

KRZYSZTOF SIWEK, WARSZAWA

**„TEN, KTO PATrzyŁ NA TWARZ ARCYKAPŁANA,
MIAŁ PRZESZYTY UMYSŁ”. ŻYDZI WOBEC
NIEBEZPIECZEŃSTWA PROFANACJI ŚWIĄTYNI
(2MCH 3,14-22)**

Perykopa, która stanowi przedmiot niniejszego studium, wpisuje się w sekwencję wydarzeń (3,1 – 4,6) opowiadających o panowaniu króla Seleukosa IV (187-175 przed Chr.). Król, zmuszony do płacenia kontrybucji Rzymowi, podejmuje decyzję o zabranii skarbów ze świątyni w Jerozolimie; w tym celu posyła Heliodora (3,7-13). Autor Drugiej Księgi Machabejskiej wprowadza czytelnika w ten klimat, wskazując na ogromną determinację poszczególnych grup społecznych w obronie świątyni (3,14-22).

Celem tego opracowania jest wydobycie elementów zachowania poszczególnych grup społecznych wobec niebezpieczeństwa profanacji świątyni w kontekście trzech wartości: ideowej, kontekstualnej i semantycznej. W tym celu najpierw dokonamy dokładnego przekładu tekstu i zwrócimy uwagę na jego przekaz. Następnie narysujemy kontekst historyczno-społeczny perykopy. Jest on, jak się wydaje, niezbędny, by zrozumieć przesłanie samego tekstu. Kolejnym krokiem będzie zbadanie wartości literackich tekstu jako całości oraz wskazanie na jego wewnętrzną dynamikę. Cały ten proces przygotowawczy pozwoli nam w końcu na przeanalizowanie samego tekstu, dzieląc go i wydobywając poszczególne mikrojednostki.

Tekst 2Mch 3,14-22

- 3,14 ταξάμενος δὲ ἡμέραν εἰσήει τὴν περὶ τούτων ἐπίσκεψιν οἰκονομῆσων· ἦν δὲ οὐ μικρὰ καθ' ὅλην τὴν πόλιν ἀγωνία. W wyznaczonym więc przez siebie dniu wszedł [Heliodor] aby dokonać inspekcji tych rzeczy. W całym mieście nastąpiło niemałe poruszenie
- 3,15 οἱ δὲ ἱερεῖς πρὸ τοῦ θυσιαστηρίου ἐν ταῖς ἱερατικαῖς στολαῖς ῥίψαντες ἑαυτοὺς ἐπεκαλοῦντο εἰς οὐρανὸν τὸν περὶ παρακαταθήκης νομοθετήσαντα τοῖς παρακαταθεμένοις ταῦτα σῶα διαφυλάξαι Kapłani w kapłańskich szatach, padając przed ołtarzem, wołali do nieba, które ustanowiło prawa o depozytach, aby zachować je bezpiecznie dla tych, którzy je zdeponowali.
- 3,16 ἦν δὲ ὀρθῶντα τὴν τοῦ ἀρχιερέως ἰδέαν τιτρώσκεισθαι τὴν διάνοιαν· ἢ γὰρ ὄψις καὶ τὸ τῆς χροᾶς παρηλλαγμένον ἐνέφαινε τὴν κατὰ ψυχὴν ἀγωνίαν· Ten, kto patrzył na twarz arcykapłana, miał przeszyty umysł. Jego twarz bowiem i zmiana barwy skóry ujawniały trwogę, [jaką przeżywał] w swojej duszy.
- 3,17 περιεκέχυτο γὰρ περὶ τὸν ἄνδρα δέος τι καὶ φρικασμὸς σώματος, δι' ὧν πρόδηλον ἐγένετο τοῖς θεωροῦσιν τὸ κατὰ καρδίαν ἐνεστὸς ἄλγος. Ogarnęły tego męża lęk i drżenie ciała, przez co, dla tych którzy się w niego wpatrywali, stał się widoczny ból znajdujący się w jego sercu.
- 3,18 ἔτι δὲ ἐκ τῶν οἰκιῶν ἀγγελιδὸν ἐξεπήδων ἐπὶ πάνδημον ἱκετείαν διὰ τὸ μέλλειν εἰς καταφρόνησιν ἔρχεσθαι τὸν τόπον. [Ludzie] gromadnie wybiegali z domów na wspólne modły, ponieważ miejsce miało być znieważone
- 3,19 ὑπεζωσμέναι δὲ ὑπὸ τοῦς μαστοῦς αἱ γυναῖκες σάκκους κατὰ τὰς ὁδοὺς ἐπλήθυνον· αἱ δὲ κατάκλειστοι τῶν παρθένων, αἱ μὲν συνέτρεχον ἐπὶ τοὺς πυλῶνας, αἱ δὲ ἐπὶ τὰ τείχη, τινὲς δὲ διὰ τῶν θυρίδων διεξέκυπτον· Kobiety, przepasane pod piersiami włosiennicami, wypełniły ulice. Te zaś spośród dziewczyc, zamknięte, jedne wybiegały razem do bram miasta, inne zaś na mury miasta a niektóre wyglądały przez okna.

