach 134-104) oraz o rocznikach, które je opisują. 1Mch musiała zatem powstać pod koniec panowania Hirkana lub co bardziej prawdopodobne już po jego śmierci⁴⁷. Z drugiej strony, Rzymianie są wspomniani w księdze z szacunkiem i przychylnie, co sugeruje, że autor pisał przed zdobyciem Jerozolimy przez Pompejusza w 63 roku przed Chr. Za datą wcześniejszą niż 63 rok przemawia też żywy charakter opowiadania, co podsuwa myśl, że autor mógł mieć do czynienia z naocznymi świadkami lub uczestnikami powstania albo innymi źródłami z „pierwszej ręki”. Może sam odgrywał w opisywanych wydarzeniach jakąś rolę za swej młodości. Przyjmuje się zatem, że księga została napisana ok. roku 100⁴⁸: pod koniec II stulecia przed Chr.⁴⁹ lub nieco później⁵⁰.

⁴⁷ Ostatnie zdanie może też być naśladowaniem summariów z Ksiąg Królewskich, gdzie podaje się dalsze źródła wiadomości o opisywanym królu. W takiej sytuacji zdanie 1Mch 16,23n byłoby budowaniem Hirkanowi pomnika już za życia, a sama księga mogłaby być spisana nawet niedługo po objęciu przez niego rządów. Hipotezę tę odrzuca jednak większość badaczy.

⁴⁸ J.A. Goldstein, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 41), Garden City – New York: Doubleday 1976, s. 62; S. Schwartz, *Israel and the Nations Roundabout. I Maccabees and the Hasmonean Expansion*, *Journal of Jewish Studies* 42 (1991) s. 16-38, tu 36-38.

⁴⁹ D. Arenhoevel, *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch*, Mainz: Matthias-Grunewald-Verlag 1967, s. 35.39n; B. Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus. The Jewish Struggle Against the Seleucids*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. 151-168; S. von Dobbeler, *Die Bücher 1/2 Makkabäer*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1997, s. 42-44.

⁵⁰ N.J. McEleney, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, w: *Katolicki komentarz biblijny*, red. R.E. Murphy, R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa: Vocatio 2001, s. 386.

D. Przesłanie kerygmaticzno-teologiczne i religijno-społeczne

Pierwsza Księga Machabejska ma wyraźny odcień religijny. Choć nie pojawia się w niej ani słowo „Bóg”, ani „Pan” – typowo biblijne terminy określające Boga w księgach historycznych Starego Testamentu – nie oznacza to, że Jhwh jest w niej nieobecny, jak mamy to w hebrajskiej wersji Księgi Estery. Bóg jest tu reprezentowany przez określenia takie jak „Niebo” czy zaimek „On”. Ludzie modlą się „do Niebios” w nadziei, że „On” usłyszy (4,10). Świadome unikanie określeń Boga to maniera znana w starożytności; poprzez nią Żydzi wyrażali szacunek dla imienia Bożego. Bezpośrednie wyrażenia zastępowali omówieniami takimi jak „Błogosławiony” (por. Mk 14,61), „Niebios” (por. Łk 15,18), „królestwo niebieskie” czy stosując stronę bierną (tzw. *passivum theologicum*). Pierwszą lekcją, jaką daje 1Mch jest szacunek dla imienia Bożego, zgodnie z przykazaniem Dekalogu: *Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy* (Wj 20,7; Pwt 5,11), które z czasem rozciągnięto do wszelkich sytuacji.

a. Historia i teologia w 1Mch

1Mch ma dużą wartość historyczną, która jest nieoceniona dla poznania tła i przebiegu wojen machabejskich. Dowiadujemy się z niej wielu cennych informacji nt. sytuacji w narodzie żydowskim w II wieku przed Chr. w kontekście funkcjonowania mocarstw greckich i procesu hellenizacji. Nie oznacza to jednak, że dzieło powstało jako kronika wydarzeń. Język, sposób prezentacji bohaterów oraz ich czynów, uwagi własne autora i nieścisłości pokazują, że pamięć o wydarzeniach powstania rozwijała się i fluktuowała przez dekady aż do utworzenia dzieła literackiego wyrazistego ideowo i teologicznie. Pamięć była tu kształtowana nie tylko przez same wydarzenia, ale też przez entuzjastycznie zabarwione opowiadania o bohaterskich czynach Machabuszy, w których kładło się nacisk na chwalebne czyny, a pomijało czyny niegodne. Na kształt owej pamięci i ostatecznej formy księgi miało też wpływ środowisko dworu hasmonejskiego, gdzie liczyła się kreacja określonego wizerunku aktualnych władców. Istotna była wreszcie lektura Tory i ksiąg historycznych Biblii hebrajskiej – gdzie Panem historii i poszczególnych wydarzeń jest Bóg – i poprzez jej pryzmat odczytywanie niedawnych dziejów. Faktyczny przebieg wydarzeń zdeterminował główny szkielet księgi, ale sama ona została ukształtowana przez konwencję literacką w świetle bogatej tradycji teologicznej Starego Testamentu.

Czytelnik Ksiąg Machabejskich powinien brać pod uwagę fakt, że opis rodziny Machabeuszy i powstańców nie jest opisem rzeczywistości, ale literackim projektem o celach historycznych, religijnych i politycznych jednocześnie. Wspaniali i nieskazitelni obrońcy świętego porządku, prawa i świętości Jhwh mogli nigdy nie istnieć w takiej dokładnie formie, jak zostali opisani, ale gloryfikujący obraz machabejskiej rodziny miał określony cel: był swoistą autoprezentacją stronnictwa, które objęło władzę w nowo kształtującym się państewku żydowskim⁵¹. Nowa dynastia u władzy (nie Dawidowa, a więc nieprawomocna) i nowe arcykapłaństwo (nie Aaronowe, więc de facto nielegalne) domagały się od przedstawicieli nowej władzy zdobytej siłą szczególnej legitymizacji z punktu widzenia

⁵¹ Urwanie opowieści za Jana Hirkana mogło wynikać stąd, że żył blisko czasów spisywania księgi, w związku z czym znacznie trudniej byłoby wyidealizować jego działalność.

historyczno-teologicznego. Dwór Hasmonejski próbował tego dokonać, przejawiając negatywny obraz Antiocha IV, a jednocześnie przedstawiając własną rodzinę w sposób wyidealizowany, jako gorliwych w przestrzeganiu Tory wybawicieli Izraela i strażników zagrożonej świątyni⁵². To, co znalazło swój zapis w obu Księgach Machabejskich, stało się później integralną częścią tradycyjnego obrazu historii żydowskiej i – wzmocnione opisem Józefa Flawiusza – również chrześcijańskim widzeniem tej epoki⁵³.

To, że autor przypisuje rozpoczęcie rewolty Matatiaszowi wydaje się mieć wydźwięk programowy. Matatiasz, który sam niezwykle gorliwy o Prawo przywołuje do służby Bogu swych synów, przypomina szereg postaci biblijnych: Abrahama, Jakuba, Pinchasa, Jozuego, Kaleba, Dawida, Eliasza czy Daniela. Wezwania liderów powstania w 1Mch do żołnierzy mają ten sam cel: wszystkie przemowy przywołują chwalebne cuda przeszłości: rozdzielenie morza, wielkie czyny Dawida i Jonatana oraz inne, które gwarantowały Żydom zwycięstwo pomimo mniejszej ilości ludzi i broni. Mowy te mają uzmysłowić czytelnikowi, że Hasmoneusze kontynuują serię biblijnych bohaterów, dzięki czemu mogą liczyć na Bożą pomoc. Poprzez dobór słów obrazów i toposów literackich autor 1Mch ożywia epokę podboju ziemi obiecanej, czasy sędziów i wczesnego królestwa Izraela: jak pradawni wojownicy Boga, Matatiasz, Juda, Jonatan i Szymon nie tylko pokonują armię Seleucydów i uwalniają Judeę, ale także rozszerzają podbój na sąsiednie regiony zamieszkania ludów uciskających Izraela. Tak, jak działo się za czasów sędziów. Owo wzorowanie się na modelach biblijnych jest widoczne także na poziomie poszczególnych sformułowań⁵⁴. Hasmoneusze zapewne wielokrotnie przywoływali analogie biblijne, prezentując swój sukces jako powtórzenie dawnych dobrych czasów świetności Izraela. To wszystko sprawia, że w 1Mch mamy do czynienia z utworem historycznym i teologicznym jednocześnie, dziełem o jasnym przesłaniu religijnym i wyraźnie sprofilowanych sympatiach.

b. Wierność Torze

Spojrzenie wstecz na Torę (hebr. nauka, prawo) nie ma w 1Mch charakteru jedynie retrospekcyjnego. Prawo jest istotą żydowskiej religii i narodowości, zatem swobodna możliwość jego przestrzegania jest tym, czego należy bronić, a w razie potrzeby o co walczyć. Zawołanie Matatiasza: *Niech idzie za mną każdy, kto płonie gorliwością o Prawo i obstaje za przymierzem* (2,27) staje się programem i hasłem powstania. Autor książki jeszcze kilkakrotnie włoży podobny apel w usta powstańców: *Przeciwstawmy się zniszczeniu naszego narodu. Walczmy w obronie naszego narodu i świętości!* (3,34; por. 3,43.59). Tora, świętość i

⁵² Każdy mądry władca stara się stworzyć swój wizerunek jako dobrego i sprawiedliwego, a przede wszystkim silnego człowieka, któremu z racji tychże zalet przysługuje właśnie takie a nie inne stanowisko w państwie. W związku z tym władcy prowadzili szeroko rozumianą propagandę. Podobnie było np. w przypadku Aleksandra. Wszystkie legendy, które opowiadają o momencie jego poczęcia (sny Olimpias i Filipa), poskromieniu Bucefała, przecięciu węża gordyjskiego, miały na celu pokazanie, że Aleksander to odpowiedni człowiek na odpowiednim miejscu. Dzięki nim stał się wybrańcem, prawomocnym władcą i nikt nie kwestionował jego prawa do tronu.

⁵³ J. Maier, *Miedzy Starym a Nowym Testamentem*, s. 174.

⁵⁴ Szerzej D. Arenhoevel, *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch*, Mainz: Matthias Grünewald 1967, s. 51-57; E. Bickerman, *The God of the Maccabees*, s. 1025-1042; S. Schwartz, *Israel and the Nations Roundabout*, s. 21-29; K. Trampedach, *The War of the Hasmoneans*, 42-44.

przymierze stają się synonimem religii i narodu⁵⁵, a często powracający w księdze zwrot „według Prawa” (2,43; 3,56; 4,47; 10,37; 15,21) wskazuje na fundament, na którym miało być budowane życie żydowskie w każdych warunkach.

Kiedy w roku 165 armia Seleucydów zbliżała się, by rozgromić powstanie, Żydzi zgromadzili się w Mispe, *by być gotowi do walki, a także by się modlić i prosić o łaskę i zmiłowanie* (3,44). *Zeszli się i udali się do Mispa, naprzeciw Jerozolimy, dlatego że niegdyś Mispa było dla Izraela miejscem modlitwy. Tego dnia pościli, włożyli na siebie wory, głowy posypali popiołem i porozdzierali swoje szaty* (3,46n). Takie przygotowanie do pierwszej decydującej bitwy jest charakterystyczne. Opis wykazuje dbałość o zachowanie przepisów wojennych z Kpł i Pwt. Rytualne ramy tej i kolejnych kampanii bitewnych, czyli ofiary, modlitwy, rytuały pokuty i dziękczynienia, rytuał trąbienia przed ważnymi walkami – wynikają z przykazań Tory. Ich przestrzeganie zapewnia stałą łączność z Bogiem oraz odczuwalną Jego asystencję⁵⁶. Głównym momentem przygotowania do bitwy, zamiast sprawdzania broni, jest sięgnięcie po zwój Tory: powstańcy *rozwinęli księgę Prawa w tym samym celu, w jakim poganie zapytują posągi swych bóstw* (3,48). Juda dzieli żydowską armię na jednostki po 1000, 100, 50 i 10 żołnierzy i wybiera dla nich liderów (3,55), co jest prostą aplikacją prawa z Wj 18,21: *A wyszukaj sobie z całego ludu dzielnych, bojących się Boga i nieprzekupnych mężów, którzy się brzydzą niesprawiedliwym zyskiem, i ustanów ich przełożonymi już to nad tysiącem, już to nad setką, już to nad pięćdziesiątką i nad dziesiątką* (por. też Lb 31,48.52). Do tego, mimo bardzo niestabilnej sytuacji powstańców, wprowadza ograniczenia z Pwt 20,5, zmniejszając liczebność swej armii; wszystko według posłuszeństwa Torze: *Powiedział też, żeby zgodnie z Prawem wrócili do domu ci, którzy budowali dom, ożenili się [właśnie], założyli winnicę lub byli bojaźliwi* (3,56). Wypełnia kolejne rytualne nakazy Pwt 20, rozdziału poświęconego prawu wojennemu, czym udowadnia, że głównym reżyserem działań jest posłuszeństwo Torze. Wybór miejsca też nie jest przypadkowy, podąża bowiem za biblijną tradycją, według której Mispa służyła jako popularne miejsce gromadzenia się Izraela w czasach sędziów (zob. Sdz 20-21), a gdy Izraelici walczyli z Filistynami, prorok Samuel właśnie w tym miejscu zgromadził lud i tu wyprosił ofiarą cud zwycięstwa: *Filistyni zostali pokonani tak, że nie wkraczali już odtąd do krainy izraelskiej* (zob. 1Sm 7,5-14).

