

Łukasz Laskowski

Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej, Częstochowa  
luca.laskowski@gmail.com, ORCID 0000-0002-0087-300X

## JAKI GRZECH, TAKA I KARA ŚMIERĆ JAKO ODPLATA ZA GRZECH WEDŁUG DRUGIEJ KSIĘGI MACHABEJSKIEJ

Like-for-Like

Death as a Retribution for Sin

According to the Second Book of Maccabees

STRESZCZENIE

SŁOWA KLUCZE

Artykuł zawiera analizy obecnego w Drugiej Księdze Machabejskiej charakterystycznego sposobu kompozycji epizodów o śmierci grzeszników. Umierają oni w sposób, który uwydatnia związek ich zgonu z popełnianymi wcześniej grzechami. Osobnym tematem jest historia Antiocha IV Epifanesa. Król ten skonał jako buntownik przeciw Bogu. Autor połączył tu analizowany motyw z legendami o theomachoi. Antioch nie będzie miał udziału w zmartwychwstaniu do życia, gdy ciała świętych zostaną odrodzone, a utracone części ciała przywrócone. Taki sposób interpretacji historii jest wynikiem katechetycznych tendencji księgi.

2 Mch, kara, grzech, historiografia, Jazon, Menelaos, Antioch Epifanes, Andronik, Lizymach, Kallistenes, Nikanor

This work presents a characteristic way of composition of episodes about deaths of sinners present in Second Book of Maccabees. They die in a way that emphasizes the relationship between the type of their death and previous sins. A separate topic is the story of Antiochus IV Epiphanes. This king died as a rebel against God. The author combined here the motif of concern with legends about theomachy. Antiochus will not have a part in the resurrection of life when the bodies of the saints are reborn and the lost parts of the body are restored. This way of interpreting history is the result of the catechetical tendencies of the book.

2 Macc,  
punishment, sin,  
historiography,  
Jason, Menelaus,  
Antiochus  
Epiphanes,  
Andronicus,  
Lysimachus,  
Callisthenes,  
Nicanor

Druga Księga Machabejska należy do piśmiennictwa o wybitnie teologicznym charakterze. Pod maską dość trudnej, z racji specyficznego języka, szaty literackiej ukrywa się szereg świadectw wiary. Jeśli spojrzy się na nią okiem historyka, a jednocześnie z perspektywy teologa przyjrzy się przedstawionym losom grzeszników, można dostrzec interesujące propozycje rozwiązania niektórych trudności dziejowych, jak chociażby pytanie o możliwość popełniania zła i poniesienie za nie konsekwencji.

Niniejszy artykuł zawiera analizy zależności między grzechem i karą w perspektywie, która pozwoliła hagiografowi dostrzec w tragedii przestępców odpowiedź samej Sprawiedliwości. Nie chodzi więc o ukazanie przepisanej prawem kary za zbrodnię ani przedstawienie działań wojennych. W centrum zainteresowania leży ukazanie wewnętrznego związku winy i kary, w którym chodzi przede wszystkim o zaprezentowanie konsekwencji złych wyborów. Jasno to ujmuje najmłodsza księga starotestamentowa,

twierdząc, że „przez co kto grzeszy, przez to ponosi karę” (Mdr 11, 16). Również św. Faustyna opisując wizję piekła zaznaczyła, że „każda dusza czym grzeszyła, tym jest dręczona” (*Dzienniczek*, 741). Druga Księga Machabejska zawiera szereg tekstów o podobnym przesłaniu; zostaną one poddane analizie<sup>1</sup>.

Oczywiście motyw ten występował w Biblii już wcześniej. Badająca ten temat B. Ego słusznie odwołuje się m.in. do Ps 7,15-17; Syr 27,25-27; 39,12-25, historii Hamana Agagity oraz niektórych passusów Księgi Koheleta. Jako kontekst teologiczny wskazuje zaś Bożą sprawiedliwość, konieczność jej zaistnienia bez względu na okoliczności, a także jej wymiar pedagogiczny<sup>2</sup>. Druga Księga Machabejska jawi się więc jako księga intertekstualna, akceptująca i kontynuująca dawne koncepcje teologiczne i narracyjne<sup>3</sup>.

Analizy historyczno-krytyczne i literackie pozwalają ukazać tak tło, jak i właściwe znaczenie poszczególnych tekstów. Są one ważne, ponieważ wielu grzeszników opisanych zostało dość stereotypowo, względnie w formie zdradzającej ślady czarnej legendy. Choć dla przesłania teologicznego przebieg wydarzeń był mniej istotny, to jednak należy próbować zrekonstruować ogólne tło historyczne. Na nim dopiero kompozycja literacka ukazuje perspektywę duchową i właśnie ta perspektywa stanowi klucz interpretacyjny wydarzeń.

<sup>1</sup> Kara zbiorowa więc jako element wychowawczy Izraela, choć podobna, to jednak stanowi inny temat. W języku polskim na ten temat pisali Baran („Karanie narodu”) i Ł. Laskowski („Wychowawcze działanie Boga”).

<sup>2</sup> Ego, „God’s Justice”, 142-145.148.

<sup>3</sup> Ego, „God’s Justice”, 149-150.

## 1. GRZECH I KARA ARCYKAPŁANA JAZONA

Droga dojścia do władzy arcykapłańskiej przez Jazona była pełna intryg. Przyczyny takiego stanu należy widzieć najpierw w wewnętrznym konflikcie, który rozegrał się w samej Jerozolimie. Początkowo dotyczył on nadzoru nad targowiskiem miejskim, a strony zainteresowane jego zarządzeniem – arcykapłan Oniasz III i bliżej nieznany Szymon – nie znalazły dróg porozumienia. Co więcej, ten drugi podjął nieudaną inicjatywę skompromitowania arcykapłana przez przypisanie mu kradzieży funduszków przysyłanych przez króla Seleukosa IV Filopatora. Zamiast na ofiary w intencji króla miały one trafiać na inne cele i wzbogacać skarbiec świątynny. Intryga się nie powiodła, gdyż Świątynia w cudowny sposób ocalała. Jednakże jeden ze zwolenników Szymona dopuścił się również zabójstwa (2 Mch 4,3), a niepokoje społeczne spowodowały interwencję Oniasza w stolicy.

Śmierć króla Seleukosa stworzyła szczególną sytuację. Od nowego króla Antiocha IV Epifanesa arcykapłaństwo uzyskał wówczas brat Oniasza III imieniem Jazon<sup>4</sup>. Za przejęcie tej godności obiecał on królowi astronomiczną sumę czterystu trzydziestu talentów (2 Mch 4,8), a dalsze sto pięćdziesiąt talentów<sup>5</sup> za zezwolenie na założenie „Antiochii w Jerozolimie” z właściwymi miastom hellenistycznym instytucjami (2 Mch 4,8-9)<sup>6</sup>. Fakt ten trzeba rozpatrywać w dwóch kontekstach. Po pierwsze Jazon w ten sposób zerwał z dotychczasową praktyką autonomii świątyni jerozolimskiej, której arcykapłani byli nawet wolni od prywatnego

<sup>4</sup> Jazon to greckie imię; arcykapłan przybrał je ze względu na tendencje hellenizujące i zapewne podobieństwo do swojego oryginalnego imienia. Wśród Żydów znany był jako Jehoszua.

<sup>5</sup> Wysokość podatku była większa niż królewskie dochody z Judei; Bickerman, *Institutions*, 106-111.

