

Obraz Boga w przekazie Czwartej Księgi Machabejskiej

The Image of God in Light of Fourth Book of Maccabees

KS. GRZEGORZ M. BARAN

Instytut Kulturoznawstwa, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
adres: Aleje Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: mariusz.grzegorz@wp.pl

SUMMARY: *The Fourth Book of Maccabees (4 Macc.)* – although being a philosophical and rhetorical work that mainly deals with the issue of overcoming passion by means of „pious reason” – contains a number of references to God which have naturally been woven into the *corpus* of this work. All these references allow one to draw up an image of God present in the mind of the author of *4Macc.* It is evident from the analyses, that although *4 Macc.* is imbued with the spirit of Greek (Hellenistic) philosophy and literature, the image of God sketched by the author of *4 Macc.* is firmly rooted in the Old Testament’s theological tradition. Even the concept of *πρόνοια*, taken directly from Greek philosophy, in *4 Macc.* has a close relationship with theology of the Old Testament. This leads to the conclusion that the author of *4 Macc.* – in spite of his rooting in the Hellenistic culture – was a pious Jew who, through his work, wanted to strengthen the faith of his brethren.

KEYWORDS: *Fourth Book of Maccabees*, God, theology

SŁOWA KLUCZE: *Czwarta Księga Machabejska*, Bóg, teologia

*Czwarta Księga Machabejska (4 Mch)*¹ jest dość ciekawym dziełem: jakkolwiek jej wpływ wielu uczonych dostrzega w NT oraz pismach wczesnochrześcijańskich², to jednak od samego początku była ona postrzegana jako pismo apokryficzne³. O dużym autorytecie, jakim cieszyła się *4 Mch*

- 1 Przytoczone tłumaczenia poszczególnych wersetów *4 Mch* będą pochodzić z M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii greckiej*. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza oraz Psalm 151 i Modlitwa Manasses (RSB 8; Warszawa: Vocatio, 2001).
- 2 Zob. M. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees* (JAL; New York: Harper & Brothers, 1953) 123-127; H. Anderson, „4 Maccabees. A New Translation and Introduction”, *The Old Testament Pseudepigrapha. II. Expansions of the „Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (red. J.H. Charlesworth) (ABRL; New York et al.: Doubleday, 1985) 541-542; H.J. Klauck, *4. Makkabäerbuch* (JSRZ III/6; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1989) 674-677; D.A. de Silva, *4 Maccabees* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha; Sheffield: Academic Press, 1998) 143-155.
- 3 Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, 110.

w starożytności, świadczy fakt, że została ona włączona w *corpus* wielu rękopisów LXX. Warto wspomnieć, że występuje w głównych kodeksach majuskułowych: synajskim z IV w. i aleksandryjskim z V w., a także Venetus Graecus z VIII-IX w.⁴ Wyraźne ślady recenzji Lucjana (III/IV w.) oraz recenzji q świadczą o wczesnym włączeniu *4 Mch* do LXX⁵.

Przystępując do przedstawienia obrazu Boga w *4 Mch*, warto może przywołać kilka elementów charakterystyki tej księgi, które pozwolą spojrzeć w lepszym świetle na omawiane zagadnienie.

4 Mch zawiera te same motywy, co *2 Mch*, stąd też istnieje teza, że *2 Mch* była bezpośrednim źródłem dla *4 Mch*, lub też obie księgi czerpały niezależnie ze wspólnego źródła⁶. Czas powstania księgi jest dyskusyjny: jedni uczeni wykazują, że powstała w pierwszej połowie I w. po Chr.⁷, inni zaś podają, że została skomponowana pod koniec I w. po Chr., dokładnie pomiędzy 90 a 100 r. po Chr.⁸, czy też w ciągu pierwszych trzydziestu lat II w. po Chr.⁹ Oryginalnym językiem, w jakim została spisana, jest greka, którą cechuje wolność od semityzmów. Pochodzące zaś cytaty ze ST są przytaczane za LXX¹⁰. Autor *4 Mch* jest nieznanym z imienia Żydem. Na podstawie tekstu księgi można dostrzec, że był człowiekiem pobożnym, mocno zaangażowanym w obronę wierności Prawu i rodzimym obyczajom. Był także dość dobrze wykształcony: można dostrzec u niego zarówno dużą znajomość tekstów i teologii starotestamentalnej, jak również gruntowne wykształcenie w filozofii i retoryce greckiej¹¹. Prawdopodobnie *4 Mch* powstała w Antiochii lub też w bezpośrednio związanym z nią środowisku¹².

Analizując tekst księgi, można zauważyć, że jest ona dziełem na wskroś zhellenizowanym: widać to wyraźnie w mocnym zretoryzowaniu tekstu (styl azjański) oraz oparciu całego wywodu na filozofii greckiej¹³, zwłaszcza

4 Zob. Klauck, *4. Makkabäerbuch*, 678.

5 Zob. Klauck, *4. Makkabäerbuch*, 679; por. Wojciechowski, *Apokryfy*, 98.

6 Zob. de Silva, *4 Maccabees*, 28-29; Klauck, *4. Makkabäerbuch*, 654-657; Wojciechowski, *Apokryfy*, 102-102.

7 Zob. de Silva, *4 Maccabees*, 18.

8 Zob. Klauck, *4. Makkabäerbuch*, 669.

9 Zob. U. Breitenstein, *Beobachtungen zu Sprache, Stile und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs* (Basel – Stuttgart: Schwabe&Co, 1976) 174-175.

10 Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, 97.

11 Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, 99; por. de Silva, *4 Maccabees*, 12-14.

12 Zob. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, 110-113; por. de Silva, *4 Maccabees*, 19-21.

13 Należy zaznaczyć, że już w pierwszych słowach księgi (*4 Mch* 1,1) autor zapowiada, że jego dzieło podejmuje „wysocę filozoficzną kwestę (φιλοσοφώτατος λόγος)” (por. Wojciechowski, *Apokryfy*, 100, 112).

Obraz Boga w przekazie Czwartej Księgi Machabejskiej

stoicyzmie¹⁴, a także w licznych odniesieniach do greckiej literatury¹⁵ i występującej metaforyce zaczerpniętej z greckiej kultury¹⁶. Wśród uczonych istnieje także dyskusja dotycząca gatunku księgi. Na podstawie porównania z literaturą starożytną niektórzy dostrzegają w niej elementy zarówno diatryby, jak i mowy pogrzebowej oraz rozprawy protreptycznej¹⁷. Przypuszczenia uczonych sugerują, że *4 Mch* mogła stanowić mowę pochwalną na cześć męczenników, która związana była z miejscem ich pochówku lub rocznicą śmierci¹⁸. Jej głównym tematem jest niewątpliwie zagadnienie panowania „pobożnego rozumu” nad namiętnościami (zob. *4 Mch* 1,1). Można w niej dostrzec także mocny rys parenetyczny (zob. np. *4 Mch* 18,1-2), czyli zachętę, wezwanie do wierności wymogom Prawa nawet za cenę poniesienia śmierci męczeńskiej.

Przytoczone wyżej informacje pozwalają z pewnością uchwycić specyfikę księgi, a co za tym idzie, spojrzeć precyzyjniej na przedstawiony w niej obraz Boga. Zamierzony natomiast cel artykułu będziemy próbować osiągnąć poprzez analizę terminów, wyrażeń oraz określeń, jakie autor *4 Mch* odnosi do Boga, a także kontekstów, w których zostały one użyte. W przeprowadzanych analizach będziemy odwoływać się także do szerokiego spektrum tekstów biblijnych (zarówno na płaszczyźnie leksykalnej, jak i merytorycznej), aby na ich tle uchwycić specyfikę omawianych zagadnień. W celu ukazania etymologii oraz znaczenia poszczególnych terminów greckich sięgniemy również do literatury greckiej, a także łacińskiej.

I. Terminy odnoszące się do Boga

Analizując *4 Mch*, można zauważyć, że nie występuje w niej jakieś wielkie bogactwo terminów, którymi autor określałby Boga. Zasadniczo używane są dwa określenia: θεός i κτίστης. Raz pojawia się w odniesieniu do Boga zaimek osobowy σὺ. Pod tym względem widać diametralną różnicę w stosunku do *2 Mch*, z którą tak wiele wspólnych motywów ma *4 Mch*.

¹⁴ Uczeni wykazują, że w *4 Mch* nie występuje stoicyzm jako taki, ale tak zwana potoczna filozofia (κοινή), charakterystyczna dla epoki, w której żył autor *4 Mch*; w rzeczywistości była to filozofia stoicka wzbogacona pewnymi elementami innych szkół filozoficznych (zob. R. Renhan, „The Greek Philosophical Background of Forth Maccabees”, *RhMPh* 115 (1972) 223-238; por. Breitenstein, *Beobachtungen zu Sprache*, 158-167; de Silva, *4 Maccabees*, 51; Wojciechowski, *Apokryfy*, 114).

¹⁵ Całe spektrum odniesień zob. de Silva, *4 Maccabees*, 51-124.

¹⁶ Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, 105.

¹⁷ Zob. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, 101-103; de Silva, *4 Maccabees*, 51-124.

¹⁸ Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, 100.

Można zatem stwierdzić, że w tej kwestii autor *4 Mch* odbiega znacznie od całej tradycji starotestamentalnej, w której można znaleźć tak wiele – w tym także metaforycznych – określeń Boga.

a) θεός

Podstawowym terminem używanym przez autora *4 Mch* na określenie Boga jest słowo θεός, które w księdze występuje 39 razy¹⁹.

Termin θεός w języku greckim oznacza „bóg, bóstwo”²⁰. Etymologia tego słowa nie została dotąd ustalona. Od czasów najdawniejszych służyło ono do określenia „boskiej istoty”. W świetle starożytnej literatury greckiej widać wyraźnie, że w przeważającej mierze odnosiło się ono do dobrze znanych bóstw (Zeus, Apollo, Eros etc.) – istot osobowych, których zasadniczą cechą była nieśmiertelność²¹. Od czasów Homera i Hezjoda postrzegano bogów jako istoty odznaczające się wielką mocą oraz wiedzą. Jako szczęśliwi/ błogosławieni (μάκαρες) wiedli życie w wiecznej szczęśliwości i chwale, zażywając najwyższej rozkoszy, wolni od typowo ludzkich udręk i potrzeb²². Z biegiem czasu, pod wpływem filozoficznej refleksji, następował oczywiście rozwój pierwotnej koncepcji bóstwa określanego terminem θεός: od antropomorfizmu Homera do metafizyczno-etycznych ujęć filozofów²³. Należy jednak zauważyć, że – jak wynika z porównania tekstów źródłowych – grecka koncepcja bóstwa jest diametralnie różna od biblijnego postrzegania Boga²⁴.

Warto wspomnieć, że za pomocą odnoszącego się do boga/bóstwa greckiego terminu θεός tłumacze LXX przełożyli na grekę następujące słowa:

- 19 Zob. *4 Mch* 1,12; 2,21; 3,16; 4,9; 5,24.25; 6,26.27; 7,19(x2).21; 9,8; 10,10.18.20.21; 12,11.14.17; 13,3.13.15.22; 15,3.8.24; 16,14.18.19.21.22.24.25(x2); 17,4.5.10.20; 18,23
- 20 Znaczenia poszczególnych słów greckich są podawane za E.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones, *Greek-English Lexicon*. With a revised supplement (Oxford: Clarendon Press, 1996) oraz O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*. (Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2000-2001) I-II.
- 21 U Homera oraz Hezjoda można zauważyć, że swego rodzaju synonimem terminu θεοί – „bogowie” jest określenie ἀθάνατοι – „nieśmiertelni” (zob. G.M. Baran, „W Hadesie Homera i Hezjoda. Śmierć i los człowieka po śmierci w wierzeniach archaicznej kultury greckiej”, *RK* 1 (2010) 177). Nieśmiertelność ta nie oznaczała jednak – jak to wynika z przekazów Hezjoda – ich odwiecznego istnienia, gdyż wyobrażano sobie, że bogowie posiadali jakiś początek, którym było wyłonienie się wraz z powstającym światem lub też – jak to miało miejsce w przypadku kolejnych generacji bogów – zrodzenie (por. Hes., *Theog.*, 115nn).
- 22 Zob. H. Kleinknecht *et al.*, „θεός etc.”, *ThDNT* III, 67-70.
- 23 Zob. Kleinknecht *et al.*, „θεός etc.”, 79.
- 24 Widać to wyraźnie na kanwie treści przywoływanego opracowania terminu θεός w: Kleinknecht *et al.*, „θεός etc.”, 65-119.

אל – „bóg, bóstwo”²⁵ (np. Rdz 14,20; 16,13; 17,1; 21,33; 35,1; Ps 5,5; 10,12; Iz 12,2; 46,3; Mi 7,8; Na 1,2; Ml 1,9.10); אלֹהֵי – „bóg” (np. Pwt 32,15; Ne 9,17; Hi 3,23; 31,2; Ps 18[17],32; 114[113],7; 139[138],19; Prz 30,5; Iz 44,8; Ha 3,3); אלֹהִים – „bóg” (np. Rdz 1,1.2.3.4.5.6; Wj 1,20; 2,20; Lb 22,9.12.20; Pwt 4,7.32; Ps 5,11). Terminem θεός w LXX zostało także wyrażone Imię Boże – יהוה (np. Rdz 4,1.4.9.26; Wj 4,1.5.21; Pwt 1,6.10)²⁶. W niektórych przypadkach za pomocą terminu θεός zostały wyrażone także frazy: אלֹהִים יהוה (np. Rdz 2,4; Wj 3,18); אלֹהֵי אל (Rdz 33,20).

Jak zauważa M. Wojciechowski, zastosowanie przez autora *4 Mch* w zasadniczej mierze terminu θεός w pośrednim i bezpośrednim odniesieniu do Boga oznacza, że użył on języka filozoficznego do wyrażenia treści biblijnych²⁷. Przyjmując tego rodzaju tezę, może zrodzić się pytanie: czy autor *4 Mch*, komponując swoje dzieło w duchu filozofii greckiej, również w tym samym duchu postrzegał Boga? Jak zostało wyżej powiedziane, w całej *4 Mch* zasadniczo pobrzmiewa echo filozofii stoickiej. Stoicy, utożsamiając Boga z φύσις („natura”), pojmowali go panteistycznie i immanentnie. Bóg stoików nie mógł być zatem postrzegany jako istota osobowa²⁸. Z biegiem czasu jednak stoickie postrzeganie Boga nabierało coraz bardziej rysów duchowych i osobowych²⁹. W późnym stoicyzmie, co wyraźnie widać u Epikteta, Bóg jawił się już jako „ojciec i opiekun (πατήρ καὶ κηδεμών)” (Epict., *Diss.*, 1,3,1; 1,9,7; por. 2,8,1), który – jak zaznaczył Marek A. Antoniusz – jest „życzliwym, kochającym ludzi (φιλόανθρωπος)” (M. Ant., 12,5). Bóg także w tym kontekście był postrzegany jako początek, źródło wszelkich cnót (zob. Epict., *Diss.*, 2,14,11n)³⁰. Mimo jednak pewnej ewolucji w postrzeganiu Boga u stoików, ich koncepcja w tej kwestii posiadała zawsze związki z politeistyczną mitologią, którą próbowano oczywiście interpretować alegorycznie (zob. Plut., *Comm. Not.*, 31; Diog. L., *Vitae*, 7,147)³¹. Jak jednak wynika z analizy *4 Mch*, co zostanie w dalszej części artykułu przedstawione, koncepcja Boga, jaką prezentuje autor *4 Mch*, jest mocno osadzona w tradycji teologii starotestamentalnej: autor *4 Mch*, chociaż niewątpliwie posługuje się w swym dziele pewnymi koncepcjami i terminami filozofii greckiej, to jednak Bóg dla

25 Znaczenia słów hebrajskich są podawane za L. Koehler – W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (tłum. M.E.J. Richardson) (Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, 1994-2000) I-V.

26 Zob. Kleinknecht *et al.*, „θεός etc.”, *ThDNT* III, 79.

27 Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, 112-113.

28 Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*. III. *Systemy epoki hellenistycznej* (tłum. E.I. Zieliński) (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004) 370-374.

29 Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej* III, 374-375.