W 1Mch 2,24-26, po podwójnym zabójstwie dokonany przez Matatiasza, autor jak rzadko czuje potrzebę usprawiedliwienia tego czynu poprzez stwierdzenie: *zapłonął gniewem, który był słuszny* oraz przywołanie sceny z Tory, w której Pinchas zabijając bez wahania Zimriego i jego żonę Madianitkę za ich udział w ofiarniczych praktykach Madianitów uzyskał przychyłność Boga dla całego narodu: *Rozkazał więc Mojżesz sędziom Izraela: «Zabijajcie każdego z waszych ludzi, którzy się przyłączyli do Baal-Peora». I oto przybył jeden z Izraelitów i przyprowadził Madianitkę do swoich braci przed oczami Mojżesza i całego zgromadzenia Izraelitów, którzy lamentowali u wejścia do Namiotu Spotkania. Ujrzawszy to kapłan Pinchas, syn Eleazara, syna Aarona, chwycił w rękę włócznię, opuścił zgromadzenie,*

⁵⁵ J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 22.

⁵⁶ C. Batsch, *La guerre et les rites dans le judaïsme du deuxième Temple* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 93), Leiden: Brill 2005, s. 210-215.

poszedł za Izraelitą do komory namiotu i przebił ich obydwój, mężczyznę Izraelitę i kobietę - przez jej łono. I ustąpiła plaga wśród Izraelitów. Zginęło ich wtedy dwadzieścia cztery tysiące (Lb 25,5-9). Tak jak Pinchas odwrócił plagę nieszczęść od Izraela, tak Matatiasz otworzył drogę do zbawienia przez Torę⁵⁷. Zabójstwo Żyda i Greka przy ołtarzu fałszywej ofiary oraz zburzenie bałwochwalczego ołtarza (2,24) mają znaczenie symboliczne, fundujące cały zryw. Gorliwość Matatiasza, przez zestawianie ze sceną z Tory, ma stać się żywym przykładem dla żydowskich powstańców.

To świadome nawiązywanie autora 1Mch w różnych momentach opowiadania do świętych pism, z pierwszorzędym uwzględnieniem Tory, jest zauważalne⁵⁸. Wydarzenia machabejskie i zachowanie powstańców nie byłyby zrozumiałe bez uwzględnienia możeszowego prawodawstwa, a także pism historycznych opowiadających o podboju Kanaanu. To w ich świetle uzyskują swe objaśnienie. Dla Machabeuszy przepisy Tory stanowiły wyraz Bożej woli względem narodu, którą trzeba obowiązkowo wypełnić. Idea posłuszeństwa Bogu przez wierność Prawu nie tylko kierowała aktywnością wojowników, ale także ich osobistą pobożnością i gotowością na męczeństwo za nie: *Woleli raczej umrzeć, aniżeli skalać się pokarmem i zbezcześcić święte przymierze* (1,63).

W duchu tradycyjnej doktryny deuteronomicznej autor przedstawia wierność Prawu jako wyraz miłości Boga. Wojna, jaką toczą Machabeusze, opisana jest nie tyle jako konfrontacja między Żydami a Grekami, ale między tymi, którzy przestrzegają prawa a tymi, którzy je bezczeszczą. Najostrzejsze potępienie skierowane jest nie przeciwko Seleucydom, ale przeciw apostatom spośród własnego ludu i przeciwnikom Machabeuszy, którzy są ukazani jako wzór zachowywania Prawa. Antioch umarł ze względu na jego nastawienie na Prawo i świątynię (6,1-17). Tora wyrasta więc jako pierwszorzędna wartość narodowo-religijna, o którą należy walczyć nawet za cenę oddania życia. Z tego myślenia narodzi się ruch zwany faryzeizmem; na Torze oprze też własną religię judaizm rabiniczny.

c. Święta wojna

Głównym wyznacznikiem wierności Prawu w 1Mch jest prowadzenie wojny według reguł w nim zapisanych, reguł świętej wojny⁵⁹. Walki Machabeuszy zawierają kluczowe idee szeroko rozumianej świętej wojny, czyli domniemanie kierowania przez Boga (tu przez Jego wolę wyrażoną w Torze) oraz prowadzenie jej ze względu na cele religijne. Zasadniczym elementem jest tu zabijanie pogan i heretyków, niszczenie pogańskich miejsc świętych oraz interpretacja wydarzeń przez pryzmat Pism świętych. W piśmiennictwie żydowskim tamtego czasu temat idealnej, świętej wojny bazującej na tradycji biblijnej przyjmuje istotną rolę zarówno w literaturze apokaliptyczno-eschatologicznej, historycznej, jak i prawnej⁶⁰. Księgi Machabejskie wpisują się w ten nurt.

⁵⁷ S. von Dobbeler, *Die Bücher 1/2 Makkabäer*, s. 60-62.

⁵⁸ C. Batsch, *La guerre et les rites*, 89-102, szczeg. 90.

⁵⁹ Przez „świętą wojnę” rozumiem tu najszerszy zakres definicji tego pojęcia: wojnę prowadzoną z przyczyn religijnych. Zob. ciekawą analizę pojęcia „święta wojna” w E. Flaig, *’Heiliger Krieg’. Auf der Suche nach einer Typologie*, *Historische Zeitschrift* 285 (2007) s. 265-302.

⁶⁰ Szerzej C. Batsch, *La guerre et les rites*, s. 447-461.

Przewaga liczebna przeciwnika w bitwie niewiele się liczy, jeśli wierny szuka Boga w modlitwie. Juda wielokrotnie modli przed starciem i zachęca swoich ludzi do żarliwej modlitwy do Niebios (4,10.30; 7,1-20.36-38.41-42). Sama walka, jeśli ma być wojną Boga, musi być zgodna z regułami prowadzenia konfliktów zbrojnych zawartymi w Prawie, choć pewne passusy – jak nakaz przestrzegania szabatu – zostają w sytuacji nadzwyczajnej zrelatywizowane. Na pierwszy plan wysuwa się deuteronomiczne prawo klątwy *cherem*, o czym pisałem w punkcie nt. powstania. W Księdze Wyjścia czytamy: *Nie będziesz zawierał przymierza z nimi ani z ich bogami. Nie mogą mieszkać w twoim kraju, gdyż przywiedliby cię do grzechu przeciw Mnie. Mógłbyś oddawać cześć ich bogom, co byłoby dla ciebie zgubą* (Wj 23,32n). Ta idea oparta na monoteizmie wykluczającym, odżyła w czasach machabejskich ze szczególną siłą, a sprowadzała się do następującej zasady: będziecie niszczyć pogaństwo w każdej postaci. Stosowanie *cherem* w 1Mch 5,43-44; 5,46-51.68; 10,83-85; 2Mch 12,9.26-28 odpowiada modelowi ustalonemu w Wj 23,24; Lb 33,52; Pwt 7,5.25; 20,10-12; Sdz 2,2; 2Krl 10,24-27. W Pwt 20 pojawiają dwa rodzaje działań wojennych: zwyczajne, skierowane do miast poza ziemią świętą, oszczędzające kobiety, dzieci, trzodę i łupy (zob. Pwt 20,10-15) oraz eksterminujące, skierowane do pogańskich miast kananejskich, które mają być w całości obłożone *cherem* (zob. Pwt 20,16-18). Ta sama klątwa ma być nałożona na miasta izraelskie, jeśli zbuntowały się przeciw wierze w Jhwh: *Jeśli usłyszysz w jednym z miast, które Pan, Bóg twój, daje ci na mieszkanie, że wyszli spośród ciebie ludzie przewrotni i uwodzą mieszkańców swego miasta mówiąc: «Chodźmy, służmy obcym bogom!», których nie znacie - przeprowadzisz dochodzenia, zbadasz, spytasz, czy to prawda. Jeśli okaże się prawdą, że taką obrzydliwość popełniono spośród ciebie, mieszkańców tego miasta wybijesz ostrzem miecza, a samo miasto razem ze zwierzętami obłożysz klątwą. Cały swój łup zgromadzisz na środku placu i spalisz ogniem - miasto i cały łup jako ofiarę ku czci Pana, Boga twego. Zostanie ono wiecznym zwaliskiem, już go nie odbudujesz* (Pwt 13,13-17). To prawo wydaje się być przeniesione na powstanie Machabeuszy, widać ten sam purytanizm: nie ma sojuszy, ustępstw, nie ma oszczędzania życia: *Wtedy Juda (...) zdobył miasto, wszystkich mężczyzn zabił ostrzem miecza, zabrał wszystkie łupy na nich zdobyte, a miasto spalił* (5,28)⁶¹. Juda jest upoważniony przez Torę także do niszczenia pogańskich miejsc świętych (por. Pwt 12,2-3), które reprezentują pułapkę, źródło pokusy i podżegania do bałwochwalstwa. Celem wojny Machabeuszy jest bowiem wykorzenienie wszelkiej idolatrii z ziemi świętej. Świadczy o tym także słownictwo: Machabeusze walczą nie przeciw wrogom, ale przeciw „bezbożnym”, „wiarołomnym” i „grzesznikom” (2,44.48; 3,5-6; 6,21; 7, 23-24), którzy sprzymierzili się z poganami (3,15; 4,2; 7,5; 9,25; 11,21-25)⁶², a Juda walczy „za świętość” i „za świątynię” (3,43.59).

Większość hasmonejskich metod radzenia sobie z przegranymi nie było zasadniczo różnych od standardów ówczesnych działań wojennych: niszczenie podbitych miast, palenie wsi, mordy i wypędzenia były czasem spotykane w świecie helleńskim⁶³. Jednak takie

⁶¹ N. Lohfink, *herem*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart: Kohlhammer 1982, t. 3, s. 197; R.D. Nelson, *Herem and the Deuteronomic Social Conscience*, w: *Deuteronomy and Deuteronomic Literature*, red. M. Vervenne, R.D. Nelson, Louvain: University Press 1997, s. 39-54.

⁶² R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 282.

⁶³ A. Chanotis, *War in the Hellenistic World*, Oxford: Blackwell Publishing 2005, s. 121-137.

działania jak przymusowe obrzezania (zob. 2,46) czy burzenie świątyń to specyficznie żydowskie instrumenty walki. Główna różnica nie leżała jednak w sposobach walki, strategii i czynach, ale w celach działań wojennych i sposobach ich usprawiedliwienia. Hasmoneusze chcieli stworzyć przestrzeń homogeniczną w religijno-etnicznym sensie. Rezultaty tej polityki są widoczne w odkryciach archeologicznych dokonanych w wielu miejscach Galilei, Samarii i Idumei: wskazują na nagłą zmianę osadnictwa z pogańskiego na żydowski pod koniec drugiego wieku⁶⁴. Ponadto potrzebowali oni usprawiedliwienia przed publiką żydowską dla prowadzenia wieloletniej, a nawet wielodekadowej wojny. Przez inscenizowanie kampanii jako świętej wojny dobrze wpisali się w środowisko kulturowe, dla którego zwycięstwo i podbój same w sobie nie reprezentowały takiej wartości, jak wierność objawionemu prawu. Święta wojna utrzymywała autorytet ich władzy, legitymizowała ich militarno-polityczne przywództwo i lokowała ich w plejadzie bohaterów Biblii. Matatiasz działał na wzór Pinchasa; Juda jest wybawcą Izraela (9,21) jak dawni sędziowie i królowie (8,36; por. 2Sm 6), który doprowadza do odnowienia kultu w świątyni Salomona. Wreszcie jego śmierć jest oplakiwana lamentacyjnie na wzór lamentacji nad Saulem i Jonatanem (9,21; por. 2Sm 1,19.25.27). W 2 Mch dojdzie jeszcze jeden aspekt świętej wojny: śmierć na polu bitwy nie będzie zwykłym oddaniem życia w walce, lecz stanie się formą męczeństwa za wiarę (zob. w komentarzu do 2Mch).