<sup>6</sup> Antiochię tę interpretuje się rozmaicie, związane przedstawienie poglądów zamieszcza Schwartz, *2 Maccabees*, 530-532.

podatku<sup>7</sup>. Po drugie jego postępowania nie trzeba traktować jako zwykłego przekupstwa. Wydaje się, że król mógł handlować urządami, w tym także świątynnymi<sup>8</sup>, a dostawały się one tym, którzy zaoferowali najlepszą kwotę. W chwili wstąpienia na tron Epifanes, i w następstwie Jazon, mogli uznać za nieważne dotychczasowe zwyczaje i postanowienia powzięte przez Antiocha III. Od tego czasu kontynuowano zwyczaj wykupywania urzędu arcykapłańskiego (2 Mch 4,24). Zatem Oniasz III mógł być arcykapłanem, który w oczach część społeczeństwa nie został usunięty z urzędu, lecz przestał pełnić swój urząd zgodnie z pogańskim zwyczajem. Ostatecznie istnieje możliwość dostrzeżenia w tym fakcie akt zrównania Świątyni Jerozolimskiej z innymi świątyniami królestwa Seleucydów.

Należy zauważyć, że w tym trudnym czasie sporu o dziedzictwo urzędu arcykapłańskiego Oniasz III zdaje się przebywać w samej Antiochii z misją ratowania miasta targanego wewnętrznym konfliktem. Nieznane są przyczyny skuteczności inicjatywy Jazona poza samym argumentem finansowym, a może raczej nie wiadomo nic o innych przyczynach odsunięcia Oniasza III. Być może w tle znajdowało się również proegipskie stanowisko dynastii arcykapłanów, a więc jakiś rodzaj samodzielnej polityki uprawianej przez Sadokitów, utrzymujących dobre relacje z Ptolemeuszami, mimo utraty przez nich Palestyny<sup>9</sup>.

Jakiegokolwiek byłyby przyczyny i konteksty prawno-zwyczajowe uzyskania arcykapłaństwa przez Jazona, Druga Księga Machabejska kwalifikuje ten awans jako kradzież lub skutek korupcji (2 Mch 4,7: *hypenotheusen tēn*

<sup>7</sup> Flavius, *Ant.*, 12, 158.

<sup>8</sup> Antyczna Grecja uznawała wolność władców w stanowieniu kultów i kapłanów. Jazon zdaje się wpisywać w ten nurt kupując urząd świątynny od nowego władcy z okazji jego wstąpienia na tron. Druga Księga Machabejska nie widzi w tym winy władcy, lecz nowego arcykapłana.

<sup>9</sup> Zob. np. Flavius, *Bell.*, 1, 32; Goldstein, *II Macchabees*, 226-227; Łaskowski, *Druga Księga Machabejska*, 279.

*archierōsynēn*)<sup>10</sup>. Księga oferuje zatem nie tyle opis faktu historycznego, co jego interpretację. Ta z kolei ma charakter proleptyczny, gdyż okazuje się, że już inkryminowane sięgnięcie po władzę arcykapłańską zapowiada fatalne w skutkach rządy.

Reformy hellenistyczne Jazona doczekały się dobrych opracowań<sup>11</sup>. Można więc zwrócić uwagę na najistotniejsze formuły obecne w samym tekście. Jazon miał zlikwidować dotychczasowe humanitarne przywileje królewskie (2 Mch 4,11: *filanthrōpa basilika*), poddać Żydów, a szczególnie młodzież, bałwochwalstwu Greków (2 Mch 4,12)<sup>12</sup>, spowodować upadek pobożności kapłanów (2 Mch 4,14), a ponadto sam nie wahał się wysłać funduszy na ofiarę dla Heraklesa. To przeznaczenie pieniędzy nie stanowiło dla arcykapłana problemu, lecz przewożący je Antiocheńczycy z Jerozolimy (czyli zhellenizowani Żydzi) uznali taki cel za niedopuszczalny; pieniądze przekazano na budowę okrętów (2 Mch 4,18-20).

Reformy hellenistyczne Jazona miały również szerszy kontekst niż samo zagrożenie bałwochwalstwem, co księga ujmuje w wyrażeniu „wprowadzać zwyczaje przeciwne Prawu” (2 Mch 4,10: *tas men nomimous katalyōn politeias paranomous ethismous ekainizen*). Natomiast w tle znajduje się bałwochwalcza idea odstąpienia od ojczystych zwyczajów (2 Mch 4,10.11.13.15)<sup>13</sup>. Autor księgi dokonuje również oceny postępowania Jazona. Czyni to w kilku sugestywnych passusach. Uznaje go za nie-arcykapłana, działającego pod wpływem niezwyklej bezbożności (2 Mch 4,13: *dia ten tou*

<sup>10</sup> Gryglewicz (*Księgi Machabejskie*, 285) zauważa, że ten sam czasownik stosowano w opisach wręczania wynagrodzenia prostytutkom.

<sup>11</sup> Zob. np. Baran, „Arcykapłan Jazon”.

<sup>12</sup> Goldstein, *II Maccabees*, 229.

<sup>13</sup> Należy pamiętać, że Grecy uznawali swą kulturę za wybitną, więc odejście od niej uchodziło za niegodne. Jeśli więc przedstawia się judaizm jako jeden z uprawnionych nurtów w greckojęzycznym świecie, wówczas porzucenie go rzuca cień na winowajcę jako na osobę, która pogardziła własną, wybitną tradycją, by sięgnąć po inną, z pozoru równie wybitną.

*asebous kai ouk archiereōs Iasōnos hyperballousan anagneian*) i nieczystego (2 Mch 4,19: *Iasōn ho miaros*), a więc niezdarnego do służby w świątyni.

Jazon utracił władzę wskutek przekupstwa ze strony swego brata Menelaosa<sup>14</sup>, względnie brata Szymona, od którego sporu z Oniaszem III zaczęły się wszelkie kłopoty Judei (2 Mch 4,23). Co do relacji Jazon – Menelaos przekazy nie są zgodne, zaś ich ujednoczenie zdaje się niemożliwe. Jednakże to utrata władzy przez Jazona jest pierwszym elementem analizowanego zagadnienia. Dokonała się bowiem w tym samym schemacie przekupstwa i podstępu, w wyniku których Jazon, podobnie jak w przypadku Oniasza III, musiał szukać schronienia na obczyźnie. Układ wydarzeń dotyczących zmiany arcykapłana jest więc paralelny.

Jazon powraca na scenę raz jeszcze w kontekście wojny domowej o Jerozolimę. Wskutek fałszywej wieści o śmierci Epifanesa Jazon napadł na stolicę i dopuścił się rzezi jej mieszkańców. Autor podkreśla z emfazą, że ofiary były obywatelami, krewnymi i rodakami Jazona (2 Mch 5,6: *hoi politai, hoi syngeneis, homoethneis*). Trzykrotne użycie podobnych znaczeniowo terminów czyni z Jazona postać odrażającą. W wyniku tych czynów stał się uciekinierem, wznienawidzonym przez wszystkich, wstrętnym odstępcą od praw, ohydny katem ojczyzny i obywateli (2 Mch 5,8: *feugōn, diōkomenos hypo pantōn stygoumenos hōs tōn nomōn apostatēs kai bdelyssomenos hōs patridos kai politōn dēmios*). Przez nagromadzenie negatywnych epitetów autor Drugiej Księgi Machabejskiej wpływa na emocje czytelnika (język ewokatywny). Jednocześnie powyższe wyliczenia wprowadzają czytelnika w badany temat. Hagiograf podkreśla, że sprawowanie władzy przez Jazona doprowadziło do emigracji wielu Żydów (2 Mch 5,9). Nie wiadomo, o jaki fakt chodzi. Być może jest to przeniesienie wydarzeń mających miejsce za panowania Menelaosa, gdy wielu Żydów udawa-

<sup>14</sup> Zob. Flavius Iosephus, *Ant.*, 12, 5.