30 Por. Kleinknecht *et al.*, „θεός etc.”, *ThDNT* III, 75.

31 Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej* III, 374.

niego jest Bogiem jego ojców (zob. *4 Mch* 12,17): Abrahama, Izaaka, Jakuba oraz wszystkich praojców (zob. *4 Mch* 16,19-20.25), Józefa Egipskiego (zob. *4 Mch* 2,1-6), Dawida (zob. *4 Mch* 3,6-18), Daniela, Ananiasza, Azariasza, Miszaela (zob. *4 Mch* 16,21), pobożnego arcykapłana Oniasza (zob. *4 Mch* 4,1-26), a dalej Bogiem Dekalogu danego na Synaju (zob. *4 Mch* 2,5), czyli Bogiem Jahwe³².

b) κτίστης

Kolejnym terminem, jakim posługuje się autor *4 Mch*, aby określić Boga, jest słowo κτίστης (*4 Mch* 5,25; 11,5), które posiada następujące znaczenia: „założyciel miasta, odnowiciel, wskrzesiciel, twórca, stwórca, wynalazca”. Termin ten można wyprowadzić od czasownika κτίζω – „zaludnić, zasiedlić, założyć, zbudować, ustanowić, wydać, spłodzić, zrobić, uczynić, dokonać”. Przeglądając się poszczególnym znaczeniom tegoż czasownika, a co za tym idzie rzeczownika κτίστης, można zauważyć, że uległy one znacznej ewolucji. Czasownik κτίζω nabrał znaczenia „stwarzać” zasadniczo w LXX: dokonało się to prawdopodobnie pod wpływem zrównania znaczeniowego w poezji czasowników κτίζω i ποιέω³³, chociaż potoczne, codzienne użycie nie koresponduje z tego rodzaju utożsamieniem. Uczeni w tym kontekście zwracają uwagę na jeszcze jeden aspekt: czasownik κτίζω, mając podstawowe znaczenie „zakładać”, od czasów Aleksandra Wielkiego nabrał szczególnego niuansu, a mianowicie zakładanie/fundowanie było zadaniem władców, co widać wyraźnie na przykładzie władców hellenistycznych, którzy mając poczucie swojej boskości, dokonywali tego rodzaju dzieła w nimbie własnej chwały. Czasownik κτίζω zatem podkreślał w tym kontekście fakt, że zakładane na przykład miasto powstawało mocą wydanego przez władcę polecenia: powstawało ono niejako z niczego, czyli mocą słowa, które kryło w sobie potęgę samego władcy. Innymi słowy, władca zakładał/budował miasto nie własnymi rękoma (jak mógłby to wyrażać czasownik δημιουργείν – „być rzemieślnikiem, pracować, wytwarzać, stwarzać”), ale poprzez swoje słowo, wolę czy też nakaz. Jak wynika zatem z przytoczonego rozumowania, czasownik κτίζω w tym kontekście akcentuje wolitywny i duchowy (myślowy) aspekt tegoż działania (zob. Philo, *Op. Mund.*, 17)³⁴. Takie rozumowanie

³² Zob. Anderson, *4 Maccabees*, 538; por. Kleinknecht *et al.*, „θεός etc.”, *ThDNT* III, 80.

³³ Warto wspomnieć, że w LXX czasownik ποιέω jest jednym z głównych czasowników, za pomocą którego zostało opisywane stwórcze działanie Boga (zob. np. Rdz 1,1.21.27).

³⁴ Zob. W. Foerster, „κτίζω etc.”, *ThDNT* III, 1025-1026.

idealnie oddaje ideę Boga-Stwórcy, który dokonał stworzenia poprzez słowo, jak to jest wyrażone w opisie stworzenia w Rdz 1,1-27³⁵.

Analizując tekst LXX, można zauważyć, że czasownik κτίζω – w porównaniu z innymi czasownikami, które tłumaczą hebr. czasownik ברא, używany w BH na wyrażenie idei „Boskiego stwarzania”³⁶ – występuje relatywnie rzadziej³⁷. Również sam termin κτίστης w LXX pojawia się dość rzadko, występuje bowiem jedynie 8 razy: w 7 przypadkach pojawia się w tak zwanych greckich księgach ST³⁸ (w tym również w 4 Mch) – Jdt 9,12; 2 Mch 1,24; 7,23; 13,14; 4 Mch 5,25; 11,5; Syr 24,8; w jednym przypadku natomiast poza wymienionymi księgami – to jest w 2 Sm 22,32, gdzie jest odpowiednikiem hebr. terminu צור – „skała”³⁹. W tym ostatnim przypadku zatem tłumacz nie dokonał dosłownego przekładu, ale swego rodzaju parafrazy. Mając na uwadze jednak termin κτίστης występujący we wspomnianych greckich księgach, należy zauważyć, że zawsze pojawia się on z dookreśleniem, które wskazuje to, czego Stwórcą jest Bóg: κτίστης τῶν ὑδάτων (Jdt 9,12: „Stwórco wód”); ὁ πάντων κτίστης (2 Mch 1,24; por. 4 Mch 11,5: „Stwórca wszystkiego”); τοῦ κόσμου κτίστης (2 Mch 7,23; por. 2 Mch 13,14; 4 Mch 5,25: „Stwórca świata”) ὁ κτίστης ἀπάντων (Syr 24,8: „Stwórca wszystkiego”). Wszystkie przytoczone frazy podkreślają, że zarówno świat, jak i wszystko, co się w nim znajduje, zostało stworzone przez Boga, włącznie z Mądrością, która jako pierwsza ze stworzeń towarzyszyła Bogu w dalszym dziele stwarzania⁴⁰.

c) σὺ

Ostatnim wyrażeniem, które autor 4 Mch odnosi do Boga, jest zaimek osobowy οὐ – „ty”. W odniesieniu do Boga w 4 Mch zaimek ten występuje tylko raz (4 Mch 6,27). W LXX jest odpowiednikiem hebr. אתה – „ty”. Często zaimek ten pojawia się w bezpośrednich apostrofach (np. Lb 14,14;

³⁵ Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju*. Rozdz. 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB ST I/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2013) 151-152.

³⁶ Czasownik ברא zasadniczo oznacza „tworzyć, stwarzać”.

³⁷ Zob. Foerster, „κτίζω etc.”, *ThDNT* III, 1027.

³⁸ Chodzi tutaj o księgi, które należą do składu katolickiego kanonu biblijnego, a zachowały się jedynie w języku greckim (zob. *Grecko-polski Stary Testament*. Księgi greckie. Przekład interliniarny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych [tłum. M. Wojciechowski] [PSB; Warszawa: Vocatio, 2008] XI).

³⁹ Zob. Foerster, „κτίζω etc.”, *ThDNT* III, 1028.

⁴⁰ Zob. G.M. Baran, „O Bogu Stworzycielu w refleksji filozoficzno-teologicznej greckich ksiąg Starego Testamentu”, *Bóg Stwórca* (red. A. Paciorek et al.) (ScL 6; Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2014) 110-130.

Pwt 3,24; 1 Krl 8,32.34.39), zwłaszcza modlitewnych, skierowanych do Boga. W tego rodzaju zwrotach w LXX można spotkać zazwyczaj towarzyszące mu w formie wokatiwu wyrażenie: κύριε – „Panie” (np. 2 Sm 7,28.29; Ps 3,4; 4,9; 39,6; 40,11; Dn 9,19), lub κύριε ὁ θεός – „Panie Boże” (np. 1 Krl 8,23; 2 Krl 19,15; Ps 58,6; 85,15; Iz 37,20)⁴¹.

W 4 Mch zaimek οὐ występuje właśnie w modlitewnej apostrofie kapłana Eleazara, który tuż przed śmiercią męczeńską swój zwrot do Boga rozpoczyna od słów: „Ty wiesz, Boże (σὺ οἶσθα θεέ)” (4 Mch 6,27). Podobnie do wyżej przywołanego schematu, również i tutaj zaimkowi οὐ towarzyszy użyte w formie wołacza słowo θεός, które w tym miejscu przyjmuje klasyczną formę tegoż przypadku. Należy bowiem wspomnieć, że w LXX występują dwie formy wołacza słowa θεός: zarówno forma θεέ, (np. Sdz 16,28; 1 Sm 7,25; 1 Krl 14,28; Syr 23,4), jak również ὁ θεός. Pod wpływem języka hebrajskiego bowiem w grece biblijnej wołacz rzeczownika wyrażany jest niekiedy poprzez mianownik z rodzajnikiem⁴². Użyta przez autora 4 Mch forma θεέ może stanowić kolejne świadectwo jego biegłości w języku greckim, którym potrafi posługiwać się poprawnie i finezyjnie⁴³.

d) wyrażenia substytutywne

Obok wymienionych wyżej terminów odnoszących się bezpośrednio do Boga, w 4 Mch występują pewne wyrażenia, które w sposób metonimiczny czy też – innymi słowy mówiąc – substytutywne określają Boga. Takie określenie pojawia się na przykład w 4 Mch 5,13, gdzie znajduje się ciekawe wyrażenie, jakim posłużył się Antioch IV: „jakaś moc, czuwająca nad waszą religią (τίς τῆσδε τῆς θρησκείας ὑμῶν ἐποπτικὴ δύναμις)”. Występuje tutaj określenie τίς δύναμις, które można potraktować jako substytut określenia Boga. Sam termin δύναμις ma przede wszystkim następujące znaczenia: „potęga, moc, siła, zdolność, możność”. W greckiej i później w hellenistycznej refleksji nad światem terminem tym określano „kosmiczną zasadę”. W stoicyzmie nastąpiło utożsamienie tej zasady z bóstwem, rozumianym jako uniwersalna panteistyczna siła. W tym kontekście poszczególne

⁴¹ Zob. G.M. Baran, *Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej*, *BibAn* 4/2 (2014) 363.

⁴² Zob. *LSJ*, 791; a także J.W.L. Roslon, *Gramatyka języka greckiego* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1990) 128-129; A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego* (Studia Biblica 2; Kielce: Instytut Teologii Biblijnej „Verbum”, 2001) 23.

⁴³ Por. de Silva, *4 Maccabees*, 12-13.

bogowie byli postrzegani jako δυνάμεις – „siły” tej uniwersalnej mocy⁴⁴. Innymi słowy, bogowie byli postrzegani jako personifikacje tych mocy, które posiadało owo uniwersalne bóstwo⁴⁵.

W LXX δυνάμεις jest odpowiednikiem różnych terminów hebr.: צָבָא – „wojsko, oddziały, żołnierze” (np. Wj 12,41; Lb 2,21)⁴⁶; גְּבוּרָה – „siła, moc” (np. Sdz 5,31); כֹּחַ – „siła, moc, potęga” (np. Pwt 8,18); עֹז – „moc, siła, potęga” (np. Ps 46,2). Przede wszystkim jednak termin ten odpowiada w LXX hebr. חֵיל – „moc, siła, potęga, możność”. W ST, ze względu na osobową koncepcję Boga, Bóg nie jest przejawem jakiejś kosmicznej siły, ale On sam jest jej źródłem. Ta Boska moc objawiała się oczywiście w konkretnym działaniu: w dziele stworzenia świata (zob. np. Jr 27,5; 32,17), w historii Izraela (zob. np. Pwt 3,24) czy też w różnych fenomenach przyrody (zob. np. Ps 29,4). Niewątpliwie tej Boskiej mocy doświadczał w swej historii naród wybrany, tak w sensie społecznym, jak i w przypadku poszczególnych jego członków. W tym sensie wymownie brzmią słowa Ps 46,2: „Bóg jest dla nas ucieczką i mocą (δυνάμεις)”. Bóg zatem nie tylko objawiał swoją moc, ale także udzielał jej w różnych trudnościach swemu ludowi⁴⁷. W tym kontekście δυνάμεις jawi się w sensie szerszym jako metonimiczne określenia samego Boga⁴⁸. Wyrażenie Antiocha IV można więc potraktować jako określenie samego Boga: Boża moc, przejaw Bożego działania, jako rzeczywistość utożsamiona z samym Bogiem. Pewną analogię można dostrzec w 2 Mch 3,38-39, gdzie znajduje się wyznanie Heliodora, którego Bóg w nadprzyrodzony sposób powstrzymał przed profanacją świątyni: „[...] na tym miejscu [w świątyni] naprawdę działa jakaś Boża moc (τινα θεοῦ δυνάμιν). Ten bowiem, który ma swoje mieszkanie w niebie, czuwa nad tym miejscem i wspomaga je”. To Boże działanie, poprzez które objawiła się moc Boża, Heliodor określił w podobny sposób jak Antioch IV w 4 Mch 5,13.

Warto zwrócić jeszcze uwagę na dookreślenia terminu δυνάμεις. Pierwszy z nich to zaimiek nieokreślony τις – „jakiś”, poprzez który Antioch IV niejako wyraża brak znajomości religii żydowskiej. Być może jest to retoryczny zabieg autora 4 Mch, który w całym dziele ukazuje króla jako ignoranta niezającego istoty judaizmu (por. 4 Mch 5,6-11). Podobnie określił Bożą

⁴⁴ Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej* III, 374.

⁴⁵ Zob. W. Grundmann, „δύναμαι etc.”, *ThDNT* II, 286-288.

⁴⁶ Często zatem Bóg w Starym Testamencie jest określany jako צְבָאוֹת יהוה – „Pan Zastępów”. Wyrażenie to w LXX jest oddawane zazwyczaj frazą: κύριος τῶν δυνάμεων (np. Ps 45,8). Występuje także tłumaczenie κύριος παντοκράτωρ (np. Jr 23,16) – „Pan Wszechmocny/Wszechwładny” – albo drugi człon wyrażenia jest jedynie transliterowany κύριος σαβαωθ (np. Iz 9,6).

⁴⁷ Zob. Grundmann, „δύναμαι etc.”, *ThDNT* II, 290-293.

⁴⁸ Analogią do tego może być metonimiczne użycie terminu οὐρανός w 1 Mch (zob. Baran, *Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej*, 360-361).

moc Heliodor, który po raz pierwszy doświadczył jej działania, wcześniej jej nie znając. Drugim wyrażeniem opisującym moc Bożą jest przymiotnik ἑσπικτικός, który może posiadać znaczenie „tajemny”. Uczeni jednak w rdzeniu ἑσππ- dostrzegają termin ἐπόπτης – „opiekun, czuwający” (zob. 2 *Mch* 7,35; 3,39; 9,5; 3 *Mch* 2,21; Philo, *Flacc.*, 121; *Aet. Mund.*, 83; a także Plato, *Tim.*; Epict., *Diss.*, 3,11,6; Pind., *Nem.*, 9,5)⁴⁹. W tym kontekście Bóg postrzegany jest jako moc czuwająca, opiekująca się religią żydowską, czyli judaizmem.

Drugim wyrażeniem, które można uznać jako substytutywne na określenie Boga, wydaje się θεία δίκη – „Boska sprawiedliwość”. W greckiej mitologii termin ten odnosił się do bogini sprawiedliwości⁵⁰. W sensie pojęciowo-etycznym δίκη można natomiast odnieść do „sprawiedliwej siły wyższej”. W tym ujęciu zbliża się ona do sensu filozoficznego, zwłaszcza w stoicyzmie, gdzie δίκη ucieleśniała boski porządek, immanentną normę świata. W LXX termin ten wydaje się oznaczać zasadniczo wyrok wydany przez Boga⁵¹, czyli przejaw Bożego działania (podobnie jak wyżej przedstawiona δύναμις). W 4 *Mch* niekiedy owa θεία δίκη wydaje się niejako personifikowana i utożsamiona z samym Bogiem. Wyrazem tego może być kontekst, w którym pojawia się to określenie: δίκη wciągająca Antiocha IV w wojnę z Żydami (zob. 4 *Mch* 4,21), będąca obiektem czci męczenników (zob. 4 *Mch* 8,14), okazująca zrozumienie (zob. 4 *Mch* 8,22), będąca łaskawą (zob. 4 *Mch* 8,14), wymierzająca karę (zob. 4 *Mch* 4,13; 9,9; 11,3; 12,12; 18,22), będąca obiektem wrogości Antiocha IV (4 *Mch* 9,15). We wszystkich tych miejscach zamiast wyrażenia θεία δίκη można by niewątpliwie użyć terminu θεός, a sens poszczególnych fraz nie uległby zmianie.

2. Bóg jedyny

Autor 4 *Mch*, chociaż niewątpliwie posługuje się pewnymi koncepcjami filozofii greckiej, jednakże w przypadku postrzegania Boga poza samą terminologią grecką nie sięga dalej. Należy zauważyć natomiast, że – jak to zostało już wyżej nadmienione – zasadniczo nawiązuje do teologii starotestamentalnej. Przede wszystkim podkreśla ideę monoteizmu⁵², kiedy w 4 *Mch*

⁴⁹ Zob. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, 171; Klauck, 4. *Makkabäerbuch*, 711.

⁵⁰ Por. G.M. Baran, „Echa hellenistycznych i hellenistycznych wierzeń w Dziejach Apostolskich”, *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy*, Fs. A. Eckmann (red. A. Łuka – A. Strycharczuk) (Lublin: TN KUL, 2013) 97.

⁵¹ Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, 163-164.