Występują też różnice w zestawieniu wojny Machabeuszy z wojnami Jozuego, sędziów i pierwszych królów Izraela. Machabeusze nie są już natchnieni przez Boga. Bóg sam nie nakazuje wojny i nie uczestniczy w niej wprost własnymi interwencjami. Bitwy są dokonywane środkami czysto ludzkimi⁶⁵. W 1Mch mają one jednak znaczenie drugorzędne. W interpretacji autora powstanie nie było skierowane na zdobywanie, władzę czy podboje, ale na realizację woli Jahwe. To odróżniało tę wojnę od innych aktów wyzwoleniczych i umożliwiło Hasmoneuszom zafunkcjonowanie w świadomości żydowskiej jako obrońcy prawa i ci, którzy przywracają chwalebny przeszłość Izraela. Istniały jednak w Izraelu ważne grupy pobożnościowe i grupy pisarzy, które odrzucały machabejską militarną interpretację Biblii, o czym świadczą liczne teksty z Qumran i pseudoepigrafy⁶⁶.

d. Ekskluzywizm versus uniwersalizm

Drugi wiek przed Chr. był w Palestynie czasem intensywnego debatowania nad judaizmem. Rabiniczne dyskusje wokół prawa żydowskiego, liczne spory i rozstrzygnięcia legły u podłoża Miszny, głównego traktatu Talmudu spisane ostatecznie ok. 200 roku po Chr. Spory były zacięte, chodziło bowiem nie o rzeczy drugorzędne, ale o istotę rozumienia siebie jako narodu i własnej religijności. Jednym ze kluczowych tematów był ten wokół

⁶⁴ D. Adan-Bayewitz, M. Aviam, *Jotapata, Josephus, and the Siege of 67. Preliminary Report on the 1992–94 seasons*, *Journal of Roman Archaeology* 10 (1997) s. 131-165, tu 160n i 164n; M. Aviam, *Jews, Pagans and Christians in the Galilee*, Rochester: University of Rochester Press 2004, s. 41-50; K. Trampedach, *The War of the Hasmoneans*, s. 74-76.

⁶⁵ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. Brzegowy, Poznań: Pallottinum 2004, s. 281n.

⁶⁶ K. Trampedach, *The War of the Hasmoneans*, s. 52-55; L.H. Schiffman, *Legislation Concerning Relations with Non-Jews in the Zadokite Fragments and in Tannaitic Literature*, *Revue de Qumran* 11 (1983) s. 379-389, tu 380-385.

kwestii zetknięcia się judaizmu z hellenizmem. Z czasem doprowadziło to do silnego konfliktu pomiędzy frakcją otwartą na kulturę grecką i skłoną do otwarcia judaizmu na inspiracje stamtąd płynące, oraz frakcją konserwatywną, która żądała utrzymania odrębności i stałości praw ojców oraz obawiała się zmian. Istniejące źródła żydowskie (1Mch, Dn, Flawiusz) reprezentują frakcję konserwatywną, w związku z czym przedstawiają reformatorów jako ludzi łamiących Prawo (*anomoi*), zdrajców (*phygades*) i grzeszników (*hamartoloi*), którzy dążyli jedynie do luksusowego życia i nieskrępowanego bogacenia się. Jednak w nowoczesnych rekonstrukcjach stronnictwa postępowego – takich jak Eliasa Bickermanna⁶⁷, Martina Hengela⁶⁸ i innych – frakcja ta jawi się jako reprezentująca autentycznie żydowski monoteistyczny ruch żywiący nadzieję na redefinicję judaizmu, gdzie mniej podkreślałoby się przynależności do ludu Bożego, a silniej potrzebę otwarcia się z przesłaniem judaizmu na ludzi obcych kultur.

W ten sposób żydowski monoteizm II wieku przed Chr. stworzył dwa przeciwstawne dyskursy: uniwersalistyczny i ekskluzywistyczny. Spór ten widoczny jest w wielu pismach hebrajskich czasów powygnaniowych. Znakomicie obrazuje go Księga Jonasza, midrasz prorocki w formie satyry na ciasnotę myślenia ekskluzywistycznego. Jonasz, obrażony na Boga za Jego interwencję na korzyść pogan, Niniwitów, jest karykaturą takiej postawy obserwowanej wśród Izraelitów. Podobna dyskusja toczyła się za Ezdrasza i Nehemiasza. Jej rozstrzygnięcia uwidaczniają się w księgach im poświęconych całkowitym zakazem małżeństw mieszanych, nakazem oddalenia żon nie-Izraelitek i zerwaniem jakichkolwiek relacji z Samarytanami. Był to silny sygnał powrotu religii objawionej do ekskluzywizmu. Tę samą tendencję obserwujemy w judaizmie II i I wieku przed Chr. Stosunek do prawa i do hellenizmu podzielił wówczas Żydów na dwa przeciwstawne obozy: prawdziwego Izraela i gojów (hebr. *gojim*; gr. *ta ethnē*), czyli pogan. Walka ideologiczna toczyła się nie między państwami i narodami, ale między tymi, którzy zachowują Prawo i jego przeciwnikami⁶⁹. Autor 1Mch nie zawahał się nazwać poganami także samych Żydów, którzy zarzucili jego restrykcyjne przestrzeżenie. Bycie Żydem w sensie religijnym zostało zdefiniowane przez gorliwe przyłgnięcie do prawa. Osoby, które zrezygnowały z prawa już nie należały do narodu, lecz do *gojim*. Religia w tym nowym znaczeniu to ani pochodzenie, ani światopogląd czy system przekonań, ale przede wszystkim forma życia.

Żydowska myśl reformatorska sprzyjała z kolei tendencji uniwersalistycznej, rozpoznając w swoim Bogu boskość określaną w świecie hellenistycznym jako *Hypsistos*, „najwyższej istota”, czy arystotelesowski Absolut, pierwszy poruszyciel. Ruch reformatorski postrzegał ekskluzywizm jako szkodliwy dla obrazu Boga i nie oddający istoty judaizmu, wierząc, że naród żydowski został wybrany dla świadczenia wobec pogan, a nie by się od pogan odseparować. Zdaniem Hengla zasadą reformatorów nie było hasło „z dala od judaizmu”, lecz raczej „powrót do Abrahama”⁷⁰, w znaczeniu bycia bliżej Abrahama i jego

⁶⁷ E. Bickerman, *The God of the Maccabees*, s. 1025-1042.

⁶⁸ M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988, tu s. 464-564 (rozd. 4).

⁶⁹ Brzegowy, *Księgi historyczne ST*, s. 330.

⁷⁰ M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, s. 552-555.

religii niż Mojżesza i purytańskiego zachowywania prawa⁷¹. Abraham jest czcicielem Boga *El Eljona* – Boga najwyższego (*Hypsistos*), Stworzyciela nieba i ziemi. Żydowski Bóg był rozumiany przez Greków właśnie w ten sposób. We nurcie reformatorskim usadowili się m.in. kapłani, pisarze i arystokracja; tu też mają swe źródło saduceusze. Z kolei z frakcji konserwatywnej, machabejskiej zrodzą się ruchy takie jak faryzeusze i zeloci, gorliwcy religijni i polityczni, oraz ich skrajny odłam, sykariusze⁷².

Z jednej strony późno biblijny monoteizm głosi jedyność Boga jako Pana wszystkich ludzi (np. Iz 44,24-45,8) – co prowadzić musi do misjonizmu i prozelityzmu – a z drugiej kładzie nacisk na różnicę pomiędzy ludem wybranym i narodami (*gojim*) oraz uzależnia przynależność do tego ludu od ścisłego przestrzegania żydowskiego sposobu życia zbudowanego na prawie mojżeszowym. Obserwujemy więc oscylację raz w stronę uniwersalizmu, a raz ekskluzywizmu. Wobec tej dychotomii stanęli też Jezus i św. Paweł: co jest istotą religii w kolizyjnym zderzeniu prawa i wiary? Przestrzeganie Prawa czy radykalnie pojęta wiara za cenę relatywizacji Prawa. Ostateczna odpowiedź będzie różna i wyznaczy dwie niezależne drogi dwóm wielkim religiom. Judaizm wybiera ścieżkę prawa i kroczy nią do dziś. Zaś chrześcijaństwo obierze drogę wiary. Zbawia nie uczynek, nie przykazanie, nie przynależność, lecz wiara w Jezusa Chrystusa.

4. Druga Księga Machabejska

A. Tytuł i kanoniczność (zob. w komentarzu do 1Mch)

B. Treść i język

Druga Księga Machabejska, wbrew temu, co mogłoby się wydawać po lekturze 1-2Sm, 1-2Krl i 1-2Krn, nie jest kontynuacją 1Mch, ani nie jest dziełem tego samego autora. Opisuje równoległe powstanie machabejskie, obejmując jednak węższy zakres, bo dzieje tylko jednego z synów Matatiasza, Judy Machabeusza. Jest to okres 15 lat – od wydarzeń poprzedzających wstąpienie Antiocha IV na tron w 175 r. do śmierci Judy w 160 r. przed Chr. – okres ujęty w pierwszych siedmiu rozdziałach 1Mch. 2Mch różni się zasadniczo od 1Mch

⁷¹ W kontekście judaizmu powyższego pojawia się postrzeganie Abrahama i Mojżesza nie tylko jako przedstawicieli dwóch epok w historii Izraelitów (Rdz vs Wj) i dwóch opowiadań o etnogenezie Izraela, ale także jako dwóch alternatywnych interpretacji judaizmu, jednej skupiającej się na pochodzeniu, drugiej na prawie. Historia patriarchów oraz historia exodusu – zgadzają się z tym coraz liczniejsi badacze Pięcioksięgu – to są alternatywne, pierwotnie niezależne źródła Pięcioksięgu i samorozumienia Izraela. Szerzej M. Majewski, *Prawda historyczna Pisma Świętego. Refleksja na kanwie nowego dokumentu PKB*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 68 (2015) s. 237-264; T.B. Dozeman, K. Schmid (red.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBLSymS 34), Leiden-Boston: Brill 2006; T. Römer, *Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham*, w: *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155), red. A. Wénin, Louvain: University Press 2001, s. 179-211.

⁷² R.A. Horsley, *The Sicarii: Ancient Jewish 'Terrorists'*, *The Journal of Religion* 59 (1979) s. 435-458.

także stylem i doktryną teologiczną, jest to zatem nie tyle „druga księga” jako kontynuacja pierwszej, ale niezależne dzieło o epoce machabejskiej.

Otwierają ją dwa listy napisane przez Żydów judejskich do swych braci w Egipcie. Listy te przykrywają uwagę badaczy. Niektórzy uważają je za podstawę księgi stanowiącą jej prolog. Inni są zdania, że listy choć autentyczne, nie są oryginalną częścią dzieła, a zostały dołączone przez redaktora lub samego ich autora. Jeszcze inni twierdzą, że są kreacją literacką⁷³. We wstępie właściwym w 2,19-32 autor informuje, że niejaki Jazon Cyrenejczyk napisał pięć ksiąg o powstaniu Machabeuszy z dużą ilością szczegółowych danych, a jego własne opracowanie to próba streszczenia i fabularyzacji tamtego dzieła w celu ułatwienia odbioru czytelnikom. Nic nie wiemy o istnieniu dzieła Jazona z Cyreny poza tą wzmianką⁷⁴, nie wiemy też ile z obecnego tekstu jest zaczerpnięte z tamtego dzieła. Z 2,19 dowiadujemy się, że Jazon napisał swoje pięciotomowe dzieło „o Judzie Machabeuszu i jego braciach”, wydaje się zatem, że autor 2Mch wykorzystał z niego tylko to, co dotyczyło Judy. Wiadomo, że przynajmniej prolog, epilog i refleksje moralizujące przy opisie wyników bitew – w których wyraźnie dochodzi do głosu autor 2Mch – nie pochodzą z dzieła Jazona.