ło się na pustynię, by tam móc świętować szabat i zachowywać zasady koszerności (2 Mch 6,9-11), na okres rządów Jazona. Trudno bowiem uznać, że mieszkańcy stolicy mogli się masowo ewakuować podczas niespodziewanego napadu na Jerozolimę. Wiemy jednak, że zdecydowana część jerozolimskich Żydów nie wykazywała większej gorliwości religijnej, w przeciwieństwie do mieszkańców prowincji (2 Mch 4,39). Możliwe więc, że niektórzy z nich, nie chcąc uczestniczyć w reformach Jazona, opuścili stolicę już w początkach jego władzy. Jakkolwiek by było, dla hagiografa fakt zmuszenia rodaków do emigracji nie ulega wątpliwości. Jest to również grzech, który odbił się na samym Jazonie. Po próbie odzyskania władzy był on zmuszony do ucieczki: przez Arabię i Egipt dotarł aż do Lacedemonii, gdzie osiadł ze względu na legendarne pokrewieństwo z Żydami i Lacedemończykami<sup>15</sup>.

Hagiograf ocenia tę ucieczkę w sugestywnych terminach, wskazuje, że sam Jazon był zhańbiony (2 Mch 5,7: *aischynēn labōn*). Już jego odsunięcie się do Ammonitów zostało nazwane końcem (2 Mch 5,8: *peras*). Autor widzi ten ostatni okres życia Jazona jako wydłużoną w czasie śmierć. Składała się ona z oskarżenia przez Aretasem i wspomnianej wyżej drogi aż do Sparty. W ten sposób jego tułaczka była karą za zmuszenie do tułaczki rodaków. Drugim elementem kary Jazona jest jego fizyczna śmierć na obczyźnie i brak odpowiednich ceremonii pogrzebowych. Miało to być skutkiem tego, że wielu ludzi pozostawił on bez pogrzebu (2 Mch 5,10: *ho plēthos atafōn*<sup>16</sup>). Wydaje się jednak, że nie

<sup>15</sup> Istniała bowiem legenda ukazująca pokrewieństwo Żydów ze Spartanami. Według Józefa Flawiusza (*Ant.*, 1, 240-241) potomkowie Abrahama i Ketury byli spowinowaceni z Heraklesem, gdyż jedna z ich wnuczek została żoną herosa.

<sup>16</sup> Należy zauważyć, że w tekście oryginalnym rodzajnik jest męski, a zastosowano go do rzeczownika rodzaju nijakiego ze względu na sens tegoż. Brak rodzajnika przy przydawce podkreśla jej nieokresowość. Autor więc nie sugeruje konkretnego wydarzenia, które można by zestawić



chodzi tu o zwyczaj pozostawiania trupa w sytuacji podobnej do opisanej przez Sofoklesa w *Antygonie*. Jest to raczej ślad walk o Jerozolimę. W ich ogniu nie było miejsca na zwyczajowe ceremonie, zaś liczba poległych uniemożliwiła odprawienie należnego im rytuału. Ta błyskawiczna wojna wymogła szybkie pochówki z racji higienicznych. Z tego zapewne powodu tekst zawiera zestawienie braku pogrzebów ofiar Jazona z brakiem podczas pogrzebu byłego arcykapłana żałoby i odpowiednich ceremonii<sup>17</sup>. Brak miejsca w ojczystym grobie oraz tradycyjnych obrzędów żałobnych upodabnia Jazona do króla Jorama (por. 2 Krn 21,19-20), negatywnie ocenianego przez kronikarza władcy Judy<sup>18</sup>.

Wędrówka wygnanego Jazona nie jest dziełem przypadku, lecz karą zakończoną spektakularnym objawieniem się ostatecznego skutku popełnianego zła. Działająca niedostrzegalnie sprawiedliwość Boża musi się bowiem wypełnić.

## 2. HELLENIŚCI JAKO NARZĘDZIE KARY

Decyzje o wprowadzeniu instytucji i tradycji hellenistycznych podjęte przez Jazona zostały poddane szerokiej krytyce. Autor Drugiej Księgi Machabejskiej dokonuje tego przede wszystkim w odautorskiej refleksji (2 Mch 4,16) o charakterze proleptycznym. Zapowiada w niej późniejsze perypetie Żydów z Grekami, w których należy widzieć tak Seleucydów, jak i ich popleczników, w tym wypadku przede wszystkim Jazona. Epitoma podkreśla bowiem, że pod

z faktem pozostawienia kogoś bez pogrzebu, lecz mówi o jakiejś ogólnej rzeczywistości.

<sup>17</sup> Należy tu pamiętać, że Jorama, Joasza, Achaza oraz Manassesza (2 Krn 21,20; 24,25; 28,27; 33,20) pochowano zgodnie z ceremoniałem (a przynajmniej nic nie wspomniano o jego braku), ale nie w grobach królewskich. Jazon był pochowany nie tylko poza krajem, lecz również w sposób odmienny od tradycyjnej żałoby.

<sup>18</sup> Tronina, *Druga Księga Kronik*, 252-260.

wpływem tego arcykapłana młodzież, inni Żydzi, a także sami kapłani odstąpili od zasad przymierza. Sam zaś Jazon w walce o władzę stał się katem swoich rodaków.

Na etapie opowiadanej historii nie ma jeszcze śladu konfliktu między Antiochią a Jerozolimą, a także między frakcjami wśród samych Żydów. Autor, jako świadek późniejszej historii, posługując się czasem przeszłym, stwierdza jednak: „Z przyczyny tego spadła na nich trudna okoliczność, bo wykazywali gorliwość w [naśladowaniu] sposobu życia i we wszystkim chcieli się upodobnić do tych, których jako wrogów i oprawców mieli” (2 Mch 4,16). Werset ten jest nieco ironiczny, ukazuje bowiem, że upodobnienie się do Greków<sup>19</sup> nie niweluje fundamentalnych różnic między społecznościami. Co więcej, w bieżącej narracji księgi Grecy i Jazon są już nieprzyjaciółmi Żydów, ci zaś w swojej fascynacji kulturą grecką są na tyle ślepi, że nie dostrzegają tego. Zostają zatem ukarani przez tych, w których byli wpatrzeni. Wydaje się, że w zapowiadanej karze trzeba widzieć zagrożenie eksterminacją, na co wskazuje termin *polemios*, tłumaczony tu jako „wróg”.