⁵² Na temat idei monoteizmu w ST: od tak zwanego monoteizmu praktycznego (monolatria) do radykalnego monoteizmu zob. np. M. Rosik, „Utrwalenie wiary w jednego Boga na terenach starożytnego Izraela i Judy. Wokół historii i teologii”, *Wierzę w jednego Boga* (red. A. Paciorek

5,24 stwierdza: „[...] jedynie istniejącego Boga uroczyście czcimy (μόνον τὸν ὄντα θεὸν σέβειν μεγαλοπρεπῶς)”. Przede wszystkim na uwagę zasługuje fraza: μόνον τὸν ὄντα θεόν. Wstępują w niej dwa dookreślenia terminu θεός: przymiotnik μόνος – „sam, samotny, jeden, jedyny, pojedynczy”, który w formie rodzaju nijakiego może pełnić funkcję przysłówka o znaczeniu „tylko, jedynie”; imiesłów ὢν w akusatiwie od czasownika εἶμι – „być, istnieć, żyć”. W różnych przekładach fraza ta posiada pewne niuanse w tłumaczeniu. W polskim przekładzie R. Popowskiego ma następujące tłumaczenie: „jedynego, prawdziwie istniejącego Boga”⁵³. Podobny przekład w języku niemieckim proponuje H.J. Klauck: „allein den Gott, der wahrhaft ist (jedynie Boga, który naprawdę jest)”⁵⁴. Natomiast M. Hadas przedstawia następujące tłumaczenie: „the sole living God (jedynego żyjącego Boga)”⁵⁵. W ten sam sposób tłumaczenia dokonuje H. Anderson: „the only living God (jedynie/ jedynego żyjącego Boga)”⁵⁶. Analizując dokładnie poszczególne elementy przytoczonej frazy, można przyjąć, że termin θεός, występując w akusatiwie, stanowi dopełnienie bliższe do czasownika σέβειν, natomiast pozostałe człony omawianej frazy stanowią przydawki do θεός: μόνος – przydawka przymiotna przymiotnikowa; ὄντα – przydawka przymiotna imiesłowowa. Wówczas omawianą frazę należałoby przetłumaczyć: „jedynego istniejącego Boga”⁵⁷. Jeśli zaś wyrażenia μόνον nie potraktujemy jako przymiotnik, ale jako przysłówek, wówczas omawiana fraza będzie mieć następującą postać: „jedynie istniejącego Boga”. W obu jednak przypadkach przekład ten niesie ze sobą ideę „jedynego Boga”, „Boga, który jedynie istnieje”, czyli ideę monoteizmu, a przez to wpisuje się – jak zostało wyżej powiedziane – w teologię starotestamentalną. Potwierdzeniem tego jest choćby odniesienie omawianej frazy do paralelnych wyrażen istniejących w ST, oczywiście w wersji LXX, w kontekście której dostrzec można nawet paralelizm na gruncie leksykalnym. Na ogół uczeni przywołują dwa odniesienia: Wj 3,14: „JESTEM, KTÓRY JESTEM (ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν)” oraz 2 Krl 19,15: „Ty sam jeden jesteś Bogiem (σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος)”⁵⁸. W pierwszej przywołanej frazie, która odnosi się

et al. (ScL 5; Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2013) 75-87; R. Pietkiewicz, „Wiara w jednego Boga w Księdze Powtórzonego Prawa”, *Wierzę w jednego Boga* (red. A. Paciorek *et al.*) (ScL 5; Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2013) 59-73.

⁵³ *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (tłum., przypisy i wstęp R. Popowski) (PSB; Warszawa: Vocatio, 2013) 815.

⁵⁴ Klauck, *4. Makkabäerbuch*, 712.

⁵⁵ Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, 175.

⁵⁶ Anderson, *4 Maccabees*, 550.

⁵⁷ C. Kraus Reggiani (*4 Maccabei* [Commentario Storico ed Esetico all'Antico e al Nuovo Testamento 1; Genova: Marietti, 1992] 93) podaje tłumaczenie w tym samym sensie: „all'unico Dio che esista (jedynego Boga, który istnieje)”.

⁵⁸ Zob. Klauck, *4. Makkabäerbuch*, 712.

do Imienia Boga⁵⁹, punktem stycznym jest występujący w niej imiesłów ὢν, w drugiej zaś – przymiotnik μόνος. Pokrewieństwo zarówno merytoryczne, jak i leksykalne świadczyć może o tym, że autor *4 Mch* używa terminu θεός w znaczeniu ściśle starotestamentalnym, widząc w nim Boga związanego z ludem izraelskim, tego z okresu wyjścia i przymierza synajskiego oraz epoki królów. Należy zaznaczyć nadto, że predykat μόνος odniesiony do Boga jest w LXX często spotykany (zob. np. 2 Krl 19,19; Ne 9,6; Ps 82,19; 85,10; Iz 37,20; Dn 3,45; por. 2 Mch 1,24.25). W BH jego odpowiednikiem jest wyrażenie לַבַּד, zawierające w sobie słowo בַּד – „samotność”, które w połączeniu z sufiksem ל tworzy przysłówek „w samotności”, co może być jednoznaczne z przymiotnikiem „sam”.

Omawiając przywołaną frazę, należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt. Jest ona częścią dłuższej wypowiedzi, którą autor *4 Mch* włożył w usta Eleazara: „[...] jedynie istniejącego Boga uroczyście czcimy” (*4 Mch* 5,24). W zadaniu tym została wyakcentowana niejako deklaracja Eleazara, że jako Żyd, mocno uformowany poprzez wymogi judaizmu (zob. *4 Mch* 5,22-25)⁶⁰, oddaje on cześć tylko jednemu Bogu. Z przytoczonej wypowiedzi i dalszej jej części zawartej w *4 Mch* 5,25 wynika, że przejawem oddawania czci Bogu była wierność w zachowywaniu wszelkich nakazów Prawa, które ustanowił sam Bóg. Przekraczanie tychże nakazów oznaczało w konsekwencji brak czci wobec Boga. Eleazar, akcentując oddawanie czci jednemu Bogu, pośrednio również odrzuca jakąkolwiek formę idolatrii⁶¹, nawet za cenę poniesienia śmierci męczeńskiej, jak to miało miejsce w przypadku wymienianych w *4 Mch* Daniela (zob. Dn 6,1-28) oraz trzech młodzieńców: Ananiasza, Azariasza i Miszaela (zob. Dn 3). W naturalny sposób przywołane stwierdzenie Eleazara wpisuje się w szeroki kontekst starotestamentalnych zakazów uprawiania bałwochwalstwa (zob. np. Wj 20,4-6; 22,19; Pwt 5,8-10) oraz nauczania proroków, którzy w licznych miejscach, broniąc monoteizmu,

⁵⁹ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB ST II; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009) 151.

⁶⁰ Judaizm w tym kontekście został określony mianem „filizofii”, tj. filozofii żydowskiej (zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, 124, 152; de Silva, *4 Maccabees*, 52).

⁶¹ W przypadku Eleazara przekroczenie Prawa byłoby tożsame z uległością wobec rozkazu króla Antiocha IV Epifanesa, który sam sobie przypisał boską godność (zob. G.M. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych*. Historia i teologia [Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2015] 32, 132). A zatem uległość wobec Antiocha IV (*4 Mch* 5,12: oddanie czci jego perswazji – προοκυσήσας) mogłaby w sensie szerszym mieć charakter bałwochwalstwa. Ponadto należy zaznaczyć, że wieprzowina, do której zjedzenia był zmuszany Eleazar, pochodziła z ofiar składanych bożkom (zob. *4 Mch* 5,2). Przymuszanie zatem Eleazara do spożycia takiego mięsa stanowiło nie tylko zmuszanie go do przekroczenia nakazów Prawa dotyczących pokarmów nieczystych, ale także do uczestnictwa w zakazanych Prawem kultach pogańskich, które były jednoznaczne z idolatrią (zob. Wj 22,19; 23,24; 34,15).

wykazywali złudność i irracjonalność kultu bożków (zob. np. Iz 40,19-25; 41,21-29; 43,8-13; 44,9-20; 46,1-7; Ba 6,3-72; Ha 2,18-19).

3. Bóg stwórcą wszystkiego

Jednym z podstawowych pojęć, którymi autor *4 Mch* określa Boga, jest – jak wyżej zostało przedstawione – słowo κτίστης, czyli „stwórca”. W tekście *4 Mch* termin ten pojawia się jedynie dwa razy; za każdym razem występuje jednak z dookreśleniem, które wskazuje, czego Stwórcą jest Bóg: ὁ τοῦ κόσμου κτίστης – „świata twórca” (*4 Mch* 5,25); ὁ πάντων κτίστης – „wszystkich rzeczy Stworzyciel” (*4 Mch* 11,5). Są to zatem te same dookreślenia, które towarzyszą terminowi κτίστης w innych księgach starotestamentalnych. Pierwsze z nich podkreśla, że Bóg stworzył cały świat. Słowo κόσμος, znaczące m.in. „wszechświat, świat”, stanowi w tym kontekście synonim hebr. wyrażenia „niebo i ziemia” (יְהוָה וְהָאָרֶץ), za pomocą którego autorzy BH w obrazowy sposób określali świat. Fraza ὁ τοῦ κόσμου κτίστης stanowi zatem niewątpliwe nawiązanie do przekazu zawartego w Rdz 1,1⁶², czyli do starotestamentalnej tradycji na temat stworzenia świata. Samo zaś dzieło stworzenia świata autor *4 Mch* określa dość ciekawym terminem κοσμοποιία – „stworzenie świata” (*4 Mch* 14,7). W terminie tym można dostrzec dwa człony: rzeczownik κόσμος i czasownik ποιέω – „robić, czynić, wytwarzać, stwarzać”, który w opisie stworzenia w Rdz 1,1-27 w wersji LXX bardzo często występuje jako odpowiednik hebr. בָּרָא lub עָשָׂה, czyli czasowników, które odnoszą się do aktu stwórczego Boga⁶³. Przywołany termin występuje w szerszej frazie: „siedem dni stworzenia świata” (*4 Mch* 14,7: ἑπτὰ τῆς κοσμοποιίας ἡμέραι). Wyraźnie dostrzegalne jest w niej nawiązanie do starotestamentalnej tradycji o dziele stworzenia, które Bóg zrealizował i dopełnił swym odpoczynkiem w ciągu siedmiu dni (zob. Rdz 2,1-4). Należy nadto zauważyć, że autor *4 Mch*, przywołując w kontekście całego wersetu liczbę siedem, akcentuje jej symboliczne znaczenie: siódemka jako liczba święta, wyrażająca doskonałość (por. Philo, *Op. Mund.*, 90.128; *Leg. All.*, 1,8-15)⁶⁴. W ten sposób została również wyakcentowana doskonałość całego stworzenia Bożego.

Bardziej uniwersalne przesłanie na temat Boga jako Stwórcy zawiera drugie wyrażenie zawarte w *4 Mch* 11,5, które podkreśla, że Bóg jest Stwórcą

⁶² Zob. Baran, *O Bogu Stworzycielu*, 116.

⁶³ Por. H. Braun, „ποιέω etc.”, *ThDNT VI*, 459.

⁶⁴ Por. Kraus Reggiani, *4 Maccabei*, 123; Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, 216.

wszystkiego – wszystkich rzeczy bez wyjątku. Tę myśl wyraża fraza τὰ πάντα, pochodząca od przymiotnika πᾶν (rodzaj nijaki), który w formie substantywi-zowanej oznacza „całość, wszystko, wszystkie rzeczy”. Wszystko zatem, co istnieje – kosmos i wypełniające go dzieła – są stwórczym dziełem Boga⁶⁵.

Autor *4 Mch* nie ogranicza się jedynie do ogólnych stwierdzeń na temat Boga Stwórcy. W *4 Mch* 2,21-23 znajduje się również odniesienie do stworzenia człowieka: „Kiedy bowiem Bóg człowieka ukształtował, namiętności i nawyki mu zaszczepił; zarazem jednakowoż nad wszystkim intronizował umysł jako świętego przełożonego pomiędzy zmysłami, i dał mu prawo, podług którego działając, królować będzie królowaniem wstrzeźliwym, sprawiedliwym, dobrym i mężnym”. Występuje tutaj niewątpliwie nawiązanie do opisu stworzenia człowieka, zawartego w Rdz 2,7-8⁶⁶, chociaż brak ścisłego paralelizmu czasowników, opisujących czynność formowania przez Boga człowieka: autor *4 Mch* posługuje się bowiem czasownikiem κατασκευάζω – „zaopatrzyć, przygotować, zbudować, zrobić, sprawić, tworzyć”, natomiast w wersji LXX Rdz 2,7 użyty jest termin πλάσσω – „tworzyć, kształtować, formować, modelować, lepić”. Niemniej jednak czasownik κατασκευάζω w BH (zob. 2 Krn 32,5) posiada również odpowiednik πῦψ – „zrobić, uczynić, stworzyć”, który dość często pojawia się w kontekście opisu stworzenia świata (zob. np. Rdz 1,7.16.25)⁶⁷.

Przedstawiając natomiast sam fakt ukształtowania człowieka przez Boga, autor *4 Mch* koncentruje swoją uwagę na kwestii antropologicznej, czyli na fakcie wszczepienia człowiekowi przez Stwórcę „namiętności i nawyków” (*4 Mch* 2,21: τὰ πάθη καὶ τὰ ἥθη). W ten sposób autor *4 Mch* chce niejako podkreślić, że zarówno namiętności, jak i nawyki przynależą z Bożej woli do ludzkiej natury. Pojawiająca się metafora „wszczepiania/sadzenia dookoła (περιφυτεύω)”, niesie ze sobą niewątpliwie pozytywny wymiar: przypomina sadzenie pożytecznych roślin, czy też wszczepianie szlachetnych gałęzi (zob. Philo, *Leg. All.*, 1,43-55). Skoro wszelkie namiętności i nawyki wszczepił sam Bóg, są one niewątpliwie dobre, podobnie jak dobre jest całe stworzenie, które pochodzi od Boga. Można zatem dostrzec w tym miejscu nawiązanie do opisu stworzenia świata w Księdze Rodzaju, gdzie jak refren, po kolejnych etapach stwarzania, pojawia się stwierdzenie: „A Bóg widział, że były dobre” (Rdz 1,4.10.12.18.21.25), które w podsumowaniu całego opisu stworzenia posiada formę: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31)⁶⁸. Wszystkie namiętności i nawyki zostały dane człowiekowi po to, aby mu służyły. Ma to miejsce wówczas, kiedy – jak

65 Zob. Baran, *O Bogu Stworzycielu*, 111-112.

66 Por. Klauck, *4. Makkabäerbuch*, 699.

67 Por. Foerster, „κτίζω etc.”, *ThDNT* III, 1023.

68 Por. Wojciechowski, *Apokryfy*, 136.

zaznacza dalej autor *4 Mch* – kieruje nimi, jako „święty przełożony (εὐρὸς ἡγεμών)”, umysł⁶⁹, również dany człowiekowi przez Boga (zob. *4 Mch* 2,22). Umysł natomiast wtedy właściwie wykonuje swoje zadanie, kiedy działa według danego przez Boga Prawa, które należy niewątpliwie utożsamić z Torą⁷⁰. Tora bowiem pozwala odróżnić to, co jest „właściwe”, od tego, co „zakazane” (por. *4 Mch* 5,25-26)⁷¹. W tym kontekście autor *4 Mch* posługuje się metaforą intronizacji umysłu nad namiętnościami i nawykami: umysł, działając zgodnie z Prawem⁷², wykonuje niejako władzę królewską⁷³. Dostrzec można tutaj ideał stoickiego mędrca jako króla wolnego od namiętności⁷⁴. W przekazie autora *4 Mch* widać jednak znaczną różnicę względem idei stoickich. Stoicy twierdzili bowiem, że wszelkie namiętności należy całkowicie zniszczyć, wykorzenić, wypłenić (zob. SVF 1,205nn; 2,443nn), aby w ten sposób osiągnąć szczęśliwy stan beznamiętności, czyli ἀπάθεια⁷⁵. Autor *4 Mch* natomiast opowiada się za utrzymaniem ustanowionego przez Boga porządku: skoro Bóg stworzył człowieka z emocjami, namiętnościami i skłonnościami (popędami), to zadaniem człowieka nie jest całkowite wyeliminowanie ich, ale utrzymywanie na wodzy, to jest pod kontrolą, tak aby człowiek mógł zrealizować ich – ustanowione przez Boga – cele (zamyśły), nie przekraczając oczywiście ustalonych im granic. Umysł natomiast, czy też rozum dany człowiekowi przez Boga, ma utrzymywać w porządku namiętności, pozwalając na to, co jest zgodne z Bożym zamysłem, oraz poskramiać je, kiedy usiłują one dominować, co w konsekwencji sprawia, że odwodzą człowieka od cnoty i kierują w stronę występku (wady)⁷⁶. A zatem „nawyki i namiętności” należą do natury człowieka. Stąd też autor *4 Mch* tak mocno podkreśla: „Pożądliwości nikt z nas nie może [z siebie] wyrzeć,

⁶⁹ W *4 Mch* 2,22 na określenie umysłu autor posłużył się terminem νοῦς – „umysł, rozum, intelekt”. W świetle definicji zawartej w *4 Mch* 1,15: λογισμὸς μὲν δὴ τοίνυν ἐστὶν νοῦς, wynika, że termin νοῦς i λογισμὸς – „rozum, rozumowanie, obliczenie, rachunek” – można potraktować paralelnie.