- | | | |
|------|---|---|
| 3,20 | <p>πᾶσαι δὲ προτείνουσαι τὰς χεῖρας
εἰς τὸν οὐρανὸν ἐποιοῦντο τὴν
λιτανείαν·</p> | <p>Wszystkie zaś, wyciągając ręce ku
niebu, usilnie zносиły błagania</p> |
| 3,21 | <p>ἐλεεῖν δ' ἦν τὴν τοῦ πλήθους
παμμυγῆ πρόπτωσιν τὴν τε τοῦ
μεγάλως ἀγωνιῶντος ἀρχιερέως
προσδοκίαν.</p> | <p>Litość ogarniała na widok tłumu
pełnego pomieszania, który pa-
dał na ziemię, oraz [trwającego]
w oczekiwaniu wielce zatrwożonego
arcykapłana.</p> |
| 3,22 | <p>οἱ μὲν οὖν ἐπεκαλοῦντο τὸν
παγκρατῆ κύριον τὰ πεπιστευμένα
τοῖς πεπιστευκόσιν σῶα
διαφυλάσσειν μετὰ πάσης
ἀσφαλείας.</p> | <p>Błagali więc wszechmocnego Pana,
aby to co się zawiera w nienaru-
szonym stanie, zachował z pełną
gwarancją dla tych którzy zaufali</p> |

Tekst grecki został dobrze zachowany. Porównując go z innymi świadkami, da się zauważyć kilka różnic, które nie mają jednak większego wpływu na kształt i znaczenie tekstu przyjętego przez nas. Jednak kilka z nich zasługuje na uwagę. Dlatego, przeprowadzimy dość dokładną analizę tekstualną i spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, jaką naturę mają zmiany, które zostały poświadczone w wymienionych dokumentach. Następnie pogrupujemy te zmiany, opierając się na trzech wyznacznikach: 1) zmiany i różnice stylistyczne; 2) zmiany gramatyczne; 3) zmiany ideowe.

Werset 15:

ἐπεκαλοῦντο. W kodeksie minuskułowym 106 mamy formę innego czasownika, to znaczy παρακαλέω („wzywać”). Różnica polega jedynie na zmianie przyimka; rdzeń pozostał ten sam. Nie zmienia to znaczenia, można więc tę zmianę traktować w kategoriach stylistycznych.

παρακαταθήκης. Ta forma poświadczona przez zdecydowaną część świadków, pochodzi od παρακαταθήκη, które jest rzeczownikiem złożonym z dwóch formantów przyimkowych (κάτα i πάρα) oraz leksemu θήκη („skrzynia”, „szkatuła”), pochodzącego od τίθημι. Niektórzy świadkowie tekstu (V, L^{728 19 62}; 55,311,771) tę dość skomplikowaną semantycznie formę (która wskazuje na proveniencję hellenistyczną tego leksemu) zamieniają na formę καταθήκη, która

oznacza „rzecz złożoną na przechowanie”, „depozyt”. Nie ma więc żadnej różnicy w sposobie rozumienia tego leksemu, ale mamy do czynienia z symplifikacją odzwierciedlającą tendencje do powrotu do wzorców klasycznych.