Trzon księgi można podzielić na trzy części, przy czym każda z nich włącza istotny dla autora temat świątyni jerozolimskiej. W pierwszej części opowiada się o faktach poprzedzających powstanie, jak ataki na świątynię i przykłady męczeństwa (rozd. 3-7), w drugiej o walkach Judy do oczyszczenia świątyni i śmierci Antiocha IV (8-10,10), a w trzeciej o walkach Judy za panowania Antiocha V Eupatora aż do ustanowieniu święta Chanuka na pamiątkę resakralizacji świątyni (10,11-15). Plan akcji jest bardzo prosty: Seleucydzi prześladują naród i świątynię; po śmierci Antiocha IV Epifanesa rozpoczyna się jej oczyszczenie (jedna z nieścisłości historycznych księgi); nowo poświęcone sanktuarium jest znów zagrożone, tym razem przez Nikanora, a po jego klęsce następuje uwieńczenie uroczystości świątynnych i ustanowienie święta na ich pamiątkę. Plan wydarzeń pokrywa się mniej więcej z tym znanym z 1Mch, lecz opowiadania skupiają się na szczegółach i dostarczają nowy cenny materiał, np. świadectwa historyczne oraz ważne doktryny z tradycji faryzejskiej (modlitwa za zmarłych czy wiara w zmartwychwstanie).

W przeciwieństwie do 1Mch, 2Mch nie skupia pełnej uwagi na wydarzeniach opisywanego okresu. Autor jest zainteresowany przedstawieniem teologicznej interpretacji wydarzeń. Nie interesuje go historia jako taka, ale przesłanie religijne, jakie płynie z opowiadanych scen. Niektóre zdarzenia przedstawione są poza porządkiem chronologicznym w celu wydobywania zamierzonych treści teologicznych. W 2Mch to Boże interwencje kierują biegiem zdarzeń, Jahwe zsyła kary na niegodziwców i przywraca świątynię ludowi Bożemu. W przeciwieństwie do raczej powściągliwego języka 1Mch, styl 2Mch jest mocno nacechowany religijnie. Bóg jest wielkim Suverenem, który sprawia cuda i walczy u boku swego ludu: *Jeszcze razem ze swoją strażą był on obok skarbcza, kiedy Władający duchami i*

⁷³ Szerzej np. J.A. Goldstein, *II Maccabees*, s. 137-188; F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, s. 261-274; J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, s. 163-173.

⁷⁴ Ani o samej postaci. Bratanek Judy Machabeusza miał na imię Jazon (1Mch 8,17), inny Jazon był wysłannikiem do Rzymu (1Mch 12,16; 14,22), ale brak jakichkolwiek przesłanek, by utożsamić któregoś z nich z Jazonem z Cyreny.

każdą potęgą dokonał wielkiego objawienia, do tego stopnia, że wszyscy, którzy odważyli się tam przyjść, uderzeni mocą Bożą padali bezsilni i strwożeni (3,24). Autor nie rzadko przyjmuje rolę komentatora, mędrca i nauczyciela religijnego (zob. 3,1; 4,15-17; 5,17-20 itd.). Upiększa i przeplata historyczne szczegóły barwnym stylem, aby zachwycać gusta czytelnika (15,39). Pomija badania historyczne, za to podkreśla i rozbudowuje incydenty o ważnym dla przesłania znaczeniu i dużym ładunku emocjonalnym (2,23-32). Ze względu na cel religijny, podkreśla to co nadprzyrodzone, zwłaszcza efektywną pomoc jeźdźców anielskich. Często dodaje nauczanie moralne do wyniku walk. Z wielką uwagą i zachwytem opowiada o indywidualnym heroizmie Judy oraz męczenników. Streszcza dzieło Jazona bardzo elokwentnie, czyniąc to w kwiecistej grece powszechnej w Aleksandrii w tym okresie. Gładki, dopracowany styl nie pozostawia wątpliwości, że greka jest oryginalnym językiem księgi⁷⁵, a odmiana koine zbliża ją do tej znanej np. z Nowego Testamentu.

C. Autor i data kompozycji

Autor, jak w przypadku 1Mch, jest nieznan, pisze dobrze po grecku, jest zhellenizowanym Żydem, żyjącym w Egipcie, najpewniej w Aleksandrii: to tam są skierowane listy na początku 2Mch, a styl retoryczny księgi przypomina ten z Aleksandrii. Autor wykazuje też dobrą znajomość zwyczajów greckich. Jako, że w tamtym okresie podział na stronnictwa w judaizmie nie był jeszcze tak ścisły, trudno zakwalifikować narratora jako faryzeusza czy saduceusza, choć się to często próbuje robić. Wydaje się, że w przeciwieństwie do 1Mch, miejscami bardziej saducejskiej⁷⁶, opcja autora 2Mch jest bardziej faryzejska. W przeciwieństwie do doktryny 1Mch, autor 2Mch podkreśla takie charakterystyczne elementy nauki faryzeuszy jak zmartwychwstanie umarłych, predestynacja, aktywne działanie aniołów na korzyść ludu wybranego czy modlitwa za zmarłych. Choć księga opowiada o walce z narzucanym hellenizmem, napisana jest na wzór literatury greckiej i wielokrotnie odwołuje się do greckich ideałów i pojęć, jak cnota, bohaterstwo, szlachetność, wytrwałość w cierpieniu. Autor czerpie więc z dobrodziejstw kultury helleńskiej sprzeciwiając się jednocześnie przejmowaniu przez nią kontroli nad życiem żydowskim.

Księga opisuje lata 175-160 przed Chr., jednak została spisana kilkadziesiąt lat po opowiadanych zdarzeniach, zapewne już w I wieku przed Chr. W 1,9 zawarta jest data napisania pierwszego dołączonego do 2Mch listu – „w roku sto osiemdziesiątym ósmym”, czyli 124 przed Chr. – a zatem księga musiała powstać po tej dacie. W epilogu (15,37), mówi się, że Jerozolima jest kontrolowana przez Żydów, co miało miejsce do roku 63 przed Chr., gdy ci utracili ją na korzyść Rzymian. Data ta mogłaby zatem stanowić *terminus ad quem* napisania 2Mch, jednak niektórzy badacze przesuwają ją nawet do czasów panowania Agryppy I (41-44 po Chr.). 2Mch znana jest autorowi Listu do Hebrajczyków (koniec I w.

⁷⁵ Jedyne co do dwóch dołączonych listów wysuwa się hipotezę – na podstawie pewnych elementów stylu semickiego – że mogą być tłumaczeniem.

⁷⁶ Autor 1Mch nie wspomina o zmartwychwstaniu umarłych, nawet gdy z afektem opisuje bohaterską śmierć Judy na polu bitwy (1Mch 9,18-22). Nie ma także żadnej wzmianki o aniołach, duchach i innych elementach mistycznych, z kolei ściśle faryzejskie przestrzeganie szabatu zostaje zrealizowane (2,40-41).

naszej ery) oraz Józefowi Flawiuszowi (koniec I w. naszej ery), musiała zatem powstać przed tymi pismami⁷⁷.

D. Przesłanie kerygmatyczno-teologiczne i religijno-społeczne

2Mch skupia się na ukazaniu religijnego znaczenia wydarzeń związanych z powstaniem machabejskim. Przedstawia Boga, który jest Panem historii i kieruje wydarzeniami. Jego opatrzność działa ze sprawiedliwością, zwłaszcza wymierzona przeciw występny. Stąd Andronik ginie zaraz po tym, jak uśmiercił pobożnego Oniasza, gdyż *Pan wymierzył mu zasłużoną karę* (4,38), a Antioch umiera w strasznych mękach, *co było całkowicie sprawiedliwe, gdyż on wielu różnorodnymi katuszami zadawał męki wnętrzościom innych ludzi* (9,5-6). Każda kara dokładnie odzwierciedla popełniony czyn (13,4-8; 15,32-35). Nawet prześladowanie, jakie spadło na Żydów było zasłużoną lekcją, jako że naród grzeszył wprowadzając greckie praktyki pogańskie (1,26; 14,15). Ta kara jest wyrazem pedagogii Bożej: *Proszę więc tych, którzy będą czytali tę księgę, aby nie wpadli w przygnębienie z powodu tego, co trzeba było znieść; żeby raczej na to zwracali uwagę, że prześladowania były nie po to, aby zniszczyć, ale aby wychować nasz naród. Znakiem bowiem wielkiego dobrodziejstwa jest to, iż grzesznicy nie są pozostawieni w spokoju przez długi czas, ale że zaraz osiąga ich kara* (6,12-13). Wobec ludu wybranego *nigdy nie cofa On swojego miłosierdzia; choć wychowuje przez prześladowania, to jednak nie opuszcza swojego ludu* (6,16). Z kolei narody pogańskie są pozostawione sobie, a gdy dopełni się miara ich grzechów, zostaną ukarane (6,14). Gdy Izrael przestrzega Bożego prawa, nic mu nie grozi (8,34-36).

a. Historia i teologia w 2Mch

Obecność licznych wątków legendarnych w księdze⁷⁸, nieścisłości historyczne⁷⁹, a także temperament pisarski autora i jego moralizatorski styl, sprawiają, że powszechnie w literaturze traktuje się 2Mch jako mniej wiarygodne źródło historycznie niż 1Mch. Autor 2Mch nie ukrywa, że pisze w celach dydaktycznych i estetycznych, a nie kronikarskich. Czytelnik szybko orientuje się, że 2Mch jest historią moralizującą bardzo bezpośrednio skierowaną do czytelnika i znacznie mniej powściągliwą niż 1Mch⁸⁰. „2Mch powstała na

⁷⁷ Zob. J.A. Goldstein, *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 41A), New York: Doubleday 1983, s. 28-54.

⁷⁸ Na przykład aniołowie, którzy walczą z ludźmi, nawrócenie Heliodora (2Mch 3), opisy męczeństwa (2Mch 6-7), męczarnie Antiocha IV i jego skrucha przed śmiercią (2Mch 9), wojownicy niebiańscy chroniący Judę przed ciosami (2Mch 10) i stający na czele walk z Lizjaszem (2Mch 11) itp. Badacze nie mają wątpliwości, że opisy męczeństwa Eleazara i siedmiu braci – choć zapewne oparte na historycznych doświadczeniach – w obecnej formie są kreacją czysto literacką.

⁷⁹ Jeśli 2Mch korzysta z dzieła Jazona, to musiało nie być ono najlepszej klasy, gdyż w księdze pojawia się wiele historycznych nieścisłości. Błędy chronologiczne to np. umieszczenie śmierci Antiocha IV przed oczyszczeniem świątyni (1,11-18; 9,1-10,9) czy opisy działań Lizjasza po śmierci Antiocha IV, gdzie dwie klęski Lizjasza zostały połączone w jeden dosyć niezgrabnie zredagowany opis (11,1-15). W 8,30-33 klęski Tymoteusza i Bakchidesa przerywają opis zwycięstwa nad Nikanorem (8,23-29 i 8,34-36).

⁸⁰ H. Lichtenberger, *History-writing and History-telling in First and Second Maccabees*, w: *Memory in the Bible and Antiquity*, red. L.T. Stuckenbruck i in., Tübingen: Mohr Siebeck 2007, s. 95-110; M Hengel, *Judentum und Hellenismus*, s. 176nn.

podstawie źródeł historycznych, ale jest także dziełem literackim, kwiecistym, nacechowanym przesadą i zawierającym, oprócz danych historycznych liczne upiększenia oraz motywy legendarne. O wydarzeniach autor mówi obszernie i pięknie, ale nieprecyzyjnie... Ten sposób pisania określa się niekiedy mianem »historii patetycznej«⁸¹ – oceniają redaktorzy tzw. Biblii Paulistów⁸¹. To klasyczne podejście uznaje 1Mch za księgę bardziej wiarygodną historycznie od 2Mch, gdyż o ile pierwsza dba o chronologię, szczegóły historyczne i rzadko ubogaca treść cudownościami i autorskimi ocenami, o tyle druga przeciwnie. Przeważa pogląd, że z powodu religijnego nastawienia autora, jego opis kładzie główny nacisk na kwestie religijne i kulturowe, mylnie definiując powstanie w kategoriach walki między judaizmem i hellenizmem, podczas gdy bagatelizuje jego prawdziwe przyczyny polityczne i gospodarcze. To rozpowszechnione podejście do historyczności 1 i 2Mch wyjaśnia, dlaczego historycy preferują 1Mch jako podstawę rekonstrukcji przyczyn powstania i przebiegu walk.