⁷⁰ W tym miejscu termin νόμος można określić jako „archetyp Tory” (zob. T. Witulski, „Das Konzept des νόμος im 4 Mac”, *Estudios Biblicos* 72/3 [2014] 452-453).

⁷¹ Zob. de Silva, *4 Maccabees*, 132. Wojciechowski (*Apokryfy*, 136) zauważa, że można dostrzec tutaj częstą w epoce ideę Prawa wyprzedzającego Torę spisana, czyli obiektywne prawo w umyśle Boga, objawione następnie ludziom.

⁷² Umysł działający zgodnie z Prawem, które według autora *4 Mch* jest wychowawcą i nauczycielem rozumu (zob. *4 Mch* 2,23; 5,24.34), potrafi właściwie panować nad namiętnościami. Takı umysł został określony mianem εὐσεβὴς λογισμὸς – „pobożny rozum” (*4 Mch* 1,1) (por. de Silva, *4 Maccabees*, 133).

⁷³ W *4 Mch* 1,29 autor z kolei posługuje się metaforą ogrodnika: rozum jako ogrodnik oczyszcza, przycina, oplata, zrasza, podlewa i oswaja „dziki wzrost nawyków i namiętności”.

⁷⁴ Zob. Klauk, *4. Makkabäerbuch*, 699; por. Wojciechowski, *Apokryfy*, 137.

⁷⁵ Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej* III, 432.

⁷⁶ Zob. de Silva, *4 Maccabees*, 131-132.

ale rozum może sprawić, by nie ulegać pożądlivosti niewolniczo. Gniewu nikt z was nie może wyrzucić z duszy, ale rozum może wspomóc przeciwko gniewowi. Złości nikt z was nie może [z siebie] wyrzucić, ale rozum może być sojusznikiem w nieuleganiu złości. Rozum nie wykorzenia namiętności, ale jest ich przeciwnikiem” (4 Mch 3,2-5; por. 1,6).

4. Bóg dawcą Prawa

Zagadnienie „prawa”, wyrażonego terminem νόμος, jest jednym z głównych w 4 Mch, o czym świadczyć może już sama częstotliwość występowania w księdze tegoż terminu (38 razy)⁷⁷. Analizując poszczególne fragmenty 4 Mch, w których pojawia się termin νόμος, można zauważyć, że w dwóch przypadkach autor wprost stwierdza, że owo Prawo pochodzi od Boga. Pierwszy raz o tym jest mowa w 4 Mch 2,23: „[Bóg] dał Prawo ([ὁ θεός] νόμον ἔδωκεν)”, drugi raz w 4 Mch 5,25: „Bóg ustanowił Prawo (θεοῦ καθεστάναι τὸν νόμον)”. Stąd też kilkakrotnie autor 4 Mch określa Prawo jako Boskie – θεῖος νόμος (4 Mch 5,16.18; 6,21; 9,15; 11,27; por. 13,22: νόμος θεοῦ). W 4 Mch 11,5 natomiast, tam gdzie mowa jest o Bogu Stwórcy, pojawia się stwierdzenie na temat Prawa, które zostało określone jako αὐτοῦ νόμος, czyli jako „Jego [Stwórcy] Prawo”.

Analiza fragmentów 4 Mch, w kontekście których występuje termin νόμος, pozwala nadto dostrzec, że ów termin odnosi się do przepisów zawartych w Księdze Wyjścia, Kapłańskiej, Powtórzonego Prawa (zob. 4 Mch 1,34; 2,8-9.14). W 4 Mch 2,5-6 pojawia się również bezpośrednie odniesienie do Dekalogu: „Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego ani czegokolwiek, co jest bliźniego twego” (Wj 20,17 za LXX)⁷⁸. Na podstawie tego można wysunąć wniosek, że termin νόμος określa bezpośrednio Torę⁷⁹. Potwierdzeniem tego może być wyrażenie zawarte w 4 Mch 18,10: „Prawo i Prorocy (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται)”, gdyż w takim zestawieniu „Prawo” oznacza jednoznacznie Torę⁸⁰. A zatem dla autora 4 Mch νόμος jest równoznaczne z Torą, którą Bóg-Jahwe poprzez Mojżesza (por. 4 Mch 9,2) dał swemu ludowi⁸¹.

⁷⁷ Por. Wojciechowski, *Apokryfy*, 110-111.

⁷⁸ Por. P.L. Redditt, „Concept of «Nomos» in Fourth Maccabees”, *CBQ* 45 (1983) 250-251.

⁷⁹ Zob. de Silva, *4 Maccabees*, 133.

⁸⁰ Por. Wojciechowski, *Apokryfy*, 198; Redditt, *Concept of „Nomos”*, 251.

⁸¹ Zob. Witulski, „Das Konzept des νόμος im 4 Mac”, 440-441.

5. Bóg dawcą wszelkich dóbr w doczesności

Jak zostało wyżej przedstawione, Bóg jest tym, który stworzył człowieka i obdarzył go różnymi darami, między innymi ofiarował Prawo swemu ludowi. Analizując tekst *4 Mch*, można zauważyć, że Bóg jest dawcą wszelkich darów, które otrzymuje człowiek. Prawda ta nie została wyrażona wprost, za pomocą ogólnego stwierdzenia, jak w *2 Mch* 1,24-25: „Panie, Panie Boże, Stwórco wszystkiego, [...] jedyny Królu i Dobroczyńco. [...] Rozdawco dóbr [...]”, czy też w *Syr* 11,14: „Dobra i niedole, życie i śmierć, ubóstwo i bogactwo pochodzą od Pana”, ale za pomocą kilku wzmianek, które przywołują konkretne dary udzielone człowiekowi przez Boga.

Zasadniczym darem, jaki od Boga otrzymuje w doczesności każdy człowiek, jest istnienie, czyli życie. Prawdę tę autor *4 Mch* wyraził ustami matki braci męczenników: „[...] dzięki Bogu w świecie jesteście obecni i życiem się cieszyć” (*4 Mch* 16,18). Można tutaj dostrzec nawiązanie do *2 Mch* 7,22⁸², gdzie również owa matka mówi w obrazowy sposób o ukształtowaniu dzieci w jej łonie, zaznaczając pośrednio, że to uczynił sam Bóg – dawca tchnienia i życia – (zob. *2 Mch* 7,23)⁸³. Podobna idea zawarta jest w *4 Mch* 13,13, gdzie Bóg został określony jako δούς τὰς ψυχάς – „Dawca dusz”. Występujący w przytoczonej frazie termin ψυχή może być dwojako interpretowany w tym miejscu. Po pierwsze, biorąc pod uwagę odpowiednik ψυχή w BH, czyli termin שָׁנָה⁸⁴, można ją interpretować jako życie. A zatem Bóg jawi się w tym kontekście jako dawca życia każdego człowieka. Po drugie, ψυχή zestawiona w przytoczonym wersecie z terminem σῶμα („ciało”) narzuca skojarzenie – oczywiście w kontekście greckiej filozofii – z duszą, której cechą jest niezniszczalność (zob. *4 Mch* 9,22) czy też nieśmiertelność (zob. *4 Mch* 18,23). Oczywiście w świetle *4 Mch* dusza jest również darem Boga (zob. *4 Mch* 18,23). Należy zaznaczyć, że – jak zauważą uczeni – autor *4 Mch* zasadniczo łączy oba znaczenia w używanym przez siebie terminie ψυχή⁸⁵.

Mówiąc o darze życia, należy przywołać również połączone wymyki z *Pwt* 32,39 i 30,20 (LXX), jakie cytuje autor *4 Mch*: „Ja zabijam i żywym czynię; to życie (ζωή) wasze i długość dni” (*4 Mch* 18,19). W świetle przytoczonej kombinacji cytatów Bóg jawi się – podobnie jak w *Syr* 11,14 – jako

⁸² Zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, 192; por. Kraus Reggiani, *4 Maccabei*, 131.

⁸³ Por. Baran, *O Bogu Stworzycielu*, 125-126.

⁸⁴ Zob. G. Bertram *et al.*, „ψυχή etc.”, *ThDNT* IX, 617, 632.

⁸⁵ Zob. Kraus Reggiani, *4 Maccabei*, 121; por. Breitenstein, *Beobachtungen zu Sprache*, 187; Wojciechowski, *Apokryfy*, 179.

dawca oraz Pan życia i śmierci, a nadto jako Ten, który użycza człowiekowi określonej długości życia na ziemi oraz wszelkiej pomyślności i dobrobytu⁸⁶.

W świetle *4 Mch* 13,19 Bóg jawi się jako dawca konkretnych darów: w tym przypadku jest to „braterstwa czar”, którym odznaczali się bracia męczennicy. Wielką wartość miłości braterskiej akcentują starożytni pisarze (zob. Aristot., *Eth. Nic.*, 8,12,3-6[1161b-1162a]; Xenoph., *Cyrop.*, 8,7,14-16; *Mem.*, 2,3,4; Plut., *Moralia (Frat. Am.)*, 478a-492d; *Herocl.* [Stob., *Ecl.*, 4,27,20]). Autor *4 Mch* w tym kontekście podkreśla, że braterska miłość jest z woli Bożej właściwą ludzkiej naturze, a w przypadku braci męczenników ów dar Boży stał się źródłem mocy do wytrwania w wierności Prawu i podjęcia męczeńskiej śmierci (zob. *4 Mch* 14,13-19)⁸⁷.

Bardzo ciekawą jest wzmianka na temat darów, które Bóg udziela poganom. Mowa jest o tym w *4 Mch* 12,11, gdzie siódmy brat stwierdza, że Antioch IV od Boga otrzymał „dobra i królestwo (τὰ ἀγαθὰ καὶ ἡ βασιλεία)”. Wszelkie dobra, jakie są udziałem pogan, pochodzą zatem od Boga – jako jedynie istniejącego Boga (zob. *4 Mch* 5,24). Ta idea wpisuje się w przywołaną z *2 Mch* 1,24-15 koncepcję Boga – rozdawcy wszelkich dóbr, gdyż – jak zostało wyżej powiedziane – jest on Stwórcą wszystkiego, co istnieje. Do Boga zatem wszystko należy, więc On jawi się jako najważniejszy rozdawca (por. Ps 24,1), który – jak to zostało wyeksponowane w NT – „[...] sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5,45)⁸⁸.

W *4 Mch* 12,11 jest wyakcentowana jeszcze jedna kwestia: również i βασιλεία, czyli „królestwo, panowanie, władza królewska”, jaką posiadają pogańscy władcy, pochodzi od Boga. Idea pochodzenia władzy, godności królewskiej, od bóstwa była mocno zakorzeniona zarówno w starożytnej tradycji bliskowschodniej, jak i greckiej⁸⁹. Również w tradycji ST istnieje głębokie przekonanie, że król jest z ustanowienia Bożego (zob. np. 1 Sm 9,14-10,1; 16,1-13; 1 Krl 19,16). Oczywiście, także i królowie pogańscy są ustanawiani przez Boga (por. Syr 10,4). W ST występuje kilka konkretnych egzemplifikacji tej idei: ustanowienie przez Eliasza Chazaela królem Aramu

⁸⁶ Por. S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy (PŚST II/3; Poznań – Warszawa: Pallottinum, 1971) 266, 283; D.L. Christensen, *Deuteronomy 21:10–34:12* (WBC 6B; Dallas: Word Books, 2002) 819.

⁸⁷ Zob. Klauck, *4. Makkabäerbuch*, 738; Wojciechowski, *Apokryfy*, 179-180.

⁸⁸ Wyakcentowane dwa czynniki: słońce i deszcz, które niezbędne są człowiekowi do życia, w sumaryczny sposób podkreślają, że Bóg swoich dobrodziejstw udziela wszystkim ludziom (por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza*. Rozdz. 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz [NKB NT I/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2005] 252).

⁸⁹ Por. H. Kleinknecht *et al.*, „βασιλεύς etc.”, *ThDNT* I, 564-565; B. Halpern, „Władza królewska i monarchia” (tłum. B. Olszewska), *Słownik wiedzy biblijnej* (red. pol. Pachciarek *et al.*) (Warszawa: Vocatio, 1996) 800-801.

(zob. 1 Krl 19,15); przekazanie władzy Nabuchodonozorowi (zob. Jr 27,6); ustanowienie Cyrusa jako Bożego pomazańca (zob. Iz 45,1). Poszerzona nauka na ten temat występuje w NT – w J 19,11 Jezus mówi do Piłata: „Nie miałbyś żadnej władzy nade Mną, gdyby ci jej nie dano z góry [...]”; Paweł Apostoł natomiast poucza: „Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga” (Rz 13,1)⁹⁰. A zatem również i Antiochowi IV władza królewska została udzielona przez Boga⁹¹. Tym bardziej mieści się to w planach Bożych, gdyż Seleucyda miał odegrać rolę narzędzia wymierzanej przez Boga kary narodowi wybranemu.

6. Bóg adresatem modlitwy

Na kartach 4 *Mch* Bóg jest również przedstawiony jako adresat modlitwy. Pierwszy raz ten motyw pojawia się w kontekście opisu próby ograbienia Świątyni Jerozolimskiej przez dowódcę syryjskiego Apoloniusza⁹². Zajęcie skarbcza świątynnego było równoznaczne z profanacją samej świątyni. W tych dramatycznych okolicznościach – jak podaje autor 4 *Mch* – społeczność żydowska zwróciła się do Boga z modlitwą: „[...] kapłani z kobietami i dziećmi w świątyni błagali Boga, by osłonił profanowane miejsce święte [...]” (4 *Mch* 4,9). Podmiotem modlitwy – jak widać – są kapłani oraz kobiety z dziećmi. Na uwagę zasługuje wzmianka o modlących się kobietach w świątyni: z pewnością nie mogły one przebywać na wewnętrznym dziedzińcu świątyni; mogły gromadzić się na tworzącej się wtedy już przestrzeni tak zwanego „dziedzińca kobiet”, którego obecność widoczna jest w świątyni z czasów Heroda⁹³. W tym kontekście rodzi się pytanie, dlaczego autor 4 *Mch* wymienił taki skład grupy modlitewnej, dlaczego nie zostali wymienieni mężczyźni. W relacji 2 *Mch* 3,15-23, która również przedstawia to wydarzenie, podane jest natomiast, że podmiotem była niejako cała społeczność Jerozolimy: kapłani wraz z arcykapłanem; ludzie, którzy „gromadnie wychodzili z domów, by razem się modlić” (2 *Mch* 3,18), kobiety i dziewczęta.

⁹⁰ Zob. F. Amiot – P. Grelot, „Władza”, *Słownik teologii biblijnej* (tłum., oprac. K. Romaniuk) (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1994) 1048-1050.

⁹¹ Jeśliby termin βασιλεία rozumieć jako królestwo w sensie terytorium, to w ST również istniało przekonanie, że Bóg wyznacza granice narodom (Pwt 32,8).

⁹² Bliższy faktom historycznym jest opis zawarty w 2 *Mch* 3 (zob. J. Ciecieląg, *Żydzi w okresie drugiej świątyni 538 przed Chr. – 70 po Chr.* [Kraków: „Universitas”, 2011] 191-194; por. G.M. Baran, „Boże Moce» w obronie narodu żydowskiego w świetle Ksiąg Machabejskich”, *StE* 15/1 [2013] 64-68).

⁹³ Zob. G.M. Baran, „Kobiety w kulturze i religii społeczności żydowskiej w świetle Ksiąg Machabejskich”, *StE* 16/3 (2014) 412-413.

Autor 2 *Mch*, konkludując ten opis, podaje: „[...] tłum między sobą pomieszany padł na kolana [...]” (2 *Mch* 3,21). A zatem w relacji 2 *Mch* są obecni również mężczyźni. Być może autor 4 *Mch*, wymieniając wraz z kapłanami kobiety i dzieci, chciał wyakcentować kontrast pomiędzy Apoloniuszem i jego zbrojnym wojskiem a bezbronnymi uczestnikami modlitwy, których – jak wynika z dalszej narracji – obrońcą był sam Bóg. Należy wspomnieć, że kobiety i dzieci – co widać na przykładzie Ksiąg Machabejskich – jako najbardziej bezbronni byli najczęściej przedmiotem łupów wojennych i ucisku⁹⁴. W obrazie modlących się kobiet wraz z dziećmi, a w ten sposób broniących Świątyni Jerozolimskiej, można dostrzec motywy z modlitwy Judyty, która jako słaba kobieta wystąpiła w obronie swego ludu: „Albowiem nie w ilości jest Twoja siła, ani panowanie Twoje nie zależy od mocnych, lecz Ty jesteś Bogiem pokornych, wspomóżycielem uciśnionych, opiekunem słabych, obrońcą odrzuconych i wybawcą tych, co utracili nadzieję” (Jdt 9,11).