Jak wspomniano, mieszkańcy stolicy nie pałali wielką gorliwością religijną. Druga Księga Machabejska podaje w tym zakresie kilka danych. Po pierwsze za panowania Menelaosa zareagowali na ograbienie skarbcza świątynnego dopiero wtedy, gdy wiadomość o tym wydostała się za mury miejskie i wywołała bunt (najprawdopodobniej okolicznej) ludności (2 Mch 4,39). Po drugie nie wykazywali się zbyt gorliwością w świętowaniu szabatu. Hagiograf opowiada epizod, kiedy to Żydzi, zamiast świętować, wyszli z Jerozolimy oglądać paradę wojsk Seleucydów i przyplęcili to życiem

<sup>19</sup> Dochodziło nawet do operacji plastycznych likwidujących obrzezanie (tak zwany *epispasmos*), co prowadziło do zrównania się z poganami pozostającymi poza przymierzem; por. Flavius Iosephus, *Ant.*, 12, 241. Równie kontrowersyjne i związane z pogaństwem było eksponowanie nagości; por. Jub 3,31. Hall, „*Epispasm*”, 52-57; Nawrot, *Pierwsza Księga Machabejska*, 313-314.

(2 Mch 5,25-26). Tymczasem w świętym dniu nie powinno się opuszczać miejsca zamieszkania (Wj 16,29), a za złamanie spoczynku groziła kara śmierci (Wj 31,14). Z tekstu wyłania się więc sugestia, że zbyt swobodne podejście do Bożych przykazań spowodowało na jerozolimczyków klęski. Ostatecznie autor może ogólnie stwierdzić, że upadek świątyni spowodowany był gniewem Boga z powodu grzechów mieszkańców miasta<sup>20</sup>.

W świetle powyższych uwag należy zauważyć, że dla hagiografa zło popełniane w Jerozolimie jest tak wielkie, że nie oszczędza nikogo. Nawet rzezie cywilnej ludności mają swoje starotestamentowe, teologiczne uzasadnienie. Jerozolima jest nie tylko ofiarą okrucieństwa Greków, lecz także zdaje się ponosić konsekwencje złamania nakazów Tory.

### 3. GRZECH MENELAOSA I JEGO KONSEKWENCJE

Władza arcykapłańska zdobyta przekupstwem przez Menelaosa dała mu szereg możliwości, które wykorzystał do własnych celów. Autor Drugiej Księgi Machabejskiej w dwóch rozdziałach swojej epitomy (2 Mch 4–5) ocenił jego panowanie bardzo krytycznie. Przede wszystkim zarzucił mu liczne morderstwa rodaków (np. 2 Mch 5,23). Podczas napadu Jazona sam arcykapłan miał uciec (*efygadeusen*) do zamku, co sugeruje jego nieumiejętność dowodzenia obroną miasta, jak i tchórzostwo (2 Mch 5,5). Jest to jednak obraz niespójny z listem króla syryjskiego do Żydów, w którym twierdzi on, że dla uspokojenia sytuacji wśród Żydów posyła właśnie Menelaosa (2 Mch 11,32). Jeśliby więc ten arcykapłan był rzeczywiście winien tak wielu zbrodni, nie byłby w stanie uspokoić wzburzenia rodaków. Wydaje się zatem uzasadnione, że Druga Księga Machabejska wyolbrzymia negatywne aspekty społeczne posługi Menelaosa.

<sup>20</sup> Laskowski, „Troska Boga”, 16-24.

Najważniejsza jest jednak relacja Menelaosa do samej świątyni i kultu. W oczach hagiografa jest to najpoważniejszy problem, na którego pełen obraz składają się obrabowanie skarbcza, tak osobiste, jak i umożliwienie tego innym (2 Mch 4,32.39); wprowadzenie Antiocha IV Epifanesa do świątyni (2 Mch 5,15-16), który bez sprzeciwu arcykapłana okradł skarbiec (2 Mch 5,21); przyzwolenie na ustanowienie w Świątyni Jerozolimskiej przybytku Zeusa Olimpijskiego i zakaz obchodzenia tradycyjnych świąt żydowskich (2 Mch 6,1-6).

Skorzystanie z zasobów świątynnych autor tłumaczy wcześniejszą sytuacją religijną. Daje bowiem wskazówkę, że gdyby nie wielość grzechów Żydów, Bóg ochroniłby swój przybytek jak podczas konfiskaty zarządzonej przez Seleukosa IV Filopatora (2 Mch 3). Aktualna sytuacja jawi się zatem jako skutek grzechów, w które popadł Izrael (2 Mch 5,18)<sup>21</sup>.

Oddanie świątyni bałwochwalczemu kultowi jest rzeczą teologicznie poważniejszą. Na ten aspekt trzeba zwrócić szczególną uwagę w kontekście opisu śmierci Menelaosa. Gdy arcykapłan ten przebywał na dworze młodocianego króla Antiocha V Eupatora, za sprawą Lizjasza został niespodziewanie skazany na śmierć. Wyrok wykonano w Beroi według tamtejszych tradycji: strącono Menelaosa do wieży pełnej popiołu, w którym znalazł śmierć i grób. W popiół strącała jakaś bliżej nieznaną maszyną, może poruszana przez wiele osób<sup>22</sup>. Podobnie więc jak w przypadku kamienowania, trudno określić, kto dokładnie zadał śmierć. Taka egzekucja była przeznaczona dla świętokradców i innych groźnych przestępców (2 Mch 13,5-6). Hagiograf stracenie Menelaosa poddaje analizie teologicznej i widzi w niej echo win arcykapłana, który miał grzeszyć „przeciw ołtarzowi, którego ogień i popiół są święte” (2 Mch 13,7).

<sup>21</sup> Laskowski, „Troska Boga”, 23-24.

<sup>22</sup> Goldstein, *II Maccabees*, 463.

Autor księgi grzechy arcykapłana opisuje w kilku aspektach. Po pierwsze zauważa obecność w świątyni kobiet niegodnych (2 Mch 6,4: *hetairai*) oraz jakiś innych kobiet, z którymi pogański personel świątynny miał wchodzić w relacje seksualne na świętych dziedzińcach, a więc bez skrępowania właściwego ludziom kulturalnym. Ten element wpisuje się nie tyle w narrację ściśle historyczną, co w ujęcie warunkowane tradycyjnym przedstawieniem bałwochwalstwa jako nierządu oraz tradycją sięgającą Herodota, który nie zrozumiał wschodnich kultów, uznał je za zwykłą rozwiązłość. Ten sam sposób deprecjonowania obcej tradycji widoczny jest również tutaj<sup>23</sup>. Po drugie stwierdza, że wnoszono na teren świątynny to, czego się nie godzi (2 Mch 6,4: *ta mē kathēkōna*)<sup>24</sup>. Ołtarz całopalenia zalegały ofiary przez Prawo niedopuszczalne (2 Mch 6,5: *tois apodiastalmenoīs apo tōn nomōn athemitoīs epeplērōto*)<sup>25</sup>. Ponieważ w tradycji greckiej z wielkim upodobaniem składano w ofierze świnie, dlatego najprawdopodobniej chodzi o te zwierzęta (por. 2 Mch 7,1).

Ogień służący do składania ofiar zgodnych z prawem żydowskim był podtrzymywany nieustannie. Hagiograf podkreśla ciągłość kultu sprawowanego przed i po niewoli babilońskiej. Jeśli więc traktować Menelaosa jako kogoś, kto grzeszył przeciwko ogniewi, to właśnie w kontekście braku dbałości o trwałość ognia przechowywanego w przybytku (Kpł 6,5). Możliwe, że jest to również ślad tragedii Nadaba i Abihu, którzy ofiarowali przed Panem inny ogień (*‘ēš rāzā*) niż ten, który był nakazany. Z tego powodu spalili ich ogień, który spadł od Pana (Kpł 10,1-2). Jest to opowiadanie posługujące się tym samym schematem wina – kara.