Tymczasem nowe studia pokazują coś innego: 1Mch jest bardziej teologiczna i literacka, a 2Mch bardziej historycznie wiarygodna – niż dotychczas sądzono⁸². 2Mch, choć zawiera materiał legendarny i patetyczny, posiada wiele ważnych informacji historycznych nt. okresu, dla którego nie mamy innych źródeł, zaś 1Mch traktowana do niedawna jako obiektywna historia, dziś jawi się jako niepozbawiona elementów dworskiej propagandy. 2Mch definiuje się czasem jako historię zbawienia, historię teologiczną, głównie ze względu na szczególną uwagę poświęconą losom świątyni. Taki punkt widzenia nie bierze pod uwagę tego, że świątynia była wówczas tak samo instytucją religijną, jak polityczną. To jerozolimski arcykapłan, zwierzchnik świątyni, był władcą kraju. Odróżnienie polityki od religii jest domeną naszej, zachodniej kultury. Autor 2Mch postrzegał powstanie jako religijne i polityczne jednocześnie⁸³.

Różnica między obiema księgami nie polega na innym chronologicznym zakresie, który obejmują, ale na różnicy w metodach narracji, doborze materiału i jego prezentacji⁸⁴. Dla autora 1Mch to złowroga postawa Antiocha Epifanesa i jego bezpardonowa walka z narodem żydowskim jest główną przyczyną powstania. Z kolei autor 2Mch wskazuje dodatkowo na zhellenizowanych Żydów i ich rolę w wybuchu rewolty, co bardziej zbliża ją do realiów epoki. Mając do dyspozycji tylko 1Mch, taka rekonstrukcja wydarzeń i ich przyczyn, która bierze pod uwagę silny konflikt wewnętrzny w łonie judaizmu, nie byłaby możliwa. Zestawienie 1 i 2Mch pokazuje zatem, że niekiedy starożytna literatura religijna dostarcza bardziej adekwatnych i cennych danych historycznych niż teksty historiograficzne. Te drugie okazują się najczęściej służyć promowaniu określonych z góry idei. Pozornie historyczny i powściągliwy język narracji nie powinien być traktowany jako z założenia

⁸¹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, Częstochowa: Święty Paweł 2008, s. 1018.

⁸² Takiej tezy dowodzi m.in. D.S. Williams, *Recent Research in 2 Maccabees, Currents in Biblical Research* 2 (2003) s. 69-83.

⁸³ S. Honigman, *Tales of High Priests and Taxes*, s. 132.

⁸⁴ Ł. Niesiołowski-Spano, *Antiochus IV Epiphanes and the Jews - A Reassessment*, w: *History, Archaeology and the Bible Forty Years after "Historicity"*, red. I. Hjelm, T.L. Thompson, London: Routledge 2016, s. 131.

bardziej wiarygodny⁸⁵. Kiedy czyta się księgi 1-2Mch z krytycznymi narzędziami, obie jawią się jako historie dynastyczne napisane przez prohasmonejskich dworskich historyków. Choć ich specyficzne nastawienie może zakłócić odbiór (zwłaszcza w charakterystyce postaci), stanowią cenne i racjonalne źródło informacji o przebiegu walk o niepodległość oraz o zachodzących w społeczności żydowskiej zjawiskach.

Przekaz 2Mch, choć o wyraźnej tendencji promachabejskiej i założeniach teologicznych, jest historycznie o tyle wartościowy, że pokazuje zupełnie wiarygodnie funkcjonowanie Machabeuszy w środowisku państwa Seleucydów, za Antiocha IV i po jego zgonie. Ścisła rekonstrukcja przebiegu powstania tylko na podstawie 2Mch byłaby oczywiście bardzo trudna, ale to, co nie ulega wątpliwości, to fakt, że Hasmoneusze w toku trudnych walk i zmiennych kolei wydarzeń, zdołali najpierw rozluźnić, potem wyrwać się spod panowania Seleucydów.

b. Świątynia i święto Chanuka

Księga zaczyna się od zaproszenia do świętowania dnia Poświęcenia świątyni (1,1-8) w języku hebrajskim nazywanego Chanuką czyli Świętem Świateł, a kończy na opisie ustanowienia tego święta (15,34-36). Powód, dla którego autor przerywa narrację w takim, a nie innym miejscu – na ustanowieniu święta, które upamiętnia oczyszczenie i poświęcenie świątyni – wynika z celu, jaki mu przyświeca. Chce uświadomić Żydom z diaspory, w której i dla której pisze (por. *Żydom mieszkającym w Egipcie* 1,10), wagę świątyni jerozolimskiej oraz święta jej dedykacji, Chanuki. Członkowie diaspory aleksandryjskiej uczęszczali zapewne do żydowskiej świątyni w Heliopolis, na przedmieściach dzisiejszego Kairu, i mogli nie odczuwać tego samego, co Żydzi mieszkający w Palestynie. Listy zawierają więc apel o przestrzeganie święta Chanuka, a przez to o utrzymanie jedności ze świątynią w Jerozolimie i pobratymcami w kraju. Poprzez szczegółowy opis profanacji, a potem konsekracji jerozolimskiego sanktuarium nadawca chce wesprzeć szacunek i cześć wobec tego szczególnego miejsca dla narodu żydowskiego. Tylko bowiem poprzez uroczyste świętowanie dnia oczyszczenia sanktuarium Żydzi aleksandryjscy będą mogli dzielić chwałę i owoce wielkiej żydowskiej walki o wolność w Judei.

Temat świątyni spaja księgę w formie inkluzji. Podkreśleniu wagi sanktuarium służy też umieszczenie wątków z nim związanych w każdej z trzech części księgi (zob. wyżej). Świątynia staje się obiektem ataków pogańskich wrogów, którzy dokonują jej profanacji, wprowadzając obcy kult (167 r. przed Chr.). Wrogie działania zmierzające do przymusowej hellenizacji Żydów przybierają na sile, co doprowadza do rzezi i prześladowań mieszkańców Jerozolimy. Odpowiedzią na pogańskie bezprawie jest wybuch powstania pod wodzą Judy Machabeusza, który w 164 r. przed Chr. doprowadza do odzyskania świątyni i jej oczyszczenia. Dla upamiętnienia tego centralnego momentu powstania Żydzi ustanawiają święto, które obchodzone ma być jako Święto Poświęcenia (Oczyszczenia) świątyni. W 5,17-20 autor przedstawia swą wizję historiozoficzną, w której losy świątyni, jej świetność lub upadek, są ściśle związane z postępowaniem ludu: *Antioch triumfował w swoim przekonaniu, nie wiedział jednak tego, że wskutek grzechów mieszkańców miasta rozgniewał się na krótki*

⁸⁵ Ł. Niesiołowski-Spano, *Antiochus IV Epiphanes and the Jews*, s. 139.

czas Pan i że stąd pochodzi Jego obojętność dla [świętego] miejsca. Gdyby nie popadli w wiele grzechów, to nie inaczej, ale tak samo jak Heliodor, którego król Seleukos posłał, aby przejrzał skarbiec, i on byłby zaraz po swoim wtargnięciu ubiczowany i tak odwiedziony od swojego zuchwalstwa. Pan jednak nie wybrał ludu ze względu na świątynię, ale świątynię ze względu na lud. Oto właśnie dlatego ta świątynia uczestniczyła w nieszczęściach narodu, a potem w jego szczęściu. Opuszczona wskutek gniewu Wszehmocnego, ponownie była przywrócona do pełnej swej chwały, gdy wielki Pan został prześlagnany. W centrum przesłania księgi, jak w centrum biblijnej geografii Izraela, znajduje się świątynia jerozolimska, w której służbę Bożą sprawuje szlachetny, pozytywnie oceniany arcykapłan Oniasz.

O stosunku autora do tego świętego miejsca świadczy entuzjastyczne słownictwo w jego opisie: świątynia w Jerozolimie jest wielka (2,19); sławna na cały świat (2,22); najświętsza na świecie (5,15); największa i czcigodna (14,31), a wydarzenia jej dotyczące są niezwykle ważne. Gdy Heliodor usiłuje ją zbezczścić, ludzie gromadnie modlą się i zanoszą błagania, by nie została zhańbiona, a jej skarby ocalone (3,18-22), po czym Bóg interweniuje w cudowny sposób celem jej ochrony (3,24-40). Profanacja świątyni przez Antiocha jest opisana jako czyn haniebny (5,11-6,9), choć trudno od pogańskiego suwerena oczekiwać pietyzmu, jakim kierował się narrator. Juda natomiast, oczyściwszy świątynię, staje się herosem na modłę biblijnego króla Dawida, któremu Izrael zawdzięcza koncepcję budowy centralnego sanktuarium. Na końcu księgi klęska i śmierć Nikanora zostaje związana z jego nastawieniem na świątynię.

Przy tej okazji autor podkreśla wagę święta Chanuka. Święto to jest jednym z kluczowych w judaizmie, zostało ustanowione na pamiątkę zwycięskiego powstania i wznowienia kultu w centralnym sanktuarium. W 2Mch ma ono kilka określeń: Święto Oczyszczenia Świątyni (2Mch 1,18; 2Mch 2,16.19; 10,5); Święto Poświęcenia Ołtarza (2Mch 2,9.19; por. 1Mch 4,59; 1Mch 4,56); Święto Namiotów miesiąca Kislew (2Mch 1,9). Święto to nosi także grecką nazwę *τα εγκαίνια* (J 10,22), co odpowiada nazwie hebrajskiej *חַנּוּכָּה* *chanukka* od hebr. *חָנַךְ* *poświęcić*. Józef Flawiusz nazwał to święto Świętem Świąteł (*φωτα*), nawiązując do charakterystycznej ceremonii zapalania lamp. Relacje 1 i 2 Mch, dotyczące ustanowienia Święta Poświęcenia świątyni i wydarzeń bezpośrednio go poprzedzających, różnią się znacznie między sobą (por. 1Mch 4,36-51 z 2Mch 10,1-8), jednak obie księgi są zgodne w kilku ważnych kwestiach dotyczących Chanuki. Umieszczają rozpoczęcie święta w tym samym dniu, wyznaczają ten sam okres jego trwania oraz wspominają złożenie ofiar na nowym ołtarzu⁸⁶. Specyfiką tej nowej uroczystości jest fakt, że dotąd wszystkie święta żydowskie były nakazane w Torze nadanej na Synaju. Nigdy jeszcze żadne święto nie zostało ustanowione z woli człowieka. Nawet odbudowa świątyni po powrocie z wygnania nie została upamiętniona wprowadzeniem pamiątki. Tak więc decyzja Judy była w tym względzie bezprecedensowa⁸⁷. Nowy Testament poświadcza przyjęcie się Święta Poświęcenia świątyni, Chanuki: *Obchodzono wtedy w Jerozolimie uroczystość Poświęcenia świątyni* (J 10,22).

c. Juda Machabeusz bohaterem na miarę biblijnych sędziów i królów

⁸⁶ T. Tomaszewski, *Jezus Chrystus nową świątynią*, s. 29.

⁸⁷ Tamże, s. 34.

Kolejna teologiczna dominanta 2Mch to szczególna uwaga skierowana w stronę Judy Machabeusza. Choć księga objętościowo jest zbliżona do 1Mch – tam 16 rozdziałów, tu 15 – to skupia się tylko na tej jednej postaci z rodziny Matatiasza, a nie na trzech. Uderzający jest fakt, że autor dzieje powstania ogranicza do działalności i sukcesów tylko jednego z synów Matatiasza. Wszystko wskazuje na to, że zabieg ten jest celowy. Jeśli 2Mch jest streszczeniem dzieła Jazona, jak deklaruje autor, to nie jego całości. Z 2Mch 2,19 dowiadujemy się, że Jazon napisał swoje pięciotomowe dzieło „o Judzie Machabeuszu i jego braciach”, a 2Mch mówi tylko o Judzie. Szymon zmarł w 134 roku, podczas gdy księga kończy się na roku 160, roku śmierci Judy. Aż pięć tomów dzieła Jazona zapewne zawierało historię wszystkich protoplastów Hasmonejczyków; autor 2Mch wybrał z niej to, co odpowiadało jego wizji teologicznej.