Bóg jako adresat modlitwy jest również ukazany w końcowej części opisu próby profanacji świątyni. Autor 4 *Mch* podaje, że po nieudanej próbie ograbienia świątyni Apoloniusz, rażony w nadprzyrodzony sposób przez Boga, „wyciągnął ręce do nieba” (4 *Mch* 4,11) i prosił Żydów, aby pomodlili się za niego, i w ten sposób przebłagali samego Boga. Trudno określić, czy ów gest Apoloniusza miał wymiar modlitewny i czy był to zwrot bezpośrednio do Boga. Można przyjąć takie przypuszczenie, ponieważ gest „wyciągania rąk ku niebu” ma w tradycji starotestamentalnej charakter modlitewny (zob. 1 Krl 8,22.54; por. Wj 17,11; Ps 88,10; 143,6). Ponadto samo określenie „niebo (οὐρανός)” może odnosić się do Boga. Widać to wyraźnie w 1 *Mch*, gdzie termin ten jest substytutynie używany na określenie Boga⁹⁵. A zatem w zachowaniu Apoloniusza można dostrzec odruchowy gest modlitewny, skierowany ku Temu, który dotknął karą profanatora świątyni. W tym kontekście *sensu stricto* akt modlitwy skierowanej ku Bogu przypisany został arcykapłanowi Oniaszowi, który – poruszony słowami Apoloniusza – pomodlił się za niego (zob. 4 *Mch* 4,13). Autor 4 *Mch* nie podaje jednak treści ani formy tejże modlitwy.

Bezpośredni zwrot modlitewny skierowany do Boga znajduje się w 4 *Mch* 6,27-29. Są to słowa Eleazara, które wypowiada pod adresem Boga tuż przed męczeńską śmiercią, prosząc, aby Bóg okazał litość swojemu ludowi i aby przyjął męczeńską śmierć Eleazara jako ofiarę zastępczą za grzechy tegoż

⁹⁴ Zob. Baran, „Kobiety w kulturze i religii”, 410.

⁹⁵ Por. Baran, *Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej*, 359-362.

ludu⁹⁶. Całość modlitewnej apostrofy autor *4 Mch* poprzedził wstępem: „[Eleazar] wznosił oczy do Boga i rzekł” (*4 Mch* 6,26). Tego rodzaju gest – gest wznoszenia oczu ku górze, ku Bogu⁹⁷, jest niewątpliwie mocno zakorzeniony w tradycji biblijnej (zob. Tb 3,12; Ps 123,1; 141,8; por. Ps 121,1; a także J 11,41; 17,1).

Wzmiankę na temat modlitewnej apostrofy można dostrzec w *4 Mch* 12,17 zawierającym słowa najmłodszego brata wypowiedziane tuż przed śmiercią: „Wołam do ojców naszego Boga, żeby litość okazał ludowi naszemu”. Można dostrzec tutaj paralelizm do wzmianki o modlitwie Eleazara, z tą różnicą, że w *4 Mch* 12,17 nie występuje bezpośredni zwrot do Boga, a skierowana do Niego prośba została wyrażona w konstrukcji mowy zależnej.

7. Bóg troszczącym się o swoją świątynię

W *4 Mch* wątek dotyczący Świątyni (τὸ ἱερόν) Jerozolimskiej, określonej również mianem „świętego miejsca (ὁ ἱερός τόπος)”, znajduje się jedynie w opisie próby ograbienia tejże świątyni (zob. *4 Mch* 4,1-14) oraz relacji na temat działalności arcykapłana Jazona (zob. *4 Mch* 4,20). Bóg jako obrońca świątyni ukazuje się zasadniczo w kontekście wspomnianej próby jej ograbienia, a co za tym idzie profanacji. W porównaniu z *2 Mch* cały opis tego wydarzenia w *4 Mch* jest nieco skrócony, a ponadto można w nim dostrzec pewne nieścisłości historyczne⁹⁸. Pomijając jednak te niuanse, można zauważyć, że – podobnie jak w relacji *2 Mch* – Bóg ochronił swoją świątynię przed zbezczeszczeniem przy pomocy nadprzyrodzonych postaci, które autor *4 Mch* określił jako: „z nieba konni aniołowie (οὐρανόθεν ἔφιπποι ἄγγελοι)” (*4 Mch* 4,10) czy też „niebieskie wojsko (ὁ οὐράνιος στρατός)” (*4 Mch* 4,11). W odróżnieniu od *2 Mch*⁹⁹ autor *4 Mch* wprost owe tajemnicze postacie niebieskich wojowników, wyposażonych w „broń (ὄπλα)”, nazywa „aniołami (ἄγγελοι)”. W tym przypadku zatem można dostrzec nawiązanie do starotestamentalnego obrazu Boga jako „Pana Zastępów (יהוה צבאות)” – Pana wojsk niebieskich czy też anielskich¹⁰⁰. Bóg zatem swoją moc i troskę

⁹⁶ Por. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, 181; por. Wojciechowski, *Apokryfy*, 157.

⁹⁷ W *4 Mch* 6,6 jest wzmianka, że Eleazar w czasie tortur wpatrywał się „w niebo oczami”. Jest to typowy gest w opisach męczeństw (zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, 155). W tym kontekście można go potraktować również jako gest modlitewny: wzniesienie oczu ku Bogu.

⁹⁸ Por. przyp. 92.

⁹⁹ Por. Baran, „*Boże Moce*”, 65-66.

¹⁰⁰ Por. M. Rose, „Names of God in the OT”, *ABD* IV, 1008-1009. Warto w tym miejscu przywołać słowa Jezusa z Ogrodu Oliwnego na temat możliwości udzielania Mu pomocy przez Ojca: „Czy

o własną świątynię okazał za pośrednictwem aniołów. Wprowadzenie aniołów do opisu obrony świątyni przed agresorami z pewnością miało na celu uwypuklenie transcendencji Boga¹⁰¹.

8. Boża Opatrzność

W *4 Mch* pojawia się także idea opatrności, którą wyraża rzeczownik πρόνοια – „przewidywanie, przeczucie, przezorność, oględność, ostrożność, rokowanie, prognoza, opatrność”. Termin ten należy wyprowadzić od czasownika προνοέω, który oznacza „przewidywać, przeczuwać, wymyślić wcześniej, rozważać (coś), troszczyć się (o coś), przewidywać, starać się (o coś)”. Słowo πρόνοια, łącząc się jako dopełnienie bliższe z czasownikiem ἔχειν („mieć”), tworzy frazę, która oznacza „troszczyć się (o kogoś)”.

W tekście *4 Mch* termin πρόνοια pojawia się trzy razy; za każdym razem występuje z dookreśleniami w postaci przydawek – *4 Mch* 9,24: „litościwie sprawiedliwa i dla ojców naszych opatrność (ἰλεως ἡ δικαία καὶ πάτριος ἡμῶν πρόνοια)”; *4 Mch* 13,19: „boska i przemądra opatrność (ἡ θεία καὶ πάνσοφος πρόνοια)”; *4 Mch* 17,22: „boska opatrność (ἡ θεία πρόνοια)”. Jak wynika z przywołanych dookreśleń oraz kontekstów, w których występuje termin πρόνοια, ideę tę należy związać bezpośrednio z samym Bogiem.

Warto wspomnieć, że termin πρόνοια w LXX – poza *4 Mch* – pojawia się jedynie w tak zwanych greckich księgach (fragmentach) ST oraz apokryfach, które znalazły się w LXX (zob. *2 Mch* 4,6; *Mdr* 14,3; 17,2; *Dn* 6,19; por. *3 Mch* 4,21; 5,30). Trudno znaleźć zatem odpowiednik tegoż terminu w BH. Uczeni, próbując jednak znaleźć hebr. termin na określenie opatrności, wskazują na słowo נִדְרָף – „nadzór, troska, opieka”¹⁰².

Termin πρόνοια pochodzi bezpośrednio z obszaru myśli greckiej. Zastosowany do bóstw w sensie „boskiej opatrności”, „boskiego przewidywania”, nabrał on szczególnego znaczenia, a mianowicie – „uprzednia wiedza, przewidywanie, predestynacja, postanowienie”¹⁰³. Ilustracją tego jest użycie po raz pierwszy tego terminu w znaczeniu „bożej opatrności” u Herodota: „I w tym chyba tkwi mądra (σοφή), jak wypada przypuszczać, opatrność bóstwa (τοῦ θείου ἡ πρόνοια), która wszystkie bojaźliwe i ja-

myślisz, że nie mógłbym poprosić Ojca mojego, a zaraz wystawiłby Mi więcej niż dwanaście zastępów aniołów?” (Mt 26,53).

¹⁰¹ Por. Baran, „Boże Moce”, 66-67.

¹⁰² Szerzej na ten temat zob. K. Bardski, „Pequddah i episkopē: w poszukiwaniu biblijnej terminologii dla Bożej Opatrzności”, *WST* 19 (2006) 65-82.

¹⁰³ Zob. J. Behm – E. Würthwein, „νοέω etc.”, *ThDNT* IV, 1011.

Obraz Boga w przekazie Czwartej Księgi Machabejskiej

dalne zwierzęta stworzyła jako łatwo rozrodcze, ażeby nie zabrakło ich do spożywania, przeciwnie zaś, mało płodnymi uczyniła wszelkie zwierzęta dzikie i szkodliwe” (Hdt., 3,108,2)¹⁰⁴.

Filozoficzny namysł na temat opatrności Bożej¹⁰⁵ pojawia się u Sokratesa (w relacji Ksenofonta), który zauważał, że wszystkie dzieła dzięki zrządzeniu Opatrzności (προνοίας ἔργα) „mają [...] przemyślaną i celową budowę”, stąd nie mogą być „dziełem przypadku”, lecz „twórczej inteligencji” (zob. Xenoph., *Mem.*, 1,4,6)¹⁰⁶. Ponadto wszelkie przejawy troski i opieki bogów nad ludźmi (zob. Xenoph., *Mem.*, 4,3,1-18) określił jako „dzieło Opatrzności (τοῦτο προνοητικόν)” (Xenoph., *Mem.*, 4,3,6)¹⁰⁷.

Platon, rozważając budowę świata, jego urządzenie przez „organizatora (demiurga)” jako „jednej istoty żywej” również wnioskuje, że jest to dzieło „opatrności bożej (ἡ τοῦ θεοῦ πρόνοια)”: „[...] świat jest istotą żywą, ma duszę i rozum naprawdę – dzięki opatrności boga” (Plat., *Tim.*, 6,30b)¹⁰⁸. W tym przypadku – jak i u Sokratesa – termin πρόνοια jest swego rodzaju filozoficznym *terminus technicus* użytym jako abstrakcyjny desygnat na określenie Boga. W pismach Platona – należy zaznaczyć – znajdują się także refleksje na temat opieki Boga/bogów czy też demiurga nad ludźmi, zwłaszcza nad dobrymi i sprawiedliwymi, w czym również można dostrzec Bożą opatrność (Plat., *Leg.*, 10,902E-904C; *Resp.*, 10,612E)¹⁰⁹. Wydaje się jednak, że u Platona – podobnie jak i Sokratesa – opatrność ma swego rodzaju wymiar mechaniczny: świat posiada przemyślaną i celową strukturę, posiada pewien ład, działa jako całość zgodnie z ustalonymi zasadami, stąd też człowiek jako element wielkiego organizmu, jakim jest świat, objęty taką opatrnością podlega jej niejako automatycznie. W tym kontekście ztraca ona charakter osobowej, wynikającej z miłości, troski¹¹⁰.

Zagadnienie opatrności stanowiło dość ważną kwestię w szkole stoickiej. Stoicy, utożsamiając świat z Bogiem-Logosem, postrzegali opatrność jako

¹⁰⁴ Tłum. za Herodot, *Dzieje* (tłum., oprac. S. Hammer) (Warszawa: „Czytelnik”, 2007) 209.

¹⁰⁵ Należy zaznaczyć, że koncepcja opatrności Bożej ściśle zależy od pojmowania samego bóstwa (por. T. Stępień, „Filozoficzne podstawy rozumienia Opatrzności u greckich Ojców Kościoła”, *WST* 14 [2001] 98-105).

¹⁰⁶ Tłum. za Ksenofont, *Pisma sokratyczne* (tłum., wstęp L. Joachimowicz) (BKF; Warszawa: PWN, 1967) 54.

¹⁰⁷ Por. P.S. Mazur, „Opatrzność (providencja)”, *Powszechna encyklopedia filozofii* (red. A. Maryniarczyk *et al.*) (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006) VII, 826; Behm – Würthwein, „νοέω etc.”, *ThDNT* IV, 1011.

¹⁰⁸ Tłum. za Platon, *Dialogi* (tłum., wstęp, objaśnienia W. Witwicki) (Biblioteka Europejska; Kęty: Wydawnictwo „Antyk”, 1999) II, 679.

¹⁰⁹ Zob. Mazur, „Opatrzność”, 826-827; por. K. Pawłowski, „Platońska demonologia oraz nauka o Opatrzności, fatum i losie”, *Euh* 35/3 (1991) 48.

¹¹⁰ Por. Stępień, *Filozoficzne podstawy rozumienia Opatrzności*, 99-100, 101.

rozumne działanie immanentnej zasady, tworzącej rzeczywistość, która urzeczywistnia poszczególne byty w najlepszy z możliwych sposobów i określa ich właściwe miejsce we wszechświecie (zob. Sen., *Quest. Natur.*, 2,36; Cic., *Nat. Deor.*, 2,14,37-38)¹¹¹. Idea opatrności stoickiej nie ma zatem nic wspólnego z opatrnością rozciągłą przez osobowego Boga. Jest to opatrność immanentna, ponieważ utożsamia się z immanentnym twórcą, z duszą świata. Tak zaś postrzegana opatrność w konsekwencji z jednej strony posiadała charakter powszechnego finalizmu, a z drugiej – identyfikowała się ze światem rozumianym panteistycznie. Stąd też opatrność stoików – jako rzeczywistość immanentna i fizyczna – miała na względzie dobro gatunków a nie jednostek, a zatem z natury nie obejmowała poszczególnych ludzi jako jednostki. Tylko osobowe rozumienie bóstwa, a co za tym idzie opatrności, mogłoby gwarantować jednostkowe traktowanie człowieka¹¹².

Mając na uwadze powyższe rozumienie opatrności Bożej w greckiej filozofii, można zatem zadać pytanie, jak pojmował ją autor *4 Mch*, tak wyraźnie nawiązujący do greckich koncepcji, zwłaszcza stoicyzmu. Analizując teksty, w których pojawia się termin *πρόνοια*, na pierwszy rzut oka można mieć wrażenie, że jest on synonimem Boga¹¹³. W *4 Mch* 9,24 mowa jest o Opatrzności, która określona została jako „litościwie sprawiedliwa” i dla ojców (czyli przodków), i dla narodu (czyli dla aktualnych członków społeczności żydowskiej). Termin ten pojawia się w modlitewnym życzeniu, aby owa Opatrzność wywarła pomstę na prześladowcy męczenników – Antiochu IV. Pod tym względem wydaje się uzasadnione utożsamienie Opatrzności z samym Bogiem, który na kartach ST określany jest również mianem sprawiedliwego (zob. np. Pwt 32,4; 2 Krn 12,6; Ps 7,10; 11,7). Ta Boża sprawiedliwość w teologii starotestamentalnej oznaczała zasadniczo, że Bóg jest rzetelnym i uczciwym sędzią (zob. Ps 9,5), który stawał po stronie swojego ludu, związanego z Nim więzami przymierza, i w konsekwencji uwalniał Izrael od jego wrogów, którzy w ramach wymierzanej sprawiedliwości byli dotykani stosowną karą, natomiast Izrael doświadczał wówczas zbawienia (wybawienia) i obrony (zob. np. Sdz 5,11). Stąd też w niektórych tekstach sprawiedliwość Boża i zbawienie są zasadniczo synonimami (zob. Iz 51,1-3). Od czasów wygnania natomiast sprawiedliwość Boża stała się przedmiotem nadziei, że przyjdzie zbawienie w czasach mesjańskich (zob. Jr 23,5;

111 Zob. Mazur, „Opatrzność”, 827.

112 Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej* III, 379.

113 Por. K. Bardski, „«Pronoia»: filologiczny przyczynek do biblijnej teologii Opatrzności Bożej”, „*Bóg jest miłością*” (1 J 4,16). Studia dla księdza profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin (red. W. Chrostowski) (RSB 25; Warszawa: Vocatio, 2006) 54; por. de Silva, *4 Maccabees*, 130.

por. Dn 9,24)¹¹⁴. Opatrzność w kontekście 4 *Mch* 9,24, czyli w wypowiedzi pierwszego brata męczennika, jawi się jako sprawiedliwa wobec przodków i aktualnie żyjącego narodu. Autor 4 *Mch* dodaje nawet, że jest ona ἱλεως, czyli „litościwa, łaskawa, miłosierna, życzliwa”. Użyty przymiotnik ἱλεως w innych miejscach 4 *Mch* jest odnoszony wprost do Boga (zob. 4 *Mch* 6,28; 12,17; por. 8,14): pojawia się w prośbach męczenników, aby Bóg okazał się litościwy dla swego ludu, czyli wybawił go od prześladowców, a zesłał karę na wrogów. A zatem użyte przymiotniki dookreślające termin πρόνοια, jak również kontekst użycia mogą potwierdzać tezę, że „opatrność” jest synonimem samego Boga. Nie jest także wykluczone, aby pojmować w ten sposób termin πρόνοια jako Boże działanie w historii (litościwe i sprawiedliwe na rzecz Izraela) czy też Bożą interwencję, która w trudnych sytuacjach, wbrew logicznemu biegowi wydarzeń, powoduje skutki zbawcze¹¹⁵. W przypadku 4 *Mch* chodziłoby o ocalenie i wybawienie prześladowanych, a ukaranie ciemiężcy¹¹⁶, czyli okazanie sprawiedliwości, a zarazem litości.