Popiół składano na miejscu czystym poza obozem (Kpł 6,3-4), co podkreślało wyłączną władzę Boga nad da-

<sup>23</sup> Laskowski, „Porneia a kult”, 367-389.

<sup>24</sup> Goldstein, *II Maccabees*, 275.

<sup>25</sup> Schwartz, *2 Maccabees*, 277.

rami ofiarnymi<sup>26</sup>. W jaki sposób arcykapłan mógł grzeszyć przeciwko popiołowi? Interesująca wzmianka na podobny temat znajduje się w opisie niepokojów społecznych, które wybuchły po rozprzestrzenieniu się wiadomości o świętokradztwach. Tłum chwycił wówczas za broń, za którą uznał kamienie i kije, a także popiół (*spoudos*), i z tym rzucił się do walki o świątynię (2 Mch 4,41). Niepokoje objęły również dziedziczne świątynne, a ściślej okolice skarbcza<sup>27</sup>. Możliwe, że przeniosły się również w miejsce, w którym składowano to, co zostało po całopaleniach. Jeśli więc w owym popiele widzieć pozostałości z tych ofiar, wówczas należy zwrócić uwagę na brak szacunku dla ceremonii ofiarniczych. Fakt, że święty popiół był dostępny dla buntowników, i to w dużej ilości, pośrednio świadczy o bałaganie w samej świątyni. Z tej winy wynika ostatni element egzekucji Menelaosa, czyli pozbawienie go pochówku w ziemi (2 Mch 13,7: *mēde tēs gēs tychonta Menelaon*) i pozostawienie go w popiele.

#### 4. OD ANDRONIKA PO WALKI Z NIKANOREM

Arcykapłani Jazon i Menelaos nie są jedynymi grzesznikami, którzy zostali ukarani zgodnie ze swoimi winami. Autor Drugiej Księgi Machabejskiej podaje kilka mniej znaczących przykładów, ujętych wręcz lakonicznie, będących egzemplifikacją takiego właśnie losu<sup>28</sup>. Dwa opowiadania związane są z intrygami Menelaosa. Pierwsza z nich została zinterpretowana jako kara za zamordowanie Oniasza III. W opinii hagiografa był to człowiek o wielkim autorytecie, szanowany również przez pogan. Podczas nieobecności króla w stolicy został podstępnie namówiony do wyjścia z miejsca azylu

<sup>26</sup> Tronina, *Księga Kapłańska*, 128.

<sup>27</sup> Skarbiec znajdował się najprawdopodobniej na dziedzińcu Izraela, więc był dostępny jedynie dla Żydów; por. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana*, 683.

<sup>28</sup> Ego, „God’s Iustice”, 146.

(świątynia w Dafne pod Antiochią) i zamordowany przez niejakiego Andronika<sup>29</sup>. Po powrocie król ukarał winowajcę zabijając go w miejscu, gdzie został zamordowany Oniasz. Wybór miejsca egzekucji wskazuje na związek zbrodni z karą. Autor podkreśla również, że nie był to zwykły wyrok wydany przez króla, lecz że to „Pan wymierzył mu zasłużoną karę” (2 Mch 4,38). Dla hagiografa jest więc jasne, że śmierć zbrodniarza była objawieniem się działania Boga w decyzji pogańskiego władcy.

W przypadku Lizymacha, brata i współpracownika Menelaosa (2 Mch 4,29) w rabunku świątyni, należna za zbrodnię kara śmierci została wymierzona w sugestywnych okolicznościach. Zamieszki, wywołane wiadomością o rabunku sprzętów świątynnych, miały również kontekst społeczny. Dopuszczano się w stolicy również jakiś bliżej nieokreślonych nadużyć. Powszechny bunt zakończył się zabiciem Lizymacha właśnie w okolicy skarbcza świątynnego, który został przezeń obrabowany (2 Mch 4,41-42). Rozwścieczony tłum dostał w swe ręce (*echeirōsanto*) winowajcę na dziedzińcu Izraela. Wynika z tego, że Lizymach był zhellenizowanym Żydem<sup>30</sup> albo dopuścił się zbezczeszczenia świątyni wchodząc na teren zakazany dla pogan. Podobnie jak ograbienie skarbcza, również to przestępstwo groziło karą śmierci. Tłum wypełnił więc zadanie, które w regularnym systemie prawniczym należało do arcykapłana i elity sądowniczej<sup>31</sup>. Tak jak w przypadku Andronika, egzekucja Lizymacha została wykonana w miejscu przestępstwa.

Ten sam system symbolicznej kary dostrzec można w opowiadaniach o walkach Judy o wyzwolenie Izraela. W czasie pierwszej wojny z Nikanorem dokonano zemsty na tych, którzy byli sprawcami pożaru w świątyni. Tradycje

<sup>29</sup> Była to świątynia Apollona i Artemidy; por. Bieberstein, „Daphne”, 80-81.

<sup>30</sup> Jednakże wielu prawowiernych Żydów nosiło ówczesnie greckie imiona (zob. 2 Mch 12,19).

<sup>31</sup> 2 Mch 4,42 zawiera słownictwo nawiązujące do jurydycznego: *aitia*, *synelaunō*.

nie są tu zgodne. 2 Mch 1,8 mówi o pożarze jednej bramy i jakiś bliżej niesprecyzowanych zabójstwach w świątyni, a 2 Mch 8,33 – o pożarach wielu bram, spowodowanych przez niejakiego Kallistenesa i jego towarzyszy. Ten szczegół skłania do uwzględnienia obecności w tym tekście przesadni: pożar jednej bramy mógł być rozciągnięty na inne w celu podkreślenia grozy tego wydarzenia<sup>32</sup>. Hagiograf uwydatnia jednak inny aspekt wydarzeń. Według niego podpalacze działali z pełną świadomością i premedytacją. Dlatego też podczas świętowania zwycięstwa zostali wytropieni w jakimś domku (2 Mch 8,33: *eis hen oikidion*) i spaleni. Nie była to jednak egzekucja przypadkowa. Autor podaje bowiem ocenę sytuacji, kreśląc zależność między bezbożnością podpalaczy i otrzymaną przez nich zapłatą (2 Mch 8,33: *dyssebeia – misthos*). Podobnie jak w wyżej podanych przykładach, również tutaj wymierzający karę ukazują jej bezpośredni związek ze szczegółowym charakterem przestępstwa.

Omawiane zwycięstwo Judy Machabeusza wiąże się również z ironicznym przedstawieniem Nikanora. Początkową jego pychę hagiograf podkreślał opisując jego zamiar wylapania i sprzedaży Żydów do niewoli. W tym celu miał sprowadzić tysiące handlarzy niewolników (2 Mch 8,34). Również ten aspekt jest przesadzony. Trudno przypuszczać, że oczekiwano aż takiej ilości jeńców. Poza tym cena jeden talent za dziewięćdziesięciu niewolników jest nieprawdopodobna, gdyż daje to niecałe 67 drachm za jedną osobę. W tamtym czasie cena za niewolnika wynosiła 112-300 drachm<sup>33</sup>. Możliwe jest również, że spodziewano się wielu jeńców, a kupców przybyło niewiele, więc obniżono cenę<sup>34</sup>.