διαφυλάξαι. W recenzji Lukiana (L⁵⁴²) pojawia się forma prosta tego czasownika, to znaczy φυλάσσω („odbywać straż”, „czuwać”). Forma z przyimkiem δία wydaje się wskazywać na większą intensywność wykonywanej czynności. W warstwie ideowej nie ma jednak między nimi większej różnicy.

Werset 16:

ἐνέφαιεν. W recenzji Lukiana (L⁻⁷²⁸) oraz dwóch kodeksach minuskułowych, 542 i 106, zachowała się interesująca wersja tego czasownika: ἐνέφαινον. Końcówka wskazuje na 1. osobę liczby pojedynczej (co kłóciłoby się z logiką tekstu) bądź 3. osobę liczby mnogiej. Ta forma, z punktu widzenia gramatyki, wydaje się właściwsza (obejmuje dwa rzeczowniki, które pełną funkcję dopełnienia bliższego).

Werset 17:

περιεκέχυτο. Leksem περι-χέω, który wyraża ideę wysypywania bądź rozlewania czegoś, zastąpiony w kilku świadectwach tekstualnych (L, Sy) przez inny: περι-κειμαι, który wskazuje na dość ciekawą perspektywę interpretacyjną. Wspomniany leksem oznacza „leżeć wokół”, ale kiedy łączy się z *accusativus rei*, oznacza „nosić coś na sobie”, „mieć coś na sobie”. Ta zmiana wskazuje, jak się wydaje, na chęć udratyzowania sytuacji, w jakiej się znalazł arcykapłan, i podkreśla bardziej wyraziście sposób przeżywania tej sytuacji. Użycie leksemu περιχέω jest rzadkie w takim kontekście. Na sześć wystąpień w całej Biblii Greckiej (tylko w LXX), w dwóch przypadkach da się zestawzić takie użycie z naszym tekstem. Chodzi o kanyk Jonasza (2,6), gdzie prorok skarży się, że „wody objęły go aż po jego duszę” oraz o 2Mch 3,27, który z kolei opisuje to, co się wydarzyło z Heliodorem. Ten ostatni ujawnia dodatkowo świadomy, jak się wydaje, zabieg autora Drugiej Księgi Machabejskiej: chce on ukazać,

że los, jaki spotkał Heliodora, jest karą za cierpienia przeżywane przez arcykapłana i stanowi odwrócenie tej sytuacji. Na podstawie analizy porównawczej użycia tego leksemu w całej księdze widać, że autor stosuje go wyłącznie w sensie metaforycznym (por. 3,27).

ἐγίνετο. Wulgata ma wersję, która odpowiada greckiemu ἔκδηλον ἐγίνετο („stało się całkiem wyraźne”). Ta lekcja nie odbiega w zasadzie od głównego nurtu semantycznego, zdaje się tylko wzmocnieniem formy πρόδηλον ἐγίνετο. Warto przy tym zauważyć, że przymiotnik ἔκδηλον stosuje autor Trzeciej Księgi Machabejskiej (3,19; 6,5), ale w nieco innym kontekście. Poza tym, forma πρόδηλον jest lepiej poświadczona w Biblii Greckiej niż ἔκδηλον. Odnośnie do formy czasownika ἐγίνετο (tu *ind. imperf.*), należy zauważyć, że recenzja Lukiana (L²⁻⁶²) oraz dwa kodeksy minuskułowe (58, 771) stosują w tym miejscu *ind. aoristi*. Różnica wydaje się wydobywać bardziej aspekt stylistyczny niż merytoryczny, jeśli pamiętamy, że w pewnych sytuacjach aoryst nosi znamiona *imperfectum*, zwłaszcza tam, gdzie intencją autora staje się podkreślenie trwania czynności a w pewnych sytuacjach (szczególnie widać to w grece klasycznej) pojawia się *imperfectum* tam, gdzie można było oczekiwać aorystu. Dzieje się tak wtedy, kiedy autor wypowiedzi przedstawia czynność w jej przebiegu, pozostawiając dokonanie tej czynności domysłowi.¹