W podobnym znaczeniu πρόνοια występuje w 4 *Mch* 17,22: autor 4 *Mch*, wyrażając podziw dla męczenników i ukazując owoce ich męczeńskiej śmierci, stwierdził, że „boska opatrność poniżony Izrael wyratowała”. Również i tym razem można dostrzec utożsamienie „opatrności” zarówno z samym Bogiem, który wybawił Izraela, jak i z Jego zbawczym działaniem.

W dość ciekawym kontekście termin πρόνοια występuje w 4 *Mch* 13,19: „Nie jest wam bynajmniej nieznany braterstwa czar, którego boska i prze-mądra opatrność (ἡ θεία καὶ πάνσοφος πρόνοια) przez ojców udzieliła spłodzonym i przez matek łono wszczepiła”. Autor bowiem rozpoczyna od wspomnianego wersetu perykopę, której głównym przesłaniem jest to, że miłość braterska, która z woli Bożej jest właściwa naturze ludzkiej, służy umacnianiu wierności Prawu i gotowości do męczeństwa. Ten dar miłości braterskiej – jak zaznaczył autor 4 *Mch* – jest udzielany przez „boską i prze-mądrą opatrność”. W tym przypadku również ową „opatrność” utożsamia

¹¹⁴ Zob. J. Ziesler, „Sprawiedliwość” (tłum. P. Pachciarek), *Słownik wiedzy biblijnej* (red. pol. Pachciarek et al.) (Warszawa: Vocatio, 1996) 715.

¹¹⁵ T. Stępień („Opatrzność Boża w nauce filozofów”, *WST* 19 [2006] 113), odwołując się do Księgi Mądrości, podaje trafny komentarz na temat pojmowania opatrności w ST: „Opatrzność, choć wyraźnie łączy się tutaj z porządkiem świata, posiada już nowe znaczenie, które było obce greckiemu rozumieniu tego pojęcia. Bóg działa opatrnościowo, to znaczy że jest obecny w dziejach narodu wybranego i darzy miłością i troską tych, których wybrał. Fundamentem Bożej Opatrzności jest miłość Boga do narodu wybranego, a nie ustanawianie odwiecznych praw, którym człowiek musi się podporządkować. Co więcej, Bóg potrafi łamać ustalony przez siebie porządek, aby dać człowiekowi znak swojej opieki”; por. B. Poniży, *Księga Mądrości*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB ST XX; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2012) 382.

¹¹⁶ Zob. Bardski, „Pronoia”, 54.

można z samym Bogiem. Przemawia za tym fakt użycia jako dookreślenia terminu πρόνοια przymiotnika πάνσοφος – „bardzo mądry, przemądry”, który w *4 Mch* 1,12 został wprost odniesiony do Boga. Można zatem przyjąć, że to sam Bóg jest Tym, który posługując się rodzicami jako swego rodzaju narzędziem, udziela ludziom owej „miłości braterskiej”. Nie wydaje się bowiem, aby autor *4 Mch*, kierując się założeniami szkoły stoickiej, miał tutaj na myśli jakąś immanentną zasadę, która urzeczywistnia w ludzkiej naturze „braterską miłość”. W sensie szerokim πρόνοια w *4 Mch* 13,19 mogłaby być zinterpretowana jako Boski zamysł przekazywania zgodnie z naturą potomstwu „miłości braterskiej” przez rodziców. Niemniej jednak źródłem tego zamysłu byłby również sam Bóg, który w *4 Mch* jawi się jako rzeczywistość transcendentna. Nie ma zatem możliwości, aby utożsamić koncepcję stoickiej πρόνοια z ideą opatrności w *4 Mch*, mimo że autor *4 Mch* sięga po pewne pojęcia z obszaru greckiej filozofii.

Wydaje się, że w koncepcji πρόνοια, występującej w *4 Mch*, pobrzmiewa echo teologii starotestamentalnej, w której Bóg – postrzegany transcendentnie i osobowo¹¹⁷ – jawi się jako Stwórca troszczący się o swoje stworzenie (por. *4 Mch* 5,25), jako sprawiedliwy obrońca Izraela (por. *4 Mch* 9,24), ocalający i wybawiający z nieszczęścia oraz ucisku (por. *4 Mch* 17,22)¹¹⁸.

9. Bóg karzący

Na kartach *4 Mch* Bóg jawi się również jako Ten, który wymierza zasłużoną karę zarówno poganom, jak i narodowi żydowskiemu. W tym przejawia się okazywanie przez Boga θεία δίκη, czyli „Bożej sprawiedliwości” czy też „Boskiej kary”, gdyż termin δίκη ma również znaczenie „kara”. Sprawiedliwość Boża – jak zostało wyżej powiedziane – polegała między innymi na wymierzeniu kary wrogom Izraela, którzy w konsekwencji byli również wrogami samego Boga. W *4 Mch* zasadniczymi wrogami dla narodu żydowskiego są przedstawiciele imperium syryjskiego. Pierwszym z nich był Apoloniusz, który na rozkaz króla miał dokonać ograbienia, a co za tym idzie, profanacji Świątyni Jerozolimskiej. Został wówczas „półmartwy”

¹¹⁷ Zdaniem de Silva (*4 Maccabees*, 130) autor *4 Mch* uwypuklił personalistyczny wymiar opatrności Bożej, stosując do opisanego relacji Bóg–człowiek powszechnie istniejący w starożytności model społeczeństwa opartego na zależnościach patron–klient (zob. Sen., *Ben.*, 1,4,2; por. D.A. de Silva, „Exchanging Favor for Wrath: Apostasy in Hebrews and Patron–Client Relationships”, *JBL* 115/1 [1996] 92–93).

¹¹⁸ Por. Behm – Würthwein, „νοέω etc.”, *ThDNT* IV, 1013–1014; Stępień, *Filozoficzne podstawy rozumienia Opatrzności*, 103.

Obraz Boga w przekazie Czwartej Księgi Machabejskiej

w nadprzyrodzony sposób powalony na ziemię przez Boga (zob. *4 Mch* 4,11). Autor *4 Mch* przez usta arcykapłana Oniasza stwierdza, że dokonało się to mocą *θεία δίκη* (*4 Mch* 4,13). Kolejną – a w *4 Mch* główną – postacią, będącą wrogiem społeczności żydowskiej, był Antioch IV. W różnych miejscach *4 Mch* autor zapowiada, że za prześladowania wiernych Prawu Żydów dosięgnie go *θεία δίκη* (zob. *4 Mch* 9,9; 18,22 por. 10,21; 11,3: οὐράνιος δίκη), czyli Boża kara (por. *4 Mch* 9,24). Wymierzona Antiochowi IV kara była wyrazem Bożego gniewu (*4 Mch* 9,32: *θεία ὀργή*), który Bóg zwykle wylewał na zatwardziały grzeszników¹¹⁹. Na kartach *4 Mch* król zaś został w sposób szczególny wykreowany na wielkiego grzesznika (zob. *4 Mch* 10,11; 12,11) – wroga narodu żydowskiego, który ważył się walczyć z samym Bogiem (zob. *4 Mch* 11,8)¹²⁰. Kara, jaka miała dotknąć Antiocha IV, miała być mu wymierzona zarówno w życiu doczesnym, jak i wiecznym (zob. *4 Mch* 12,18; 18,5). Określając jednak rodzaj tej kary, autor *4 Mch* zasadniczo koncentruje uwagę na jej wiecznym wymiarze, podając, że miała ona polegać na wiecznych, ogniowych mękach (zob. *4 Mch* 9,9; 10,11; 12,12)¹²¹. Karą w doczesności mogły być natomiast dla Antiocha IV udręki duchowe, wynikające z jego niemożności nakłonienia męczenników do złamania nakazów Prawa (zob. *4 Mch* 9,30; 11,24-25), oraz widmo zapowiadanej przez męczenników kary wiecznej (zob. *4 Mch* 9,32; por. 10,11.21)¹²².

W kontekście wymierzonej Antiochowi IV kary – warto wspomnieć – Bóg jawi się jako mściciel, występujący w imieniu swego narodu (por. *4 Mch* 9,24; 11,3), który był zmuszany w okrutny sposób do bezbożności przez króla. Stąd też szósty z braci męczenników określił Boga mianem *μέγας ἀλάστωρ* – „wielki mściciel” (*4 Mch* 11,23). Na uwagę zasługuje sam termin *ἀλάστωρ*, który – w formie czynnej – oznacza „bóstwo lub ducha mściciela, personifikację klątwy, zguby” (zob. Aesch., *Pers.*, 354; Ag. 1501.1508).

W przekazie *4 Mch* karą „Bożej sprawiedliwości” zostali także dotknięci sami Żydzi. Było to wynikiem przejęcia i praktykowania hellenistycznych obyczajów, które w konsekwencji zaowocowały sprzeniewierzeniem się wymogom Prawa (zob. *4 Mch* 3,21)¹²³. Autor *4 Mch*, opisując wydarzenia z czasów arcykapłana Jazona (zob. *4 Mch* 4,16-20), konkluduje stwierdzeniem: „Na

¹¹⁹ Zob. X. Léon-Dufour, „Gniew”, *Słownik teologii biblijnej* (tłum., oprac. K. Romaniuk) (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1994) 288; por. H. Kleinknecht *et al.*, „ὀργή etc.”, *ThDNT* V, 398-399.

¹²⁰ Por. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV*, 93-153.

¹²¹ Zob. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV*, 204-207.

¹²² Autor *4 Mch* nie wspomina o dramatycznych okolicznościach śmierci Antiocha IV, jak robi to autor *1 Mch* (zob. *1 Mch* 6,1-16) oraz *2 Mch* (zob. *2 Mch* 9,1-29).

¹²³ Por. G.M. Baran, „The Jewish Community and the Hellenistic Culture in the Light of the Books of the Maccabees”, *TiCz* 25/1 (2014) 64-70.

to gniewny wyrok boski (θεία δίκη) samego Antiocha wciągnęła w wojnę z nimi” (4 *Mch* 4,21). Karą dla narodu żydowskiego były zatem prześladowania zainicjowane przez Antiocha IV, który stał się niejako narzędziem Bożego karania¹²⁴.

10. Bóg okazujący współczucie i litość

Osobowo postrzegany Bóg na kartach 4 *Mch* został przez autora opisany za pomocą uczuć żywionych do człowieka. Bardzo ciekawe sformułowanie na ten temat pojawia się w 4 *Mch* 5,25, gdzie znajdują się następujące słowa Eleazara: „[...] wiemy, że odpowiednio do natury prawa nadając, współczuje (συμπαιεῖ) nam świata twórca”. Na pierwsze miejsce w przytoczonym zdaniu wysuwa się zagadnienie „natury”, które jest niewątpliwym nawiązaniem do idei stoickich. Autor 4 *Mch*, który w swym dziele podkreśla, że judaizm – wbrew opinii pogan – nie jest „bzdurną filozofią” niezgodną „z naturą” (por. 4 *Mch* 5,8-9), wykazuje, że Prawo, jakie Bóg dał Żydom, jest odpowiednie do natury, gdyż naturę również Bóg stworzył. Co więcej, to Prawo pozwala w doskonały sposób zdobyć cnotę (zob. 4 *Mch* 5,22-24)¹²⁵, która według stoików była gwarantem szczęścia¹²⁶. A zatem człowiek nie powinien dostosowywać swego życia do bezosobowego, immanentnego prawa natury, lecz do Prawa nadanego przez Boga, który ustanowił je tak, aby służyło rozumnej naturze człowieka¹²⁷. Nadanie przez Boga takiego właśnie Prawa autor 4 *Mch* postrzega jako wyraz współodczuwania Boga ze swoim stworzeniem, zwłaszcza ze stworzonymi przez siebie ludźmi. To współodczuwanie wyraża czasownik συμπαιεῖω – „doznawać takich samych uczuć, współczuć komuś”. W ten sposób autor 4 *Mch* raz jeszcze uwypukla koncepcję osobowego Boga – osobowego Stworzyciela, który jest bliski swojemu stworzeniu. Taka koncepcja jest podwójnie sprzeczna ze stoickimi założeniami: po pierwsze z panteistyczną koncepcją Boga oraz z ideą *apathei*. Bóg w kontekście 4 *Mch* 5,25 jawi się natomiast jako pełna czułości i miłości osoba¹²⁸.

¹²⁴ Zob. Baran, *Życie i śmierć Antiocha IV*, 128, 136.

¹²⁵ Potwierdzenie tej tezy jest jednym z głównych celów 4 *Mch* (por. de Silva, 4 *Maccabees*, 43-46).

¹²⁶ Por. Wojciechowski, *Apokryfy*, 149, 153.

¹²⁷ Zob. Hadas, *The Third and Fourth Books of Maccabees*, 174.

¹²⁸ Zob. de Silva, 4 *Maccabees*, 130. Warto w tym miejscu przywołać określenie Tory, jakie w tym kontekście sformułował cytowany przez de Silva (tamże) A. Dupont-Sommer (*Le Quatrième Livre des Machabées*. Introduction, traduction et notes [Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. Section des Sciences Historiques et Philologiques; Paris: H. Champion, 1939] 40): Tora „arcydziełem miłości i inteligentną (rozumną) czułością”.

Ta Boża „emotywność” jest podkreślona jeszcze przez odniesiony bezpośrednio do Boga przymiotnik ἔλεως – „łaskawy, życzliwy, miłosierny” (4 Mch 6,28; 12,17)¹²⁹. W LXX przymiotnik ten jest zasadniczo predykatem Boga i występuje zwykle we frazie: ἔλεως γίνεσθαι lub ἔλεως εἶναι, która jest odpowiednikiem hebr. czasownika פָּלַח – „przebaczyć, być łaskawym dla” (np. 1 Krl 8,50) lub rzadziej נָחַם – „ulitować się, mieć litość nad kimś (w Piel)” (np. Iz 54,10)¹³⁰. Również w tego rodzaju frazach przymiotnik ten występuje w 4 Mch 6,28; 12,17: w pierwszym przypadku jest to bezpośrednia apostrofa modlitewna, wyrażająca prośbę, aby Bóg okazał swoją litość; w drugim zaś – również występuje w kontekście prośby o litość Bożą, co zostało z kolei wyrażone w tak zwanej mowie zależnej, a nie w bezpośrednim zwrocie. To okazanie litości Boga względem społeczności żydowskiej dokonało się wyraźnie w momencie, kiedy Bóg wybawił swój naród od prześladowców, czyli – mając na uwadze okoliczności historyczne 4 Mch – od ucisku ze strony Antiocha IV (zob. 4 Mch 17,22). Czynnikiem poruszającym niejako Bożą litość była ofiara męczenników machabejskich, którzy swoją śmiercią przypieczętowali swą wierność Prawu (zob. 4 Mch 6,28-29; 17,22).

II. Bóg „obiektem” wiary i czci

Wiara człowieka względem Boga w 4 Mch została wyrażona za pomocą czasownika πιστεύω – „ufać, wierzyć, zawierzyć, polegać na kimś”, którego w BH odpowiednikiem jest zasadniczo czasownik אָמַן – „wierzyć, pokładać ufność”¹³¹, oraz rzeczownika πίστις – „ufność, zaufanie, wiara, przekonanie”, w BH mającego odpowiednik w postaci אֱמוּנָה – „stałość, wierność, wiarygodność, uczciwość”. Koncepcja wiary w ST jest dość bogatą rzeczywistością: polega ona przede wszystkim na uznaniu Boga takim, jaki On jest, następnie zaufaniu Mu, zawierzeniu, położeniu w Nim nadziei oraz posłuszeństwu wobec Jego wymagań. Paradygmatem takiej wiary jest – często również wymieniany w 4 Mch – Abraham¹³².

¹²⁹ Przymiotnik ten użyty jest w odniesieniu do Bożej opatrności (zob. 4 Mch 9,24) i Bożej sprawiedliwości (4 Mch 8,14). A zatem i w tych przypadkach można odnieść go bezpośrednio do Boga (por. punkt 7).

¹³⁰ Por. J. Herrmann – F. Büchsel, „ἔλεως etc.”, *ThDNT* III, 300.

¹³¹ Wiara w ST jest wyrażana nadto za pomocą innych jeszcze czasowników (zob. R. Bultmann – A. Weiser, „πιστεύω etc.”, *ThDNT* VI, 183-196).