Juda przed kluczową bitwą ma, wzorem Mojżesza i Jozuego, objawienie Boże. Widzi męczennika Oniasza i proroka Jeremiasza, którzy wręczają mu złoty miecz do pokonania nieprzyjaciół: *Widzenie zaś jego było takie: Oniasz, dawny arcykapłan, człowiek największej dobroci, skromny w obejściu, łagodnych obyczajów, pełen godności w słowach, a od dziecka dbający o zachowanie każdej cnoty, on to właśnie wyciągał ręce i modlił się za cały naród żydowski. Potem w ten sam sposób ukazał się mąż, który wyróżniał się siwizną i majestatem, a otaczało go podziwu godne i wspaniałe dostojństwo. Oniasz zabierając głos powiedział: "To jest przyjaciel naszych braci, który wiele modli się za naród i za całe święte miasto, Jeremiasz, Boży prorok". Potem Jeremiasz wyciągnął prawicę, aby podać Judzie złoty miecz, dając zaś go, powiedział te słowa: "Weź święty miecz, dar od Boga, przy jego pomocy pokonasz nieprzyjaciół"* (2Mch 15,12-16). To nie jedyny moment, gdy Niebo interweniuje w jego życiu. Aniołowie z nieba stanowią jego bezpośrednią ochronę, by nawet się nie zranił: *Gdy rozgorzała zażarta walka, przeciwnikom ukazało się z nieba pięciu wspaniałych mężów, na koniach ze złotymi uzdami, którzy stanęli na czele Żydów. Oni to wzięli Machabeusza pomiędzy siebie, osłonili własną bronią i tak strzegli go od ran, na przeciwników zaś rzucali pociski i pioruny, a ci porażeni ślepotą rozbiegli się w największym zamieszaniu* (10,29-30). W 1Mch 9,22 czytamy, że *reszta zaś tego, czego dokonywał Juda, jego walk, bohaterskich czynów i wielkości jego, nie została spisana. Była bowiem zbyt wielka*. Wzmianka ta jest budowaniem pomnika pamięci i czci pierwszemu przywódcy powstania. Rozpoczęło się ono w 1Mch, a rozwinęło w 2Mch. O ile w 1Mch podaje się w klasycznym dla 1-2Krl summarium szczegóły zgonu Machabeusza (9,18), o tyle 2Mch nie wspomniana o jego śmierci. Juda pozostaje w księdze jako żywy, tak, jakby miał żyć wiecznie w pamięci. Takie potraktowanie władcy wykracza nawet poza opisy królów z Ksiąg Królewskich i Kronik i stawia go ponad królów biblijnych.

Do tego dochodzi niezwykle istotna przesłanka: Juda jest jeszcze silniej niż w 1Mch związany ze świątynią i jej oczyszczeniem. W Biblii i literaturze starożytnego Wschodu królewska ideologia opiera się na wyborze władcy przez bóstwo opiekuńcze narodu. Bóstwo to obiera sobie człowieka, który wyróżnia się pobożnością, i nakazuje mu zbudowanie dla siebie świątyni. W zamian bóstwo zstępuje, by w niej zamieszkać, a nowemu królowi obiecuje dynastię. Takie przymierze między bóstwem a królem jest znanym toposem literackim nie tylko w Kanaanie, ale i w Ugarit, Sumerze, Akadzie, Babilonii, Persji czy

Egipcie. Jego stałymi elementami są powierzenie królowi planów zbudowania (lub ponownego ustanowienia) świątyni, sam proces jej budowy (odnowienia), obrzędy i uroczystości poświęcenia, modlitwa króla o błogosławieństwo bóstwa, błogosławieństwo dla wiernych świątyni i ustanowienie praw⁸⁸. Ten wzorzec widoczny jest w Biblii najpierw w ustanowieniu Przybytku, sanktuarium Izraela z okresu pustyni, potem w dziele budowy świątyni jerozolimskiej za Dawida i Salomona, a wreszcie – z niezbędnymi kosmetycznymi dostosowaniami – w teologii Pierwszej, a zwłaszcza Drugiej Księgi Machabejskiej. Oczyszczenie i poświęcenie świątyni przez Judę jest centralnym elementem księgi i zostaje zrównane z jej ustanowieniem (z hebr. *Chanuka* oznacza „dedykacja, poświęcenie”), a podkreślana w 1-2Mch pobożność Judy kwalifikuje go jako króla, założyciela nowej dynastii, Hasmonejczyków. Z kolei Jazon i Menelaos, polityczni przeciwnicy Judy, są przedstawieni jako pozbawieni pobożności, gdyż to ten aspekt, a nie aktualnie posiadany urząd, decyduje o legitymizacji prawowitego władcy. Machabeusz jest tu przedstawiony w kontraście do tych bezbożnych liderów żydowskich; to oni są odpowiedzialni za nieszczęścia i zły los, który spadł na ludzi⁸⁹.

Autor 2Mch dowodzi, że wyzwolenia Izraela z sytuacji ogromnego ucisku dokonał Bóg za sprawą Hasmoneusza, zwłaszcza Judy. Przedstawia bohatera jako wspaniały przykład patriotyzmu religijnego. Na pytanie, jaki grzech spowodował ataki na naród i zniszczenie świątyni, odpowiada, że uleganie hellenizmowi. A zagadkę, kogo Bóg wskazał jako sprawcę swej woli przywrócenia świętości świątyni, rozwiązuje wskazując na Judę. Fakt, że nazwa całego powstania, dynastii oraz czterech ksiąg pochodzi właśnie od jego przydomka, a nie np. przydomków jego braci, także nie jest bez znaczenia.

d. Ideal męczeństwa

Autor 2Mch w historię walk Żydów w obronie swojej świątyni wplata opowiadania o męczennikach, którzy woleli oddać życie niż wyprzeć się swojej wiary. Zostawiając na marginesie wielką liczbą ledwie wspomnianych bezimiennych bohaterów wiary (np. 6,10-11), skupia się na dwóch przykładach: starca Eleazara (6,18-31) oraz siedmiu braci i ich matki (rozdz. 7). Opowiadania te wraz z dydaktycznym wstępem (6,12-17) umieszczone są w centrum księgi, stanowiąc wyraz głębokiej refleksji teologicznej. Obie historie męczeństwa opowiedziane są bardzo obrazowo, z dodaniem wielu drastycznych szczegółów, rozwiniętymi dialogami i zaawansowaną myślą eschatologiczną. Obie posługują się językiem apokaliptycznym, zbliżonym w formie i teologii do Księgi Daniela⁹⁰.

Autor 2Mch pokazuje, że bycie gorliwym w walce o Torę to nie tylko gotowość do zabijania. To także gotowość do umierania. Zabójstwo i męczeństwo współistnieją tutaj jak

⁸⁸ Szerzej M. Majewski, *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni (Wj 25-31 i 35-40)*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT 2008, s. 85-88; H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion of Society and Nature*, Chicago-London: University of Chicago Press 1978, np. s. 255-256.

⁸⁹ S. Honigman, *Tales of High Priests and Taxes*, s. 134.

⁹⁰ L.F. Pizzolato, C. Somenzi, *I sette fratelli Maccabei nella chiesa antica d'occidente* (Studia patristica mediolanensia 25), Milan: Vita e Pensiero 2005, s. 3-45.

dwie strony tego samego medalu. Męczeństwo w tym kontekście to gotowość na śmierć za prawdę, którą się wyznaje. Męczennik daje świadectwo najwyższej prawdzie, wołąc śmierć niż wyrzeknięcie się jej. Etymologicznie męczeństwo nie jest związane ze śmiercią, ale właśnie z dawaniem świadectwa. Męczennik, z greckiego *martus*, to świadek. Podobnie jest w języku hebrajskim, gdzie określenie męczeństwa, *kiddusz haSzem*, oznacza dosłownie „uświęcenie imienia” (Boga), oddanie Mu chwały. Idea męczeństwa nie skupia się na umieraniu, ale na życiu. I świadczeniu o prawdzie. Sprawa oddania życia rodzi się dopiero tam, gdzie pojawiają się fizyczne prześladowanie za wyznawaną prawdę.

W innych częściach księgi oraz w 1Mch mamy do czynienia z aktywnym rodzajem męczeństwa, które polega na oddaniu życia w walce o wartości najwyższe. Juda oczekuje gotowości do oddania życia w walce o wiarę: *Lepiej nam przecież zginąć w bitwie, niż patrzeć na niedolę naszego narodu i świątyni* (1Mch 3,59). Taka ofiara nie jest zwykłą śmiercią na polu bitwy, ale urasta do rangi śmierci męczeńskiej „za naród i świątynię”. Tu dochodzi istoty aspekt wynagradzający, zastępczy śmierci męczenników. Idea cierpienia zastępczego (za innych, za naród) pojawiła się już w Biblii hebrajskiej (np. w pieśniach o cierpiącym Słudze Jahwe), a tu związana zostaje z krwią przelanych męczenników: *Blagali przy tym Pana, aby spojrzął na naród przez wszystkich prześladowany (...), aby wysłuchał krwi, która woła do Niego* (8,3); *Ja, tak samo jak moi bracia, i ciało, i duszę oddaję za ojczyste prawa. Proszę przy tym Boga, aby wnet zmiłował się nad narodem, a ciebie doświadczeniami i karami zmusił do wyznania, że On jest jedynym Bogiem.* (7,37).

Tym niemniej w centralnych opowiadaniach 2Mch dochodzi do głosu inny, bardziej specyficzny rodzaj męczeństwa: męczeństwa pasywnego, biernego oporu, w którym nieuzbrojona ofiara dobrowolnie i bez walki oddaje życie za wartości. Taki rodzaj męczeństwa stanie się też ideałem w chrześcijaństwie i dla takich pisarzy jak Orygenes czy Euzebiusz z Cezarei modelem opowieści o chrześcijańskich męczennicach i męczennikach. Dwoma protagonistami opowiadań z 2Mch 6-7 są starzec Eleazar oraz Hanna, matka siedmiu synów. W obu opowiadaniach okupant chce ich zmusić do „odwrócenia się od ojczystych praw” (7,24), poprzez spożycie wieprzowiny (6,18; 7,1.7). Nieczyste mięso świni, którego w judaizmie nie wolno spożywać, urasta tu do symbolu całego mojżeszowego prawodawstwa⁹¹. W pierwszym przypadku Eleazar ma wybór między zjedzeniem wieprzowiny a śmiercią w męczarniach. Decyduje bez wahania, woli *chwalebny śmierć aniżeli godne pogardy życie* (6,19), działając według modelu męczeństwa obecnego w Księdze Daniela. W drugim przypadku matka, poświęcając swych synów, nawet nakłaniając ich do nieposłuszeństwa i w konsekwencji do strasznej śmierci, działa zgodnie z modelem Abrahamowym ofiarowania potomka. Ze swej strony synowie podążają wzorem Izaaka, radośnie i odważnie poddając się torturom. Mamy tu do czynienia z rodzajem historiografii, legendarnie zabarwionymi opowiadaniem o świętości, które służyć mają jako *egzemplum* dla czytelnika. Obie sceny posiadają funkcję drogowskazu dla postępowania i wyborów Żydów w czasach wciąż zagrożonych religijnym prześladowaniem. Czysto literacki charakter tych narracji jest oczywisty, co nie oznacza, że takie przypadki nie miały miejsce w tamtym czasie.

⁹¹ Szerzej M. Majewski, *Zwierzęta czyste i nieczyste w Starym Testamencie. Część I: Omówienie prawa czystości zwierząt*, Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich 11 (2014) s. 375-398.