ἐνεστός. Niektórzy świadkowie (kodeksy minuskułowe 55 i 58) mają w tym miejscu ἐνεστέκος. Obydwie, zarówno użyta w naszym tekście jak i ta, to *partp. perf.* Różnica polega tylko na tym, że w dialekcie attyckim okresu klasycznego były używane obok form z cechą perfektywną –κ-, formy bez tej cechy (ją właśnie zachował nasz tekst). Forma ἐνεστός rozwinęła się w *neutrum* w formę ἐνεστώς przez formę *ἐνεσταός.²

¹ Por. M. A u e r b a c h, M. G o l i a s, *Gramatyka grecka*, Warszawa 2000, §172.2.

² *Tamże*, §131.11.

Werset 18:

ἄτι. Brakujący podmiot uzupełnia Wulgata oraz recenzja Lukiana (L³⁻⁶²) dodając na początku zdania *alii* (*pluralis masculinum*). Jednak łaciński przymiotnik zaimkowy *alius, alia, aliud* oznacza „inny”. Jego użycie wskazywałoby raczej na inną grupę niż ta wcześniej wymieniona (3,17).

ἰκετεῖαν. Kilka kodeksów minuskułowych (np. 534, 46-52) zamiast ἰκετεῖα, używa synonimicznego ἰκεσία („błaganie”), który jest jednak nieobecny w grece biblijnej. Tym bardziej wydaje się to nieuprawniona zmiana, gdyż autor Drugiej Księgi Machabejskiej używa rzeczownika ἰκετεῖα jeszcze w trzech innych miejscach (8,29; 10,25; 12,42). To słowo zatem dobrze zna i chętnie się nim posługuje.

Werset 19:

ὑποζωσμέναι. Forma tego *participium* (od ὑποζώννυμι) wskazuje na *perfectum* medialno-pasywne. Tymczasem recenzja Lucjana oraz kodeks minuskułowy 311 umieszcza tutaj ὑποζωσμέναι (*futurum* medialne). Participia greckie wyrażają tylko rodzaj czynności a nie stopień czasu. *Part. perf.* wyraża zatem stan wynikły z dokonanej czynności uprzedniej. Wyjątkiem jest tutaj *part. futuri*, które odnosi się zawsze tylko do przyszłości. Użycie zatem *futurum* jest dość trudne do wyjaśnienia w naszym tekście.

Werset 20:

προτεινουσαι. Kodeks minuskułowy 236 zanotował inną formę czasownika. W miejscu użytego προτεινω został użyty czasownik προκύπτω, który oznacza przede wszystkim „opadać w dół”. W naszym kontekście nie bardzo jednak można uzasadnić jego użycie, również z uwagi na dopełnienie, z którym się łączy. Trudno sobie wyobrazić, że kobiety „opuszczały ręce ku niebu”. Tę zmianę można chyba wytłumaczyć zwykłym błędem kopisty.

ἔπιοῦντο. W tekście mamy *ind. imperf. med.* czasownika ποιεω. Tymczasem kodeks minuskułowy 106 umieszcza tu formę aktywną tego samego czasownika. Czasownik łączy się z dopełnieniem

bliższym, którym jest rzeczownik λιτανεία. Mamy zatem do czynienia z medium dynamicznym, który dynamizuje czynność opisaną przez czasownik „zanosiły usilnie błagania”.³ Przywołany minuskuł nie zauważa tej subtelnosci przekładu albo ją po prostu ignoruje.

Werset 21:

πλήθους. Recezja Lucjana i syryjska Peszitta umieszczają w tym miejscu rzeczownik δῆμος („ludność”, „mieszkańcy kraju”) w miejscu bardzo ogólnego πλήθος. O ile δῆμος jest określeniem bardziej socjologicznym, określającym grupę ludzi wraz z jej przynależnością do jakiegoś miejsca, o tyle πλήθος podkreśla raczej fakt, że była to ogromna liczba. Różne kodeksy łacińskie (B,F,M) łączą te dwie perspektywy semantyczne wprowadzając określenie *multitudo populi*.