Kompozycję tekstu warunkuje jednak nie tyle przybliżenie szczegółów wydarzenia, lecz pragnienie podkreślenia ironii losu. Nikanor bowiem, przegrawszy bitwę, nie tylko

<sup>32</sup> Schwartz, *2 Maccabees*, 345.

<sup>33</sup> Scholl, *Corpus*, 213; często cena była jednak znacznie wyższa; por. Tchirikover, „Palestine”, 75, przyp. 15.

<sup>34</sup> Por. Flavius, *Bell.*, 6, 384.



nie zrobił interesu na niewolnikach, ale sam, przebrany za jednego z nich, uciekał jak zbieg; w takim też stroju miał dotrzeć aż do stolicy (2 Mch 8,35). W ten sposób walka Judy Machabeusza stała się pierwszym elementem kary za arogancję syryjskiego wodza, niezważającego na Boga i Jego wyroki (2 Mch 8,11).

Epitoma kończy się opisem upadku i śmierci Nikanora. Również ten element jest skomponowany w schemacie podobnym do upadku Andronika, Kallistenesa czy Lizymacha. Po okresie zgody z Judą Machabeuszem Nikanor został przymuszony do powtórnego podjęcia walki z Żydami i wprowadzenia na urząd arcykapłański Alkimosa. W tym celu odwiedził również świątynię, w której dopuścił się podwójnego grzechu. Wyciągnąwszy rękę w kierunku Przybytku zagroził zburzeniem świątyni i wystawieniem na tym miejscu sanktuarium Dionizosowi (2 Mch 14,33). Nieco później w polemice z Żydami uznał się władcą szabatu i panem na ziemi w opozycji do Boga jako Pana nieba (2 Mch 15,5). To podwójne zło pomścił Juda we właściwy tamtym czasom sposób, odcinając głowę i rękę Nikanora. Odcięcie ręki autor motywuje wyszczególnionym wyżej grzechem przeciw Przybytkowi (2 Mch 15,32). Język jako narzędzie bluźnierstwa Juda kazał wyciąć i rzucić na pożarcie ptakom (2 Mch 15,33). Głowę zaś i niektóre części ciała Nikanora zawieszono na przeciw świątyni jako pamiątkę głupoty tego wodza, czyli jego grzechów wobec świątyni. O jakie części ciała chodzi? Księga dosłownie mówi o „ramieniu głupoty” (*epicheiron tēs anoias*), co można rozumieć jako zapłatę za brak rozumu przez analogię do pieniędzy trzymanyh w ręku; znaczenie to potwierdza Polibiusz<sup>35</sup>. Możliwe również, że była to ręka zabitego wraz z uzbrojeniem<sup>36</sup> lub górna część tułowia po odrąbaniu od niego głowy i ręki<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Polybius, *Historiae*, 4, 63, 1; Goldstein, *II Maccabees*, 502; Schwartz, *2 Maccabees*, 509-510.

<sup>36</sup> Schwartz, *2 Maccabees*, 510.

<sup>37</sup> Habicht, *2. Makkabäerbuch*, 279, przyp. 33a.

Wskazane wyżej opisy przypadków odpłaty, wpisujące się w ówczesną praktykę, posłużyły hagiografowi do uwydatnienia sposobu karania grzeszników. W narracji historycznej stają się nie tyle relacją, co argumentem za tym, że popełniane zło nie pozostanie bez kary. Dosięga ona winowajców i objawia się w sposobie ich śmierci i losie zwłok. Niekiedy dzieje się to jako skutek decyzji władzy świadomej przewin jednostki i ukazującej w ten sposób zależność kary od winy. Innym znów razem jest to niejako zbieg okoliczności, w którym hagiograf dostrzega działanie Opatrzności Bożej. W każdym z tych przypadków kara jest znakiem, że popełniany grzech obraca się przeciwko grzesznikowi zgodnie z charakterem jego winy.

## 5. LOS EPIFANESA JAKO BUNTOWNIKA WOBEC BOGA

Zaprezentowane wyżej ujęcie wpisuje się w warstwę historycznych opisów epitomy, opartych na tradycjach kronikarskich i dziele Jazona z Cyreny. Sekcja o męczennikach zawiera poszerzenie analizowanego tematu, a nawet zgoła odmienne jego ujęcie. Jak wskazują badania, pochodzi ona ze źródeł semickich o specyficznym charakterze<sup>38</sup>, które zwracają się ku eschatologii w ścisłym tego słowa rozumieniu. Przekonanie o tym pada po raz pierwszy w argumentacji starego Eleazara. Wolał on dostać się w ręce hellenistów, ponieważ ani żywy, ani umarły z rąk Boga nie ucieknie (2 Mch 6,26). Wyrażenie to oznacza uznanie powszechnej władzy Boga, tak nad żywymi, jak i nad umarłymi. Suponuje ona jednak rodzaj pośmiertnej odpłaty. Podobną treść zawiera przestroga skierowana do Epifanesa przez czwartego z braci męczenników: „dla ciebie bowiem nie ma wskrzeszenia do życia” (2 Mch 7,14).

<sup>38</sup> Laskowski, *Druga Księga Machabejska*, 84-93.

Życie i śmierć tego króla doczekały się szeregu opracowań, w tym w języku polskim<sup>39</sup>. Można więc skoncentrować się jedynie na aspektach bezpośrednio związanych z badanym tu zagadnieniem. W dyskusji króla z męczennikami machabejskimi padają jasne odniesienia do sądu opartego na uczynkach ludzkich. Wina króla została określona dość stereotypowo. Jest on bezbożny, nikczemny i łudzi się zwodniczymi nadziejami (2 Mch 7,34: *anosios, miarôtatos*). Nieco dalej pada ogólna diagnoza – król grzeszy pychą (2 Mch 7,36: *hyperēfania*), może uważając się za nieśmiertelnego<sup>40</sup>. Konkretnym wyrazem tych cech jest podnoszenie ręki na rodzinę wierną Prawu (2 Mch 7,34), które zabraniało jej spożywania wieprzowiny (2 Mch 7,1)<sup>41</sup>.

Osobiste negatywne cechy króla są warunkowane nadzieją. Jej niejasność (*adēlos*) nosi w sobie odcień braku uzasadnienia<sup>42</sup>. Tekst rzuca zatem na Epifanesa cień podejrzania o brak rozsądku, czy to ze względu na wystąpienie przeciwko Bogu, czy też ufność w greckie kultury (zwłaszcza Zeusa), same w sobie będące pustką. Wobec takiego króla męczennicy jawią się jako prawdziwi mędrzy. Autor nie zawaha się nazwać ich sługami Niebios. Termin ten to określenie samego Boga (por. np. 2 Mch 3,15; 7,11). Wystąpienie przeciwko nim jawi się więc jako wojowanie z Bogiem, co jeden z męczenników wprost uświadamia królowi (2 Mch 7,19: *theomachein*)<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Np. Lorek, „Od ludzkiej przypadłości”, 23-28; Baran, *Życie i śmierć Antiocha*, 155-209.

<sup>40</sup> Baran, *Życie i śmierć Antiocha*, 132-135.

<sup>41</sup> Kontekst wskazuje, że spożycie jej uznano by nie tylko za przestępstwo wobec konkretnego zapisu Prawa (koszerność, zob. Schwartz, 2 *Maccabees*, 300-301), ale również za znak apostazji. Możliwe, że jak w przypadku Eleazara, wieprzowina ta pochodziła z ofiar składanych bożkom (zob. Doran, 2 *Maccabees*, 155).