¹³² Zob. D.N. Schowalter, „Wiara” (tłum. T. Mieszkowski), *Słownik wiedzy biblijnej* (red. pol. Pachciarek et al.) (Warszawa: Vocatio, 1996) 794-795; Bultmann – Weiser, „πιστεύω etc.”, *ThDNT* VI, 198.

Bezpośrednim przedmiotem wiary w *4 Mch* jest fakt, że Bóg ustanowił Prawo (zob. *4 Mch* 5,25), które – jak zostało wyżej powiedziane – pozwala zdobyć cnotę, a przez to ostateczne szczęście (por. *4 Mch* 7,21). Konsekwencją wiary w tym kontekście było posłuszeństwo wymogom tego Prawa, a w ostateczności posłuszeństwo wobec samego Boga (por. *4 Mch* 13,13; 16,19; 17,2). To posłuszeństwo w przypadku męczenników swój punkt kulminacyjny osiągnęło w momencie męczeńskiej śmierci (por. *4 Mch* 10,20; 12,14), którą autor *4 Mch* metaforycznie nazywa „wierności pieczęcią (πιστῆ σφραγίς)” (*4 Mch* 7,15).

Wiara bohaterów *4 Mch* dotyczy także obietnic Bożych, dotyczących życia wiecznego (zob. *4 Mch* 7,19; 16,22). Dotyczy to przede wszystkim męczenników, którzy żywili głęboką wiarę, że dzięki posłuszeństwu wymogom Prawa osiągną szczęśliwe życie wieczne. Ta wiara w przypadku matki braci męczenników była połączona nadto z „mocną nadzieją (ἐλπὶς βεβαία)” (*4 Mch* 17,4).

Bezpośrednim następstwem wiary względem Boga było okazywanie Mu czci. Ten motyw pojawia się dość często na kartach *4 Mch*. Zazwyczaj występuje w tym kontekście czasownik σέβω – „czcić, szanować, oddawać cześć, bać się, lękać się” (*4 Mch* 5,24), lub εὐσεβέω – „czcić, szanować, żyć bogobojnie, zbożnie” (*4 Mch* 11,5,8), albo też rzeczownik θεοσεβεία – „pobożność, bogobojność, bojaźń Boża”¹³³ (*4 Mch* 7,6,22; 17,15)¹³⁴. Konkretnym przejawem tej czci było wierne wypełnianie nakazów Prawa (zob. *4 Mch* 5,24, 7,6,22; 11,5,8; 12,14; por. 3,16; 17,15). Cześć Bogu – według przekazu *4 Mch* – mogła być okazywana poprzez konkretne akty pobożności: „śpiewanie boskiej pochwały (θείοι ὕμνοι)” (*4 Mch* 10,21). Warto wspomnieć, że o tego rodzaju akcie czci jest mowa w kontekście tortur: głównie chodzi o odcięcie języka męczennikom. Autor *4 Mch* przy tej okazji wzmiankuje, że Bóg słyszy nawet milczących, to znaczy pozbawionych fizycznie aparatu mowy. Stąd też można wnioskować, że dla autora *4 Mch* uwielbianie Boga, oddawanie Mu czci może dokonywać się w sferze ducha.

Mówiąc o oddawaniu czci Bogu, należy także przywołać osobiste wyznanie autora *4 Mch*, który w *4 Mch* 1,12, zapowiadając zagadnienia, jakie miał poruszyć w księdze, stwierdza niejako, że poprzez realizację swych zamierzeń odda chwałę Bogu. Pojawiająca się w *4 Mch* 1,12 fraza δόξαν δοῦναι θεῶ (τῷ κυρίῳ) – „oddać Bogu (Panu) chwałę” dość często występuje w LXX (np. Joz 7,19; 1 Sm 6,5; 1 Krn 16,28; Ps 67,35; 115,1; Iz 42,12; Jr 13,16; Ba

¹³³ Rzeczownik ten można wyprowadzić od czasownika θεοσεβέω – „czcić Boga”.

¹³⁴ Na ogół czasowniki te, podobnie jak rzeczownik, w BH oddają ideę okazywania bojaźni względem Boga, co wyraża czasownik נָחַץ – „bać się, lękać się” i pochodny od niego rzeczownik נִחָץ – „strach, lęk, bojaźń” (zob. W. Foerster, „σέβομαι etc.”, *ThDNT* VII, 171).

2,17.18), a jej hebr. odpowiednikiem jest wyrażenie¹³⁵: יְהִי לְיְהוָה כְּבוֹד (np. 1 Krn 16,28), שִׁמָּה לְיְהוָה כְּבוֹד (np. Iz 42,12) lub נָתַן לְיְהוָה כְּבוֹד (np. Jr 13,16)¹³⁶. Również w NT pojawia się tego rodzaju fraza (np. Łk 18,17; 18,43; 23,47; J 9,24; Ap 11,13; 14,7; 16,9; 19,7). Samo słowo δόξα posiada między innymi znaczenie „opinia, reputacja, szacunek, zaszczyt, chwała, sława”. W BH jego odpowiednikiem jest zasadniczo termin כְּבוֹד, który nabrał znaczenia „chwała, wspaniałość, godność, cześć, zaszczyt, uznanie”¹³⁷. Dosłownie przywołana fraza niesie ze sobą ideę oddawania czci Bogu. Ma ona jednak głębsze znaczenie: oznacza bowiem uznanie wielkości Boga i Jego mocy¹³⁸. Oddawanie chwały Bogu wiąże się także z opiewaniem wielkości i majestatu Bożego, który objawia się w Jego dziełach i okazywanej mocy (zob. Ps 66,2)¹³⁹. Ponadto może wyrażać również dziękczynienie za otrzymane dary, co z kolei wiąże się z uznaniem, że wszystko pochodzi od Boga¹⁴⁰.

Tę samą myśl wyraża umieszczona na zakończenie księgi klasyczna doksologia¹⁴¹: „[...] któremu [Bogu] chwała na wieki wieków (ὁ [θεῶ] ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων αμην)” (4 Mch 18,24). Doksologie mogą rozpoczynać lub kończyć modlitwę. Nie muszą jednak być ściśle związane z tekstem modlitewnym: mogą bowiem towarzyszyć rozważaniom na temat Boga i Jego dzieł dokonanych w życiu człowieka¹⁴². Doksologia jest, co prawda, wyrażeniem bez orzeczenia, ale można dostrzegać w niej domyślny czasownik w trybie zarówno oznajmującym, jak i optatywnym czy rozkazującym¹⁴³. Brak czasownika w konkretnym trybie daje jednak szerszą możliwość interpretacyjną: doksologia z jednej strony może zawierać stwierdzenie, że chwała w naturalny sposób przede wszystkim przynależy Bogu,

135 Przytoczona fraza jest typowym hebraizmem, który występuje tylko tutaj w 4 Mch (zob. Anderson, *4 Maccabees*, 545).

136 W niektórych miejscach jest mowa o oddawaniu czci Imieniu Boga (np. Ml 2,2), co jest równoznaczne z oddaniem czci samemu Bogu, gdyż „Imię Boże” stanowi niejako hipostazę samego Boga (zob. J. Szlaga, „Imię Boże”, *EK* VII, 61).

137 Zob. G. von Rad – G. Kittel, „δοκέω etc.”, *ThDNT* II, 242.

138 Zob. S. Łach, *Księga Psalmów*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy (PŚST VII/2; Poznań: Pallottinum, 1990) 197; von Rad – Kittel, „δοκέω etc.”, *ThDNT* II, 241.

139 Zob. Łach, *Księga Psalmów*, 309.

140 Por. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB NT IV/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2010) 727.

141 Podobne występują w NT (zob. Wojciechowski, *Apokryfy*, 200).

142 Zob. A. Grabner-Haider, „Doksologia”, *Praktyczny słownik biblijny* (tłum. T. Mieszkowski – P. Pachciarek) (red. A. Grabner-Haider) (Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1995) 263.

143 Badania wykazują, że w doksologiach mógłby występować każdy z trybów, stąd trudno ustalić z całkowitą pewnością, jaki tryb ostatecznie należałoby widzieć w tego rodzaju frazach. W LXX dość często pojawia się sens życzeniowy i rozkazu (por. A. Suski, „U źródeł doksologii”, *StPł* 2 [1974] 15).

a z drugiej – pragnienie człowieka, aby oddać chwałę Bogu¹⁴⁴. Biorąc pod uwagę optymatyczny sens, w doksolologii zatem człowiek jako wdzięczne stworzenie wyraża swoje dziękczynienie, które jest jednoczesnym uwielbieniem i uznaniem wielkości Boga i Jego panowania¹⁴⁵. Fraza εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων akcentuje natomiast fakt, że chwała, która należna jest Bogu, ma wymiar wieczny¹⁴⁶. W przypadku doksolologii w *4 Mch* 18,24 można wnioskować, że jest ona uwielbieniem i dziękczynieniem wyrażonym Bogu za wielkie dzieła, których dokonał w życiu męczenników i ostatecznie uwieńczył ich nagrodą szczęśliwości wiecznej.

12. Bóg uświęcający człowieka

Bóg jako jedyny święty pragnie, aby również i ludzie – w ST zwłaszcza Jego naród wybrany (por. Kpł 19,2) – uświęcali się¹⁴⁷. Ta idea znajduje swoje odbicie w *4 Mch* 17,19-20. Autor *4 Mch* najpierw przytacza cytaty z Pwt 33,3 (LXX): „A wszyscy uświęcający się pod rękami twymi (πάντες οἱ ἡγιασμένοι ὑπὸ τὰς χειρᾶς σου)”. Komentując te słowa, dodaje natomiast: „[...] zatem uświęceni przez Boga (ἡγιασθέντες διὰ θεόν) [...]”. W tradycji Pięcioksięgu ów proces uświęcania dokonywał się zasadniczo poprzez spełnianie nakazów Prawa (zob. Wj 22,30; Kpł 11,44.45; 19,2nn; 20,7nn; Lb 15,38-41). Dawcą Prawa był sam Bóg¹⁴⁸, a zatem uświęcenie realizowane przez człowieka za pośrednictwem Prawa ostatecznie dokonywało się dzięki Bogu. Autor *4 Mch*, mówiąc o uświęcaniu się, miał przede wszystkim na myśli męczenników: oni w sposób doskonały wypełnili nakazy Prawa, a swoją wierność przypieczętowali męczeńską śmiercią. W całym tym procesie uświęcania się poprzez zachowywanie nakazów Prawa człowiek otrzymywał również pomoc od Boga. W metaforyczny sposób wyraża to obraz „ręki Bożej” w Pwt 33,3, która symbolizuje Bożą opiekę¹⁴⁹. Tej pomocy doświadczali szczególnie męczennicy w czasie tortur (zob. *4 Mch* 11,27; por. 17,20), które mogli przetrwać w wierności Prawu „dzięki Bogu (διὰ τὸν θεόν)” (*4 Mch* 16,22). Ostatecznym owocem uświęcenia była niewątpliwie

¹⁴⁴ Por. E. Szymanek, *List do Galatów*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (PŚNT VI/2; Poznań – Warszawa: Pallottinum, 1978) 40.

¹⁴⁵ Zob. Grabner-Haider, „Doksolologia”, 263.

¹⁴⁶ Zob. H. Sasse, „αἰών, αἰώνιος”, *ThDNT I*, 198-200.

¹⁴⁷ Zob. J. de Vaulx, „Święty”, *Słownik teologii biblijnej* (tłum., oprac. K. Romaniuk) (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1994) 975.

¹⁴⁸ Udzielenie przez Boga Prawa narodowi wybranemu w kontekście Pwt 33,3 można odczytać jako wyraz Bożej dobroci dla Izraela (zob. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa*, 288).

¹⁴⁹ Zob. tłum. R. Popowskiego, w: *Septuaginta*, 262; por. Poniży, *Księga Mądrości*, 177.

nagroda szczęśliwego życia wiecznego, co wyraża stwierdzenie z Mdr 3,1: „A dusze sprawiedliwych są w ręku Boga i nie dosięgnie ich męka”, w którym na płaszczyźnie słownictwa można dostrzec paralele z Pwt 33,3. Sprawiedliwi to ci, którzy wypełniali nakazy Prawa, a więc są uświęceni; to oni na wieki będą w ręku Boga, czyli będą przebywać w obecności Boga, nie doznając żadnej już udręki, która z kolei stanie się udziałem grzeszników przekraczających Prawo¹⁵⁰.

13. Bóg dawcą życia wiecznego

W *4 Mch* występuje mocne przekonanie na temat życia wiecznego po śmierci, którego dawcą jest sam Bóg. W przypadku grzeszników, przekraczających przykazania Boże (por. *4 Mch* 13,15) – jak widać to na przykładzie Antiocha IV – życie wieczne ma polegać na wiecznej męce, będącej karą wymierzoną przez Boga. Wierni Bogu natomiast mają odziedziczyć życie szczęśliwe jako nagrodę otrzymaną od Boga. Tę prawdę dość wyraźnie ilustruje paralelizm antytetyczny, zawarty w *4 Mch* 9,8-9, który odnosi się do męczenników i do Antiocha IV: „My bowiem [przez] te wielkie cierpienia i wytrwałość cnoty nagrody uzyskamy. Ty zaś ze względu na ohydny mord na nas zasłużenie doczekasz od boskiej sprawiedliwości wiecznej męki «ogniowej»”¹⁵¹.

Temat nagrody wiecznej autor *4 Mch* zasadniczo porusza w odniesieniu do męczenników. Mimo że umierają, nie jest to kres ich egzystencji (por. *4 Mch* 9,7): męczennicy, ponosząc śmierć męczeńską, która była świadectwem ich wierności Prawu (zob. *4 Mch* 16,24-25; 18,1-3; por. 15,3; 16,13), „umarli ze względu na Boga, żyją dla Boga jak Abraham, Izaak i Jakub oraz wszyscy praojcowie” (*4 Mch* 16,25; por. 5,37; 7,19; 13,17). Autor *4 Mch*, opisując męczeństwo i moment śmierci męczenników, stosuje szereg metafor. Męczeńskie tortury określa mianem „boskich zawodów” (zob. *4 Mch* 17,11-16) czy też biegu na drodze ku nieśmiertelności (zob. *4 Mch* 14,5). Zwyciężając w tych zmaganiach, czyli wiernie trwając przy Prawie aż do śmierci, męczennicy

¹⁵⁰ Zob. Poniży, *Księga Mądrości*, 177-178.

¹⁵¹ Zagadnienie retribucji pośmiertnej występuje wyraźnie w Księdze Syracha: bojący się Pana jako nagrodę mają posiąść dobro, wieczne wesele i zmiłowanie (zob. Syr 2,9); bezbożni natomiast – przekleństwo, czyli karę (zob. Syr 9,11-12; 41,8-10), której metaforycznym wyobrażeniem jest między innymi ogień (Syr 7,17; 21,9) (zob. G.M. Baran, „Man as a Mortal being Oriented to Immortality in Philosophical and Theological Thought of the Sages of the Lord: Ecclesiastes and Sirach”, *SAM* 10[45] [2012] 135).

zdobyli nagrodę (zob. *4 Mch* 9,8)¹⁵², którą stało się „nieskalane i nieśmiertelne życie”, udzielone im przez Boga (zob. *4 Mch* 18,23).

W odróżnieniu od kary wiecznej, którą autor *4 Mch* w jakiś sposób określa, nagroda wieczna nie została dokładnie opisana. Autor *4 Mch* wzmiankuje jedynie, że owa nagroda ma polegać na życiu dla Boga (ζῶσιν τῷ θεῷ) na wzór praojców, szczególnie Abrahama, Izaaka i Jakuba (zob. *4 Mch* 7,19)¹⁵³. Należy wspomnieć, że autor *4 Mch* podkreśla również, że w wiecznym życiu męczennicy będą przebywać wraz ze wspomnianymi patriarchami (zob. *4 Mch* 5,37). Na innym miejscu autor *4 Mch*, wyrażając pochwałę matki braci męczenników, podaje: „we czci u Boga spoczęłaś i utwierdziłaś się z nimi [synami] w niebie (καθέστηκας θεῷ καὶ ἐστήρισαι σὺν αὐτοῖς ἐν οὐρανῷ)” (*4 Mch* 17,5). Życie wieczne, w świetle przytoczonych słów, miałyby polegać na spoczywaniu, przebywaniu w obliczu Boga, przed Bożym tronem (zob. *4 Mch* 17,18), w przestrzeni nieba¹⁵⁴. Autor *4 Mch* ogólnie mówi, że życie to jest „szczęśliwością wieczną (τὸν μακάριον βιοῦσιν αἰῶνα)” (*4 Mch* 17,18). Brak bliższego dookreślenia, na czym miałyby polegać życie wieczne jako nagroda, wpisuje się z pewnością w klucz nauczania Pawła Apostoła: „[...] ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9).