Idea męczeństwa w 2Mch przeplata się z pojawieniem się nurtu apokaliptyki, rozumianej zarówno jako gatunek literacki oraz jako perspektywa spojrzenia na świat. W obliczu niepewności i zmienności upadających i powstających imperiów narastało niecierpliwie oczekiwanie na koniec obecnego świata i nadejście nowego. Najstarszym tekstem apokaliptycznym jest Księga Daniela, rozdziały 7 – 12, powstała ok. 165 roku, a więc w samym centrum kryzysu machabejskiego, do którego zdaje się wielokrotnie odnosić. Żydowski mesjanizm, czyli oczekiwanie na zbawczego Króla, przekształcił się w apokaliptycyzm, czyli oczekiwanie na bliski koniec obecnej formy świata i początek przyszłej (*ha-olam ha-ba*), w której ulokował wszystkie swoje nadzieje. Prowadzą do niej dwie ścieżki: cierpliwego przestrzegania Prawa lub męczeństwo. To drugie staje się bezpośrednią bramą do lepszego świata, do wiecznego zbawienia.

e. Wieczne zbawienie i zmartwychwstanie ciała

Taka śmierć dla Boga w całkowitym posłuszeństwie i oddaniu Jego prawu zakłada ideę osobistego zbawienia. Trudno sobie bowiem wyobrazić świadectwo większej wiary i większej pobożności, niż trwanie przy Bogu za cenę śmierci męczeńskiej. Trudno też przyjąć, że taka ofiara kończąc żywot męczennika stawia jego życie na równi z życiem oprawcy. Co w takim razie z bohaterami wiary po śmierci? I co z oprawcami po śmierci? Dlaczego wierni Prawu tak młodo zostali zabici? Dawne przekonanie, że pobożni mogą spodziewać się długiego i szczęśliwego życia na ziemi, wyrażane w tradycyjnej mądrości hebrajskiej, np. w księgach Przysłów czy Syracha, zostało podważone już w księgach Koheleta i Hioba, ale w sytuacji prześladowań znów domagało się radykalnego przemyślenia.

Biblia hebrajska nie zna pojęcia nieśmiertelności duszy i wiecznego przebywania z Bogiem po śmierci. W tekstach Biblii spisanych po hebrajsku życie dane jest człowiekowi tu na ziemi. I tylko tutaj. Gdy Bóg odbierał mu oddech życia, ten obracał się w proch (Hi 34,14n; Ps 103,14; 104,29). Co było potem? Nic. A właściwie Szeol, czyli swego rodzaju niebyt duchowy⁹². Antropologia biblijna – która w jakiejś uproszczonej formie zawiera się w sformułowaniach: *Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (Rdz 2,7), póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz!* (Rdz 3,19), a wyartykułowana jeszcze wyraźniej przez Koheleta: *wróci się proch do ziemi, a duch Boga powróci do niego* (Koh 12,7; chodzi o ducha Bożego, a nie ludzkiego) – nie daje nadziei na życie po śmierci, nie zostawia bowiem żadnego pierwiastka, który mógłby dalej egzystować. To, co pozostawało po śmierci, starożytni Izraelici określali mianem *metim* (zmarli) lub *refa'im* (cienie, mieszkańcy Szeolu). Szeol jest w Starym Testamencie metaforą bardzo niejednoznaczną, ale na pewno negatywną⁹³. Znajduje się głęboko pod ziemią⁹⁴, jest miejscem oddalenia i ostatecznego oddzielenia od Boga (Ps 6,6; 88,6; 115,17; Iz 38,18), miejscem kary (Iz 5,14), gdzie *na wieki* panuje ciemność i noc (Hi 10,21; Ps 49,20). Zmarli nie mają w sobie ani pierwiastka życia, ani nadziei na poznanie Boga (Ps 88,5; Iz 14,10;

⁹² J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa: PAX i ADAM 2000, s. 81.

⁹³ Termin „Szeol” pojawia się prawie wyłącznie w tekstach poetyckich Biblii (Ps, Hi, Prz, Iz), co samo w sobie już wskazuje na jego niedookreśloność i metaforyczność.

⁹⁴ Hebrajski używa czasownika „zejść, zstąpić” do Szeolu (hebr. ירד *jarad*).

26,19). Nawet Bóg zapomina o zmarłych w Szeolu (Ps 88,6)⁹⁵. Jeszcze u Syracha, w stosunkowo późnej księdze Starego Testamentu (ok. 180 rok), w 17,27n czytamy: *Któż w Szeolu wielbić będzie Najwyższego, zamiast żyjących, którzy mogą oddawać Mu chwałę? Zmarły, jako ten, którego nie ma, nie może składać dziękczynienia, żyjący i zdrowy wychwala Pana* (Syr 17,27n).

Sytuacja dojrzała do nowych rozwiązań w okresie prześladowań w czasach helleńskich. Żydzi po raz pierwszy mieli do czynienia z represjami religijnymi na taką skalę, co wprost wymuszało przemyślenie sytuacji bohaterów, którzy oddali życie za wiarę. Konieczne było przyjęcie nowych rozwiązań teologicznych i pogłębienie istoty religijności. Duże znaczenie w tym procesie miał silny wpływ filozofii greckiej z jej koncepcjami nieśmiertelności i życia po śmierci. Te złożone procesy historyczno-kulturowe dały początek późnym ideom biblijnym takim, jak wiara w życie wieczne, w zbawienie i potępienie, w zmartwychwstanie ciała oraz w skuteczność modlitwy za zmarłych. Prześladowanie, męczeństwo, śmierć za wiarę były swego rodzaju katalizatorem nowych koncepcji eschatologii. Tak radykalna sytuacja, jak śmierć dla Boga, domagała się wyjaśnienia w kategoriach religijnych. To, co wcześniej było być może przedmiotem religijnych teoretycznych rozważań (Hi, Koh), teraz stało się sprawą życia i śmierci. Dla męczennika, którego samopoświęcenie reprezentowało najwyższy wyobrażalny uczynek, odległe historyczne trwanie w potomstwie i dobrym imieniu było nie do przyjęcia. W przypadku męczennika, niedobór sensu i spełnienia w tym życiu był doświadczany jako tak niesprawiedliwy, że domagał się natychmiastowego spełnienia. Utrzymując, że Bóg jest sprawiedliwy, trzeba było przyjąć wiarę w zaświaty, gdzie męczeństwo, najwyższa forma ofiary, zostanie wynagrodzona. Od tego czasu idea, że męczennicy natychmiast osiągają raj przybierała na sile w ramach judaizmu. W czasach Jezusa przyjął tę wiarę On, chrześcijanie oraz faryzeusze; saduceusze odrzucili tę ideę, jak wcześniej zrobił Syrach.

Do II w. Biblia zupełnie milczy nt. zmartwychwstania człowieka po śmierci. Pojawiają się co prawda w tekstach hebrajskich pewne mgliste zapowiedzi – jak Ps 16,9-11; Ps 30,4.10; 1Sm 2,6; Hi 19,25n czy Iz 53,8-12 – ale wszystkie są tekstami poetyckimi, wysoce obrazowymi, trudno więc w nich widzieć jasno wyrażoną myśl o pośmiertnym wskrzeszeniu. To jak nowa i przełomowa będzie prawda o zmartwychwstaniu unaocznia fakt, że jeszcze w czasach Nowego Testamentu uczniowie Jezusa *nie rozumieli tych słów*, gdy zapowiadał im zmartwychwstanie (np. Mk 9,32), a inni twierdzili, że *nie ma zmartwychwstania* (np. Dz 23,8).

Pierwszym tekstem biblijnym zapowiadającym zmartwychwstanie jest fragment z Księgi Daniela (160 przed Chr.): *Wielu zaś, co posnęli w prochu ziemi zbudzi się: jedni do wiecznego życia, drudzy ku hańbie, ku wiecznej odrzynie* (Dn 12,2). Do tego wyznania dołącza się autor 2Mch 7, wyrażając tę prawdę kilkakrotnie i z bardzo mocnym przekonaniem. Drugi brat przed śmiercią zwraca się do kata: *Ty, zbrodniarzu, odbierasz nam to obecne życie. Król*

⁹⁵ Szerzej M. Majewski, *Nieczystość śmierci w Torze. Śmierć jako arcytabu*, w: *Śmierć w antycznej kulturze śródziemnomorskiej*, red. A. Kucz, P. Matusiak, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2015, s. 35-38.

świata jednak nas, którzy umieramy za Jego prawa, wskrzesi i ożywi do życia wiecznego (7, 9); czwarty wyznaje: *Lepiej jest nam, którzy ginimy z ludzkich rąk, w Bogu pokładać nadzieję, że znów przez Niego będziemy wskrzeszeni. Dla ciebie bowiem nie ma wskrzeszenia do życia (7,14)*; zaś matka na końcu dodaje: *Stwórca świata bowiem, który ukształtował człowieka i wynalazł początek wszechrzeczy, w swojej litości ponownie odda wam tchnienie i życie (7,23)*. Wreszcie najmłodszy z braci, który umiera jako ostatni z nich, mówi w ten sposób: *Teraz bowiem nasi bracia, którzy przetrwali krótkie cierpienia prowadzące do wiecznego życia, stali się uczestnikami [obietnic] przymierza Bożego. Ty zaś na sądzie Bożym poniesiesz sprawiedliwą karę za swoją pychę (7,36)*. Jeszcze jedno świadectwo wiary w zmartwychwstanie znajduje się pod koniec księgi: *A pobożny Rezis całkowicie pozbawiony już krwi wyrwał wnętrzości, a wzięwszy je obydwojma rękami, rzucił na żołnierzy. A prosił Władcę życia i ducha, aby mu je ponownie oddał. W ten sposób zakończył życie (14,46)*.

Kolejnymi dziełami, w których pojawi się wiara w życie wieczne (choć bez wyraźnie sformułowanej doktryny o zmartwychwstaniu ciała), będzie Księga Mądrości napisana po grecku ok. 50-30 r. przed Chr.: *Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, uczynił go obrazem swej własnej wieczności (Mdr 2,23)*; *Dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich męka (zob. Mdr 3,1nn)* oraz apokryficzna Księga Henocha, która opisuje wizytę Henocha w zaświatach, a wreszcie Nowy Testament, dla którego idea zmartwychwstania Chrystusa i zmartwychwstania wiernych z Nim staje się kluczem przepowiadania i wiary.

f. Modlitwa za zmarłych i *creatio ex nihilo*

Wiara w życie wieczne i pośmiertne zmartwychwstanie rodzi w konsekwencji przekonanie o skuteczności wstawiennictwa za zmarłych. W 2Mch sam autor tłumaczy na przykładzie jak te prawdy się łączą: *Żołnierze Judy przyszli zabrać ciała tych, którzy polegli, i pochować razem z krewnymi w rodzinnych grobach. Pod chitonem jednak u każdego ze zmarłych znaleźli przedmioty poświęcone bóstwom, zabrane z Jamnii, chociaż Prawo tego Żydom zakazuje (12,39n)*. Wywołało to niemałą konsternację. Dotąd bowiem uważano, że ci, którzy umierali za wiarę, składali dowód najwyższego rodzaju wierności Bożemu Prawu. Fakt ten niemal automatycznie czynił z poległych męczenników. Tymczasem okazało się, że byli to słabi ludzie, którzy dopuszczali się ciężkich występków przeciw Prawu (bałwochwalstwo), w związku z czym ich zbawienie było zagrożone. Rozpoznanie, że mieli oni poważne grzechy na sumieniu, zrodziło potrzebę modlitwy i ofiary za nich: *Gdyby bowiem nie był przekonany, że ci zabici zmartwychwstaną, to modlitwa za zmarłych byłaby czymś zbędnym i niedorzecznym, lecz jeśli uważał, że dla tych, którzy pobożnie zasnęli, jest przygotowana najwspanialsza nagroda - była to myśl święta i pobożna. Dlatego właśnie sprawił, że złożono ofiarę przebłagalną za zabitych, aby zostali uwolnieni od grzechu (2Mch 12,44n)*. Modlitwa i ofiara za zmarłych stała się niejako kolejną w judaizmie biblijnym ofiarą za grzech ku oczyszczeniu tych, których pogańskie praktyki za życia naraziły na zagrożenie życia wiecznego i zmartwychwstania.

To kolejne istotne novum teologiczne, jakie przynosi 2Mch i czasy prześladowań. Modlitwa i ofiara za zmarłych sugeruje bowiem nie tylko wiarę w ich życie po śmierci oraz

wiarę w skuteczność modlitwy za zmarłych, ale również dopuszcza pośrednio możliwość odroczenia sądu Bożego, co w Kościele katolickim rozwinie się we wiarę w stan czyśca.