<sup>42</sup> Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, 26.

<sup>43</sup> Dla czytelnika greckojęzycznego jest to jasna wskazówka, że tekst stosuje legendy o karze dla walczących z bóstwem. Jej elementy pojawiają się w opisie choroby i śmierci króla (2 Mch 9), o czym niżej.

Podobnie jak Eleazar, również młodzi męczennicy uświadamiają królowi, że od sądu Boga nie da się uciec (2 Mch 7,31.35). Ma on kilka etapów. Zaczyna się już podczas życia ziemskiego, dotykając winowajcę cierpieniami (2 Mch 7,17: *basaniei*). Autor wspomina, że również potomstwo Epifanesa będzie tak męczzone. Pojawia się tu egzemplifikacja starego biblijnego przekonania, że Bóg za winy ojców karze także ich dzieci (np. Wj 20,6; Pwt 5,9). Dzieckiem Epifanesa był Antioch V Eupator. Jako niepełnoletni król został zabity w około dwa lata po objęciu władzy po śmierci ojca. Wuj Eupatora, Demetriusz I Soter, przejął tron w wyniku zamachu stanu. W przywołanej wzmiance należy zatem widzieć nie tylko elementy teologii starotestamentowej, ale również *vaticinium ex eventu*. Tekst powstał bowiem już po tragicznej śmierci młodego króla Eupatora i jest również echem tych tragicznych wydarzeń.

Celem tych kar jest zmuszenie króla Antiocha IV Epifanesa do wyznania, że Bóg Izraela jest jedynym Bogiem (2 Mch 7,37), a ma ono nastąpić jeszcze przed śmiercią. Według epitomy stało się tak, gdy na króla spadła śmiertelna choroba (2 Mch 9,12-17). To ona właśnie jest pierwszym widzialnym elementem boskiego sądu, który – choć o nieznanym początku – teraz właśnie okazuje swój pierwszy skutek (2 Mch 9,4). Opis choroby króla wykorzystuje jeden z aspektów legend o *theomachoi*, czyli buntownikach przeciw bóstwu. Jest to tradycja właściwa tak Biblii, jak i tradycji greckiej i rzymskiej<sup>44</sup>. Rozumie ona niektóre przypadki chorób jako karę zesłaną przez Boga; medyczny aspekt dolegliwości nie odgrywa tu żadnej roli<sup>45</sup>. W przypadku Epifanesa opis strawienia przez robaki i procesu rozkładu za życia (2 Mch 9,9) zdradza najbliższe pokrewieństwo ze wspomnianymi legendami<sup>46</sup>. Ostatecznie chodzi więc o objawie-

<sup>44</sup> Laskowski, *Druga Księga Machabejska*, 458-461.

<sup>45</sup> Harnack, *Medizinisches*, 59.

<sup>46</sup> Nestle, „Legenden”, 246-269.

nie się kary Bożej przez widoczne dla wszystkich objawy chorobowe, będące z kolei ukazaniem się wewnętrznego zła.

Oprócz kary doczesnej autor przewiduje również karę, która dotknie króla w czasie zmartwychwstania. Czas ten dla męczenników będzie odnowieniem ich zniszczonych ciał. Każda z odciętych z rozkazu króla części ciała zostanie im przywrócona. Nadzieję na to wyrażają oni wobec króla wprost (2 Mch 7,9.11.14). Tak rozumiane ich zmartwychwstanie będzie „wskrzeszeniem do życia” (2 Mch 7,9: *eis aiōnion anabiōsin zōēs*). Odnośnie zaś do losu króla hagiograf wkłada w usta jednego z rozczłonkowywanych młodzieńców słowa: „dla ciebie bowiem nie ma wskrzeszenia do życia” (2 Mch 7,14: *soi men gar anastasis eis zōēn ouk estai*). Autor rozumie dzień zmartwychwstania i powrót ciała do życia na podobieństwo stworzenia (lub też narodzin). Mamy więc do czynienia z sugestią opartą o teologię stworzenia<sup>47</sup>. Młodzi męczennicy nie wahają się utracić na torturach części swego ciała, gdyż ufają, że Bóg w zmartwychwstaniu im je przywróci (2 Mch 7,11). Choć zatem – poza pełną restytucją ciała i możliwością ponownego rozpoznania się rodziny – brak dalszych uszczegółowień ostatecznego stanu zmartwychwstałego, autor opisuje pełne odnowienie całego człowieka dzięki wierności Prawu i pomimo destrukcji ciała.

W tym kontekście kara przeznaczona dla Epifanesa staje się przeciwieństwem błogosławionego stanu męczenników. Jeden ze szczegółów opowiadania o jego śmierci jest istotny w tym kontekście. Hagiograf pisze, że podczas choroby „ciało jego za życia w boleściach i mękach odpadało kawałkami” (2 Mch 9,9). Spotyka go więc z ręki Boga ten sam los, jaki zgotował męczennikom. O ile jednak oni zachowują nadzieję pełnego odnowienia i zbawienia także ciała, król nie może liczyć na ten przywilej. Dotyka go więc to samo cier-

<sup>47</sup> Szeroko na ten temat Lemański, „Źródła i podstawy”, 185-203; Nawrot, „Czy w 2 Mch jest mowa o zmartwychwstaniu?”, 79-95; Tułodziecki, „Zmartwychwstanie”, 85-98.

pienie, jakie zgotował Żydom. Tym razem jednak rozciąga się ono w czasie, a pożałowania godny stan króla wydaje się być niezmienny także w kontekście eschatologicznym. Wyobrażanie sobie tego stanu w sposób naturalistyczny jest spłyceciem przesłania biblijnego. Niemniej nie można zaprzeczyć, że hagiografowie widzą prawdziwe życie jedynie w stanie człowieka jako istoty będącej duchem i ciałem (Rdz 6,3); jest ono możliwe jedynie w stanie zbawienia<sup>48</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Przywołane wyżej teksty biblijne potwierdzają, że na progu Nowego Testamentu uznawano wewnętrzny związek winy i kary także w aspekcie szczegółowego ich charakteru pozaprawnego. Przekonanie to jest zaznaczone już w Pięcioksięgu, widoczne u kronikarza, w tradycjach dydaktycznych Izraela, a rozwinięte w Drugiej Księdze Machabejskiej. Ujmuje ona tę treść na kilku płaszczyznach. Autor obserwując losy grzeszników zauważa, że ich śmierci towarzyszą okoliczności wskazujące na to, że ostatecznym działającym jest sam Bóg. Widzi w nich również echo popełnianego zła, co z emfazą zaznacza opisując śmierć wielkich grzeszników, względnie sugeruje opowiadając o postaciach drugorzędnych. Jego zainteresowania koncentrują się głównie na ambicji ziemskiej. Wpisują się one w historyczny charakter księgi i jej wymiar katechetyczny. Prezentuje w ten sposób własną teologię historii, preferując teologię narracyjną i sugestywnie wpływając na opinię czytelnika.

<sup>48</sup> Jako paralelę trzeba wskazać test zaczerpnięty z powstałej w tamtym czasie Księgi Daniela. Wyróżnia ona powstanie do życia wiecznego i powstanie ku hańbie i wiecznej odrazie (Dn 12,2). Trudno wyobrazić sobie, by Antioch Epifanes zmartwychwstał w ciele pokaleczonym przez robaki. Należy jednak uznać, że kompletność człowieka w zmartwychwstaniu jest znakiem jego zbawienia. Ten element łączy Dn 12 i 2 Mch. Parchem, *Księga Daniela*, 671-678.