Warto wspomnieć, że autor *4 Mch*, mówiąc o wiecznym życiu, nie porusza wprost kwestii zmartwychwstania, jakiego miałby dokonać Bóg. Jedynymi wzmiankami, w których można by dopatrywać się luźnego odniesienia do zmartwychwstania, byłyby cytaty z Ez 37,3: „Czy ożyją kości te suche?” oraz Pwt 32,39: „Ja zabijam i żywym czynię”¹⁵⁵, zamieszczone w *4 Mch* 18,17-19. Wydaje się jednak, że – zgodnie ze światopoglądem greckim – w *4 Mch* autor bardziej koncentruje uwagę na nieśmiertelności duszy niż na zmartwychwstaniu ciała¹⁵⁶.

152 Posługując się metaforą agonistyczną, autor *4 Mch* na określenie nagrody używa terminu ἄθλον – „nagroda za zwycięstwo w zawodach”.

153 Por. C. Grappe, „De l'intérêt de 4 Maccabées 17.18-22 (et 16.20-1) pour la christologie du NT”, *NTS* 46/3 (2000) 349.

154 Por. Wojciechowski, *Apokryfy*, 193. Stanie przez Bogiem to przywilej aniołów (zob. Hi 1,6; 2,1; Dn 7,10), udział w tym przywileju to nagroda świętych w niebie (por. *PsSal* 2,36; *TestAbr* 7,11) (zob. C. Grappe, „De l'intérêt de 4 Maccabées 17.18-22, 351).

155 Por. Z. Godlewski, „*Oto Ja wam daję ducha*”. Wpływ i rozwój Ezechielowej idei powrotu do życia z wizji o wysuszonych kościach (37,1-14) w tekście Mt 27,51b-53 (Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 2000) 237; U. Szwarz, „Struktura literacka a teologia tekstu Pwt 32,1-43”, *RT* 52/2 (2005) 18-19.

156 Wśród uczonych toczy się dyskusja na temat autentyczności tego fragmentu księgi, w którym znajdują się przywołane cytaty (zob. Klauck, *4. Makkabäerbuch*, 674; Wojciechowski, *Apokryfy*, 112).

Podsumowanie

Jak zostało wyżej zaznaczone, *4 Mch* jest dziełem o charakterze filozoficzno-retorycznym, które – chociaż podejmuje jako główny przedmiot rozważań kwestię panowania „pobożnego rozumu” nad namiętnościami – zawiera wiele odniesień do Boga, w naturalny sposób wplecionych w *corpus* tegoż dzieła. Ze względu na filozoficzny charakter *4 Mch* nie pojawia się w niej zbyt szeroka gama określeń Boga, spośród których znajdowałyby się charakterystyczne dla ST imiona Boże czy też wyrażenia metaforyczne. Autor *4 Mch* ograniczył się do dwóch terminów, za pomocą których wprost mówił o Bogu. Pierwszy z nich, występujący w przeważającej mierze, to termin θεός, będący ogólnym określeniem Boga (bóstwa), drugi zaś to termin κτίστης, który w LXX posiada znaczenie „stwórca”. Na uwagę zasługuje fakt, że termin ten – nabierając w czasach hellenistycznych specyficznego znaczenia – stał się trafnym określeniem Boga-Stwórcy, który dzieła stworzenia dokonał mocą słowa. Należy zauważyć, że – obok użytego w bezpośrednim zwrocie do Boga zaimka σὺ – autor *4 Mch* posłużył się nadto pewnymi wyrażeniami substytutowymi, za pomocą których określił Boga (τὸς δυνάμι, θεία δίκη). Jak wynika z przeprowadzonych analiz, mimo że *4 Mch* jest przeniknięta duchem filozofii i literatury greckiej (hellenistycznej), naszkicowany przez autora *4 Mch* obraz Boga jest mocno osadzony w starotestamentalnej tradycji teologicznej. W świetle *4 Mch* Bóg jawi się zatem jako Bóg jedyny, Stwórca wszystkiego, co istnieje, dawca Prawa oraz wszelkich dóbr doczesnych. Jest także Bogiem, który troszczy się o swój lud i wybawia go z rozmaitych opresji; który wymierza karę grzesznikom oraz wrogom swojego ludu. Bóg, w świetle *4 Mch*, jest także źródłem nagrody wiecznej dla pobożnych i kary dla bezbożników. W tym kontekście pojawia się zatem zagadnienie pośmiertnej retribucji. Ciekawą kwestią, którą podjął w swych rozważaniach autor *4 Mch*, jest Boża opatrność (θεία πρόνοια). Chociaż samo pojęcie πρόνοια zostało zaczerpnięte wprost z filozofii greckiej, to jednak w *4 Mch* wydaje się posiadać ścisły związek z teologią ST: θεία πρόνοια może być zatem postrzegana jako Boże działanie w historii (litościwe i sprawiedliwe na rzecz Izraela) czy też Boża interwencja, która w trudnych sytuacjach, wbrew logicznemu biegowi wydarzeń, powoduje skutki zbawcze. Opierając się na analizie tekstów, w których pojawia się słowo πρόνοια, można wnioskować, że termin ten może być postrzegany jako metonimiczne określenie samego Boga.

Reasumując przedstawione wyżej wyniki analiz tekstu *4 Mch*, można stwierdzić, że autor *4 Mch*, chociaż był mocno zakorzeniony w kulturze hellenistycznej, na kartach swego dzieła odmalował typowy dla ST obraz

Boga: Bóg dla niego był zatem Bogiem jego przodków: patriarchów (por. 4 Mch 16,19-20.25), królów (por. 4 Mch 3,6-18), proroków (por. 4 Mch 16,21), dawnych kapłanów (por. 4 Mch 4,1-26), a także Bogiem Dekalogu danego na Synaju (zob. 4 Mch 2,5), czyli Bogiem Jahwe.

Bibliografia

- Amiot F. – Grelot P., „Władza”, *Słownik teologii biblijnej* (tłum., oprac. K. Romaniuk) (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1994) 1048-1052.
- Anderson H., „4 Maccabees. A New Translation and Introduction”, *The Old Testament Pseudepigrapha. II. Expansions of the „Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (red. J.H. Charlesworth) (ABRL; New York et al.: Doubleday, 1985) 531-564.
- Baran G.M., „W Hadesie Homera i Hezjoda. Śmierć i los człowieka po śmierci w wierzeniach archaicznej kultury greckiej”, *Roczniki Kulturoznawcze* 1 (2010) 175-202.
- Baran G.M., „Man as a Mortal being Oriented to Immortality in Philosophical and Theological Thought of the Sages of the Lord: Ecclesiastes and Sirach”, *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 10[45] (2012), 123-138.
- Baran G.M., „Echa helleńskich i hellenistycznych wierzeń w Dziejach Apostolskich”, *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy*, Fs. A. Eckmann (red. A. Łuka – A. Strycharczuk) (Lublin: TN KUL, 2013) 77-99.
- Baran G.M., „«Boże Moce» w obronie narodu żydowskiego w świetle Ksiąg Machabejskich”, *Studia Elckie* 15/1 (2013) 51-76.
- Baran G.M., „The Jewish Community and the Hellenistic Culture in the Light of the Books of the Maccabees”, *Teologia i Człowiek* 25/1 (2014) 55-78.
- Baran G.M., „Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej”, *The Biblical Annals* 4/2 (2014) 355-380.
- Baran G.M., „O Bogu Stworzycielu w refleksji filozoficzno-teologicznej greckich ksiąg Starożytności”, *Bóg Stwórca* (red. A. Paciorek et al.) (ScL 6; Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2014) 109-142.
- Baran G.M., „Kobiety w kulturze i religii społeczności żydowskiej w świetle Ksiąg Machabejskich”, *Studia Elckie* 16/3 (2014) 419-456.
- Baran G.M., *Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych. Historia i teologia* (Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2015).
- Bardski K., „Pequddah i episkopē: w poszukiwaniu biblijnej terminologii dla Bożej Opatrzności”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 19 (2006) 65-82.
- Bardski K., „«Pronoia»: filologiczny przyczynek do biblijnej teologii Opatrzności Bożej”, *„Bóg jest miłością” (1 J 4,16)*. Studia dla księdza profesora Józefa Kudasiewicza w 80. rocznicę urodzin (red. W. Chrostowski) (RSB; Warszawa: Vocatio, 2006) 45-55.
- Behm J. – Würthwein E., „νοέω etc.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich – G. Kittel) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1967) IV, 948-1022.
- Bertram G. et al., „πισχί etc.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich – G. Kittel) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974) IX, 608-666.

Obraz Boga w przekazie Czwartej Księgi Machabejskiej

- Braun H., „ποιέω etc.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich – G. Kittel) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969) VI, 458-484.
- Breitenstein U., *Beobachtungen zu Sprache, Stile und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuchs* (Basel – Stuttgart: Schwabe&Co, 1976).
- Bultmann R. – Weiser A., „πιστεύω etc.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich – G. Kittel) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1969) VI, 174-228.
- Christensen D.L., *Deuteronomy 21:10–34:12* (WBC 6B; Dallas: Word Books, 2002).
- Ciecieliąg J., *Żydzi w okresie drugiej świątyni 538 przed Chr. – 70 po Chr.* (Kraków: „Universitas”, 2011).
- Dupont-Sommer A., *Le Quatrième Livre des Machabées*. Introduction, traduction et notes (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. Section des Sciences Historiques et Philologiques; Paris: H. Champion, 1939).
- Foerster W., „κτίζω etc.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich – G. Kittel) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1966) III, 1000-1035.
- Foerster W., „σέβομαι etc.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich – G. Kittel) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971) VII, 168-196.
- Godlewski Z., „*Oto Ja wam daję ducha*”. Wpływ i rozwój Ezechielowej idei powrotu do życia z wizji o wysuszonych kościach (37,1-14) w tekście Mt 27,51b-53 (Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 2000).
- Grappe C., „De l'intérêt de 4 Maccabées 17.18-22 (et 16.20-1) pour la christologie du NT”, *New Testament Studies* 46/3 (2000) 342-357.
- Grabner-Haider A., „Doksologia”, *Praktyczny słownik biblijny* (tłum. T. Mieszkowski – P. Pachciarek) (red. A. Grabner-Haider) (Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1995) 263-264.
- Grecko-polski Stary Testament*. Księgi greckie. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych (tłum. M. Wojciechowski) (PSB; Warszawa: Vocatio, 2008).
- Grundmann W., „δύναμαι etc.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich – G. Kittel) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965) II, 284-317.
- Hadas M., *The Third and Fourth Books of Maccabees* (JAL; New York: Harper & Brothers, 1953).
- Halpern B., „Władza królewska i monarchia” (tłum. B. Olszewska), *Słownik wiedzy biblijnej* (red. pol. P. Pachciarek et al.) (Warszawa: Vocatio, 1996) 800-803.
- Herodot, *Dzieje* (tłum., oprac. S. Hammer) (Warszawa: „Czytelnik”, 2007).
- Herrmann J. – Büchsel F., „ἴλεως etc.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich – G. Kittel) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1966) III, 300-323.
- Jurewicz O., *Słownik grecko-polski* (Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN, 2000-2001) I-II.
- Klauck H.J., *4. Makkabäerbuch* (JSHRZ III/6; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1989).
- Kleinknecht H. et al., „βασιλεύς etc.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich – G. Kittel) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964) I, 564-593.
- Kleinknecht H. et al., „θεός etc.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich – G. Kittel) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1966) III, 65-123.
- Kleinknecht H. et al., „ὄρη etc.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich – G. Kittel) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968) V, 382-447.
- Koehler L. – Baumgartner W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (tłum. M.E.J. Richardson) (Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, 1994-2000) I-V.

- Kraus Reggiani C., *4 Maccabei* (Commentario Storico ed Esetico all'Antico e al Nuovo Testamento I; Genova: Marietti, 1992).
- Ksenofont, *Pisma sokratyczne* (tłum., wstęp L. Joachimowicz) (BKF; Warszawa: PWN, 1967).
- Lemański J., *Księga Wyjścia*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB ST II; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009).
- Lemański J., *Księga Rodzaju*. Rozdz. 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB ST I/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2013).
- Léon-Dufour X, „Gniew”, *Słownik teologii biblijnej* (tłum., oprac. K. Romaniuk) (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1994) 286-293.
- Liddell E.G. – Scott R. – Jones H.S., *Greek-English Lexicon*. With a revised supplement (Oxford: Clarendon Press, 1996).
- Łach S., *Księga Powtórzonego Prawa*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy (PŚST II/3; Poznań – Warszawa: Pallottinum, 1971).
- Łach S., *Księga Psalmów*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy (PŚST VII/2; Poznań: Pallottinum, 1990).
- Mazur P.S., „Opatrzność (prowidencja)”, *Powszechna encyklopedia filozofii* (red. A. Maryniarczyk *et al.*) (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006) VII, 826-833.
- Mędała S., *Ewangelia według świętego Jana*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB NT IV/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2010).
- Paciorek A., *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego* (Studia Biblica 2; Kielce: Instytut Teologii Biblijnej „Verbum”, 2001).
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdz. 1–13*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB NT I/1; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2005).
- Pawłowski K., „Platońska demonologia oraz nauka o Opatrzności, fatum i losie”, *Euhemer* 35/3 (1991) 37-50.
- Pietkiewicz R., „Wiara w jednego Boga w Księdze Powtórzonego Prawa”, *Wierzę w jednego Boga* (red. A. Paciorek *et al.*) (ScL 5; Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2013) 59-73.
- Platon, *Dialogi* (tłum., wstęp, objaśnienia W. Witwicki) (Biblioteka Europejska; Kęty: Wydawnictwo „Antyk”, 1999) II.
- Ponizy B., *Księga Mądrości*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (NKB ST XX; Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2012).
- von Rad G. – Kittel G., „δοκέω etc.”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich – G. Kittel) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965) II, 232-255.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej. III. Systemy epoki hellenistycznej* (tłum. E.I. Zieliński) (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2004).
- Redditt P.L., „Concept of «Nomos» in Fourth Maccabees”, *Catholic Biblical Quarterly* 45/2 (1983) 249-270.
- Renhan R., „The Greek Philosophical Background of Forth Maccabees”, *Rheinisches Museum für Philologie* 115/3 (1972) 223-238.
- Rose M., „Names of God in the OT”, *The Anchor Bible Dictionary* IV, 1001-1011.
- Rosik M., „Utrwalenie wiary w jednego Boga na terenach starożytnego Izraela i Judy. Wokół historii i teologii”, *Wierzę w jednego Boga* (red. A. Paciorek *et al.*) (ScL 5; Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2013) 75-87.
- Rosłon J.W.L., *Gramatyka języka greckiego* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1990).
- Sasse H., „αἰών, αἰώνιος”, *Theological Dictionary of the New Testament* (red. G. Friedrich – G. Kittel) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964) I, 197-209.

Obraz Boga w przekazie Czwartej Księgi Machabejskiej

- Schowalter D.N., „Wiara” (tłum. T. Mieszkowski), *Słownik wiedzy biblijnej* (red. pol. P. Pachciarek et al.) (Warszawa: Vocatio, 1996) 794-795.
- Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami* (tłum., przypisy i wstęp R. Popowski) (PSB; Warszawa: Vocatio, 2013).
- Silva D.A. de, „Exchanging Favor for Wrath: Apostasy in Hebrews and Patron-Client Relationships”, *Journal of Biblical Literature* 115/1 (1996) 91-116.
- Silva D.A. de, *4 Maccabees* (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha; Sheffield: Academic Press, 1998).
- Stępień T., „Filozoficzne podstawy rozumienia Opatrzności u greckich Ojców Kościoła”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 14 (2001) 97-114.
- Stępień T., „Opatrzność Boża w nauce filozofów”, *Warszawskie Studia Teologiczne* 19 (2006) 9-120.
- Suski A., „U źródeł doksolologii”, *Studia Płockie* 2 (1974) 7-16.
- Szłaga J., „Imię Boże”, *Encyklopedia katolicka* (red. S. Wielgus et al.) (Lublin: Wydawnictwo KUL, 1997) VII, 59-62.
- Szwarc U., „Struktura literacka a teologia tekstu Pwt 32,1-43”, *Roczniki Teologiczne* 52/1 (2005) 5-21.
- Szymanek E., *List do Galatów*. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz (PŚNT VI/2; Poznań – Warszawa: Pallottinum, 1978).
- Vaulx J. de, „Święty”, *Słownik teologii biblijnej* (tłum., oprac. K. Romaniuk) (red. X. Léon-Dufour) (Poznań: Pallottinum, 1994) 972-977.
- Witulski T., „Das Konzept des νόμος im 4 Mac”, *Estudios Bíblicos* 72/3 (2014) 437-465.
- Wojciechowski M., *Apokryfy z Biblii greckiej*. 3 i 4 Księga Machabejska, 3 Księga Ezdrasza oraz Psalm 151 i Modlitwa Manasses (RSB 8; Warszawa: Vocatio, 2001).
- Ziesler J., „Sprawiedliwość” (tłum. P. Pachciarek), *Słownik wiedzy biblijnej* (red. pol. P. Pachciarek et al.) (Warszawa: Vocatio, 1996) 715-716.