W wyznaniu wiary synów i matki pada jeszcze jedna brzemenna w skutki teologiczne wypowiedź: *Proszę cię, synu, spojrzysz na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób* (2Mch 7,28). Często twierdzi się, że wysublimowana idea filozoficzno-teologiczna, jaką jest *creatio ex nihilo*, zawarta jest po raz pierwszy w Biblii u tzw. autora kapłańskiego (P) w jego przemyślanym poemacie o Bogu Stworzycielu w Rdz 1. Czytamy tam w pierwszym wersecie: *Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię, z czego wysuwa się wniosek, że w całym zdaniu, jak i osobno w słowach „na początku” (bereszit) oraz „stworzył” (bara), zawarta jest ta idea. Tymczasem już w wersecie drugim czytamy tam: Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami* (Rdz 1,2). Okazuje się, że już przed dziełem stwórczym, które rozpocznie się w wersecie trzecim od stworzenia światła, jakaś ziemia i jakieś wody istnieją. Podobnie jest z innymi tekstami, jak Rdz 4,17 czy Hi 11,3, które wyrażają nie tyle kreację z niczego, co metaforycznie opisują moc i mądrość Stwórcy panującego nad wszystkim, co istnieje⁹⁶. Starożytnym znacznie łatwiej było wyobrazić sobie, że materia jest wieczna, a w każdym razie, że istnieje stale, niż to, że została wyłoniona z niczego. Filozofia grecka stała za dogmatem o wiecznym istnieniu materii, jako że „z niczego nic nie może powstać”. Dziś więc jest jasne, że ta niebanalna idea teologiczna jest późnego pochodzenia i nie zawiera jej żaden biblijny tekst o stworzeniu, za to po raz pierwszy została explicite wyrażona właśnie w 2Mch: *z niczego stworzył je Bóg*. Nagłe pojawienie się tej doktryny, a następnie jednogłośne poparcie i szybką karierę, jakie zyskała w filozofii i teologii, można zaobserwować na przykładzie greckojęzycznych Ojców Kościoła.

Wzajemne powiązanie szeregu prawd i fenomenów religijnych i społecznych – jak gorliwość o wiarę, zabijanie za nią i umieranie dla niej, bierne męczeństwo, kategoria ojczyzny i poświęcenia, *creatio ex nihilo*, wiara w nieśmiertelność człowieka i wyzwolenie od cierpienia oraz potępienie dla zbrodniarzy, wreszcie przekonanie o skuteczności modlitwy za zmarłych – czyni z 2Mch wyjątkowy literacko-teologiczny fenomen, którego wpływ ma oddźwięk na przestrzeni wieków do dnia dzisiejszego.

Zastosowanie

Ideologia Machabeuszy zawarta w 1-2Mch jest ambiwalentna. Z jednej strony miała swój złoty moment w czasie prześladowań Antiocha IV Epifanesa, Trajana i Hadriana i bohaterstwo oraz męczeństwo wynikające z ówczesnych konfliktów zasługują na najwyższy podziw. Z drugiej strony manifest ideowy o zabijaniu w imię wiary nie przystaje do naszych czasów, ani nie jest istotą religii monoteistycznych. Współczesne społeczeństwa są bardzo

⁹⁶ D. Ferguson, *Stworzenie*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Kraków: Wydawnictwo m 2014, s. 29nn.

wyczulone na przemoc z imieniem Boga na ustach. Jak zatem odróżnić fanatyzm religijny, który prowadzi do zmuszania, a nawet zabijania w imię Boga, od gorliwości o wiarę charakterystyczną dla 1-2Mch? Z tym problemem ludzkość mierzy się w każdej epoce, nie wyłączając czasów współczesnych, gdzie fundamentalizm religijny zdaje się przybierać, a nie tracić na sile.

Żeby odpowiedzieć na to pytanie trzeba przywołać istniejący w teologii podział na Objawienie (czyli to, co idzie z góry) i religię (to, co jest wytworem człowieka). Fundamentalizm zaczyna się tam, gdzie człowiek nadaje religii – czyli swojemu wytworowi – kategorii tego, co boskie. Wówczas niepostrzeżenie zaczyna walczyć o to, co jest przygodne, historycznie uwarunkowane i zmienne, jak o coś co jest boskie, aczasowe i zawsze prawdziwe. Jest niewielka granica między tym co boskie, a tym, co ludzkie w świecie, gdzie Bóg działa przez człowieka. Pisma święte religii monoteistycznych są dla ich wyznawców Słowem Bożym, ale spisaniem przez ludzi. W związku z tym najważniejszą z różnic między autentyczną wiarą a fundamentalizmem jest zgoda na interpretację spisanego Słowa Bożego. Jeśli przyjmujemy, że Objawienie „spadło z nieba” – jak twierdzą niektóre grupy protestanckie oraz część wyznawców islamu – to nie zostawiamy miejsca na interpretację i oddzielenie tego, co w tekście jest warstwą ludzką od tego, co jest Bożym głosem i przesłaniem. Zaczynamy aplikować tekst święty dosłownie i wprost. W ten sposób fundamentalizm może się pojawić zarówno w stosunku do Biblii, do Tory, jak i do Koranu. Dopiero świadomość, że zarówno Bóg jak i autorzy ludzcy są w pełni autorami Pisma Świętego, otwiera na potrzebę interpretacji, umiejętnego oddzielenia tych dwóch warstw przez określenie gatunku, kontekstu historycznego i literackiego itd. w celu jak najlepszego zrozumienia tego, co Bóg chce przekazać (zob. szerzej dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*). Kiedy interpretujemy Objawienie, następuje też rozwój w jego rozumieniu. W przeciwnym wypadku to, co ludzkie, zaczyna być traktowane jako boskie. A stąd już blisko do uproszczonej lektury Bożego Słowa i wyciągania z niego błędnych wniosków. Religia nie może odrywać się od Objawienia, a ono samo musi być interpretowane.

Gorliwość jest czymś pozytywnym i w Biblii jest postrzegana jako cnota. Prorok Eliasz wołał: *Żarliwością rozpalilem się o chwałę Pana, Boga Zastępów, gdyż Izraelici opuścili Twoje przymierze* (1Krl 19,10); a kiedy Jezus wszedł do świątyni i zaczął robić tam porządek *uczniowie Jego przypomnieli sobie, że napisano: „Gorliwość o dom Twój pożera Mnie”* (J 2,17). Między gorliwością a fanatyzmem granica jest delikatna. Z czasów Machabeuszy pochodzi kilka ugrupowań w judaizmie, które już w czasach Jezusa można określić jako fundamentalistyczne: zeloci, sykariusze i faryzeusze. Zeloci (nazwa pochodzi od słowa „gorliwy”) przekroczyli tę cienką granicę w stronę militarną, stając się zbrojnym ramieniem judaizmu. Sykariusze stali się skrajnymi przeciwnikami rzymskiej władzy i nazywani są starożytnymi żydowskimi terrorystami, jako że w działaniu posługiwali się mordami zwłaszcza na Żydach sprzyjających Rzymowi. Faryzeusze z kolei, tak jak przedstawiają ich Ewangelie, przekroczyli granicę w interpretacji i aplikacji prawa. Wszystkie te nurty wyrosły z czegoś dobrego – z gorliwości i troski o własną religię, tradycję i tożsamość. Tylko krok dzieli gorliwość od fanatyzmu. Jak je rozróżnić? Gorliwość to

zarliwość i związana jest z ciepłem, a więc czymś, co przyciąga. Fanatyzm wiąże się z agresją, która odpycha. Gorliwość inspiruje, fanatyzm zniechęca. Gorliwość jest rozumna i wolna, fanatyzm upraszcza wizję świata, schematyzuje myślenie i nie ceni wolności.

Machabeuszy nie można nazwać fanatykami religijnymi, jak się czasem dziś czyni. Walczyli oni w obronie własnej tożsamości, narodu i tradycji. Księgi Machabejskie opowiadają o zakazie studiowania Tory, obrzezania, przestrzegania świąt żydowskich itd., a zatem o tym, że Seleucydzi zaatakowali nie tylko religię judaizmu, ale samą tożsamość narodu Judejczyków. Dlatego walki Matatiasza i Machabeuszy należy rozpatrywać w kategoriach nie tylko religijnych. Są to tak samo walki wyzwolenicze, wojna obronna, jak i bój o zachowanie własnej tożsamości. Matatiasz w chwili rozpoczęcia powstania mówi: *nawet jeżeli wszyscy ludzie opuściliby wiarę i tradycję swoich ojców, to my tej tradycji będziemy bronić, ja i moja rodzina przy niej zostaniemy* (por. 1Mch 2,19-22). Powstańcy bronią fundamentów – tożsamości narodowej, wolności człowieka, wiary ojców. Łatwiej to zrozumieć, kiedy przyjrzymy się polskiej historii i polskim powstaniom narodowym. Możemy je krytykować z perspektywy historycznej, ale trudno zabraniać uciemnionym Polakom możliwości sprzeciwu. W każdym człowieku istnieje bowiem „wewnętrzne sanktuarium wolności” – jak pisał ks. Tischner – i jest ono nienaruszalne. Atak na nie jest zamachem na istotę człowieczeństwa. Człowiek musi się bronić, żeby ocalić swoją godność, tożsamość, osobę. W tych kategoriach trzeba patrzeć na dzieło Machabeuszy.

Wybrane pozycje bibliograficzne z XXI w. w języku polskim

J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni. 538 przed Chr.-70 po Chr.*, Kraków: Universitas 2011.

Grecko-lacińsko-polska Synopsa do Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej, tłum. i oprac. S. Gądecki, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2002.

J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład i komentarz*, Lublin: RW KUL 2001.

S. Kalita, *Grecy w Baktirii i Indiach*, Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagiellonica” 2009.

Księgi historyczne Starego Testamentu. Cz. 2, Dziejopisarstwo okresu judaistycznego: Księgi Kronik, Ezdrasza, Nehemiasza, Machabejskie, opowiadania historyczne, oprac. P. Briks i in., Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2007.

N.J. McEleney, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio” 2004.

M. Milczanowski, *Podboje Aleksandra Wielkiego. 336-323 pne.*, Zabrze: Inforeditions 2005.

K. Nawotka, *Aleksander Wielki*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2004.

J. Nawrot, *Kryzys religijny w Judei za Antiocha IV Epifanesa. Teologia historii w 1Mch 1,1-2,26* (Studia i materiały 151), Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza 2012.

M. Olbrychta, *Aleksander Wielki i świat irański*, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2004.

Poliajnós, *Podstępny wojenne*, tłum. M. Borkowska, Warszawa: Prószyński i S-ka 2003.

J.C. VanderKam, *Wprowadzenie do wczesnego judaizmu*, tłum. P. Krupczyński, Warszawa: Wydawnictwo Cyklady 2006.

R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, tom I i II, tłum. T. Brzegowy, Poznań: Pallottinum 2004.

J. Warzecha, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2005, s. 431-436.

M. Wojciechowski, *Wpływy greckie w Biblii*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012.

Wstęp do Ksiąg Machabejskich, w: Biblia Jerozolimska, Poznań: Pallottinum 2002, s. 587-589.

NOTA o autorze:

Marcin Majewski - teolog, biblista, wykładowca Pisma Świętego oraz języka hebrajskiego na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II. Doktorat bronił na UPJP II, ale studiował też na Uniwersytecie Jagiellońskim i w Izraelu. Jest członkiem The Society of Biblical Literature, Sekcji Biblijnej Polskiego Towarzystwa Teologicznego oraz Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Współredaktor portali Orygenes.pl, bliskiwschod.pl i czasnabiblie.pl. Kierownik projektu badawczego (NCN Sonata) nt. tekstów prawniczych Pięcioksięgu; wykonawca grantu Science for Ministry in Poland przyznanego Centrum Kopernika przez Fundację Johna Templetona; członek zespołu KUL–UPJP II–UJ „Tłumaczenie tekstów ugaryckich na j. polski z komentarzem filologicznym i merytorycznym” (NHPR Universalialia). Autor m.in.: *Mieszkanie Chwały. Teologia sanktuarium Izraela na pustyni*, Kraków 2008; *W stronę Ziemi Obiecanej. Komentarz do Księgi Wyjścia*, Kraków 2011; *Jak przekłady zmieniają Biblię. O teorii i praktyce tłumaczenia Pisma Świętego*, Kraków 2013; *Tajemnice biblijnych imion*, Kraków 2015 oraz kilkudziesięciu artykułów naukowych.