Zauważyć należy, że w przypadku Jazona i Menelaosa, a także Andronika, autor wygłasza swe przesłanie wprost, podając teologiczną interpretację *expressis verbis*. Dzieje się tak również w przypadku krytyki hellenistów spośród Żydów. Hagiograf zna jednak tradycję nakazującą związać kontekst egzekucji przestępcy z jego winą i stosuje ją we wzmiankach o Lizymachu i Kallistenesie. Poprzedzając te opowiadania uwagą, że wyrok wydany na Andronika przez pogańskiego króla jest w rzeczywistości wyrokiem Boga, sugeruje, że również w tych wypadkach śmierć przestępców w takich właśnie miejscach opiera się na wyrokach Opatrzności, posługującej się ówczesnymi zwyczajami. Tę samą treść widać w opowiadaniu o Nikanorze ukaranym pośmiertnie według swoich win.

Zaobserwowany wyżej schemat autor stosuje w opisie losu Epifanesa, zarówno końca jego życia, jak i spodziewanej kary wiecznej. Oczekując zmartwychwstania jako ostatniego akordu dziejów, odmawia królowi udziału w prawdziwym życiu. Można tu zauważyć wpisanie analizowanego elementu w nurt legend o *theomachoi*. Autor poszerza jednak perspektywę swej księgi i kieruje wzrok czytelnika ku eschatologii, zaznaczając związek winy i kary również w kontekście zmartwychwstania umarłych. Dzięki temu dostrzegamy, że zaznaczona na wstępie myśl Księgi Mądrości, kontynuowana w tradycji Kościoła m.in. przez św. Faustynę, ma swoje głębokie biblijne korzenie.

## BIBLIOGRAFIA

- Abramowiczówna, Z. (red.), *Słownik grecko-polski* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958) I.
- Baran, G.M., „Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich”, *Biblical Annals* 3 (2013) 261-284.

- Baran, G.M., „Karcenie narodu żydowskiego jako wymiar Bożej *paideia* według Drugiej Księgi Machabejskiej”, *Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne* 49/2 (2016) 408-429.
- Baran, G.M., *Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych. Historia i teologia* (Tarnów: Biblos 2015).
- Bickerman, E.J., *Institutions des Séleucides* (Paris: Geuthner 1938).
- Bieberstein, K., „Daphne”, *Brill's New Pauly. Encyclopaedia of the Ancient World. IV. Antiquity* (red. H. Cancik *et al.*) (Leiden – Boston, MA: Brill 2004) 80-81.
- Doran, R., *2 Maccabees: A Critical Commentary* (Hermeneia; Augsburg: Fortress Publishers 2012).
- Ego, B., „God's justice – The “Measure for Measure” Principle in 2 Maccabees”, *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology* (red. G. Xeravits – J. Zsengellér) (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 118, Leiden – Boston: Brill 2007), 141-154.
- Flavius Iosephus, *Opera* (BibleWorks9).
- Goldstein, J.A., *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 41A; Garden City, NY: Doubleday 1983).
- Gryglewicz, F., *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu 6/4; Poznań: Pallottinum 1961).
- Habicht, C., *2. Makkabäerbuch* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1/3; Gütersloh: Mohn 1979).
- Hall, R.G., „*Epispasm. Circumcision in Reverse*”, *Bible Revue* 8/4 (1992) 52-57.
- Hanhart, R. (red.), *Maccabaeorum liber II, copii usus quas reliquit Werner Kappler* (Septuaginta 9, 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976).
- von Harnack, A., *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte* (Texte und Untersuchungen 8; Leipzig: Hinrichs 1892).



- Laskowski, Ł., *Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 14/3, Częstochowa: Święty Paweł 2018).
- Laskowski, Ł., „Porneia a kult w Liście Jeremiasza (Ba 6) i Drugiej Księdze Machabejskiej”, *Gloriam praecedat humilitas* (red. M. Szmajdziński) (Częstochowa: Regina Poloniae 2015) 367-389.
- Laskowski, Ł., „Troska Boga o świątynię a stan duchowy wspólnoty według Drugiej Księgi Machabejskiej”, *Veritati et Caritati* 9 (2017) 11-33.
- Laskowski, Ł., „Wychowawcze działanie Boga wobec Narodu Wybranego jako znak miłosierdzia według Drugiej Księgi Machabejskiej”, *Bądźcie świadkami miłosierdzia* (red. R. Ceglarek – A. Kuliberda) (Częstochowa: Regina Poloniae 2017) 33-50.
- Lemański, J., „Źródła i podstawy idei zmartwychwstania w Drugiej Księdze Machabejskiej (2 Mch 7)”, *Studia Koszalińsko-Kotobrzeskie* 8 (2003) 185-203.
- Lorek, P., „Od ludzkiej przypadłości po boską karę. Śmierć i życie pozagrobowe Antiocha IV Epifanesa w wybranych pismach starożytnych”, *Theologica Wratislaviensia* 3 (2008) 23-29.
- Mędała, S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 1–12* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament 4/1, Częstochowa; Święty Paweł 2010).
- Nawrot, J., „Czy w 2 Mch jest mowa o zmartwychwstaniu?”, *Zmartwychwstał prawdziwie* (red. A. Paciorek – A. Trojina – P. Łabuda) (Scripturae Lumen 2; Tarnów: Biblos 2010) 79-95.
- Nawrot, J., *Pierwsza Księga Machabejska. Rozdziały 1,1–6,16* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 14/1; Częstochowa: Święty Paweł 2016).
- Nestle, W., „Legenden vom Tode der Gottesverächter”, *Archiv für Religionswissenschaft* 33 (1936) 246-269.

- Parchem, M., *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 26; Częstochowa: Święty Paweł 2008).
- Polybius, The Histories* (tł. i red. W.R. Paton) (Loeb Classical Library; Cambridge, MA: Harvard University Press – London: Heinemann 1960) I-VI.
- Scholl, R., *Corpus der ptolemäischen Sklaventexte* (Forschungen zur Antiken Sklaverei 1; Stuttgart: Frans Steiner Verlag 1990).
- Schwartz, R.D., *2 Maccabees* (Commentaries on Early Jewish Literature; Berlin – New York: Gruyter 2008).
- Tcherikover, V.A., „Palestine Under the Ptolemies. A Contribution to the Study of the Zenon Papyri”, *Mizraim* 4-5 (1937) 9-90.
- Tronina, A., *Druga Księga Kronik. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 10/2; Częstochowa: Święty Paweł 2016).
- Tronina, A., *Księga Kapłańska. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 3; Częstochowa: Święty Paweł 2006).
- Tułodziecki, T., „Zmartwychwstanie męczenników według 2 Mch 7”, *Verbum Vitae* 15 (2009) 85-98.

Ks. ŁUKASZ LASKOWSKI, prezbiter Archidiecezji Częstochowskiej, studiował bibliistykę i filologię klasyczną w Polsce, Izraelu i we Włoszech, absolwent KUL i rzymskiego Biblicum, doktor teologii (biblistyka) i nauk humanistycznych (literaturoznawstwo). Tłumacz dzieł starożytnych, autor m.in. komentarza do Drugiej Księgi Machabejskiej. Wykłada w seminarium oraz w częstochowskiej sekcji licencjackiej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.