μεγάλως. Niektóre kodeksy minuskułowe (29, 19-62) oraz kilka kodeksów łacińskich (L,X,B,F) zamieniają formę przysłówkową na przymiotnik μεγάλου, czyniąc z niego przydawkę do ἀρχιερέως. Mielibyśmy zatem dość nietypowe określenie „wielkiego zatrwożonego arcykapłana”. Wulgata oraz kilka świadków recenzji Lucjana umieszcza w tym miejscu zupełnie nową formę, pochodzącą od czasownika διαγωνιάω (*partp. praes act.*), co stanowi formę oboczną dla użytej tuż po niej formy ἀγωνιάω.

Werset 22:

παγκρατῆ. Przymiotnik παγκρατῆς to *hapax legomenon* w całej Biblii Greckiej. Niektóre kodeksy recenzji Lucjana (542, 311) wprowadzają w tym miejscu bardziej znany rzeczownik παντοκράτωρ; jest to leksem dobrze poświadczony w Biblii Greckiej. Intencja wydaje się oczywista: chodziło o wyjaśnienie nieznanego, być może, odbiorcom tej wersji tekstu, terminu przez zastąpienie go słowem powszechnie znanym i używanym. Jeszcze jeden powód mógł zaważyć na tej zmianie. Przymiotnik παγκρατῆς kojarzony był w starożytności z Zeusem i tronem, na którym zasiadał.

³ Tamże, §162c.

κύριον. Recenzja Lucjana oraz kilka kodeksów łacińskich (V,P) a ponadto wersja syryjska, wprowadza tutaj θεός zamiast κύριος. Kodeks łaciński M dokonuje syntezy myśli i czyta: *dominum deum*.

ἀσφαλείας. Kodeks minuskułowy 19 stosuje w tym miejscu interesującą interpretację, wprowadzając w miejsce rzeczownika ἀσφάλεια („pewność”, „trwałość”) leksem εὐλογία, który, szczególnie w języku biblijnym, kojarzy się z błogosławieństwem Boga. Depozyty, o których tu mowa, miały zatem być bezpiecznie, bo gwarantował to sam Bóg.

W poniższej tabeli zostały zamieszczone i pogrupowane omówione powyżej zmiany:

Wiersz	zmiany stylistyczne	zmiany gramatyczne	zmiany ideowe
15	–ἐπικαλεῦω/ παρακαλεῦω –διαφυλάσσω/ φυλάσσω	παρακαθήκη/ καταθήκη	
16		ἐνέφαινεν/ἐνέφαινον	
17	–πρόδηλον ἐγένετο/ ἔκδηλον ἐγένετο –ἐνεστός/ἐνεστέκος	πρόδηλον ἐγένετο/ πρόδηλον ἐγένετο	περιχέω/περίκειμαι
18	–ἔτι//οἱ ἔτι –ἰκετεία/ἰκεσία		
19		ὑπεζωσμένοι/ ὑποζωσμένοι	
20		ἐποιοῦντο/ἐποιοῦν	προτείνω/προκύπτω
21	–πλήθος/δῆμος –μεγάλως / διαγωνιάω		μεγάλως/μεγάλου
22			παγκρατής/ παντοκράτωρ
	κύριος /θεός		ἀσφάλεια/εὐλογία

Analiza w kierunku różnych alternatywnych propozycji tekstualnych wykazała, że najczęściej różnice między świadkami tekstu oscylują wokół kwestii stylistycznych. Chodziło o dobór słowa, które

w pełni oddaje zamiysł kopisty; tak jest w przypadku ww. 15 i 17. Zmiana prefiksu czasownikowego uściłła ten zamiar pisarza. Taką zmianą jest także, w mojej opinii, zamiana apelatywu Boga w w. 22.

W ingerencji w obrębie gramatyki, warto zwrócić uwagę na wymianę czasową z *imperfectum* na aoryst. Taka procedura ma miejsce w przypadku w. 17, zamiana z *perfectum* medialnego na *futurum* medialne (w. 19). Interesującą zmianą gramatyczną, która zmierza, jak się wydaje, w kierunku podkreślania warstwy ideowej, jest wprowadzenie w w. 20 formy medium dynamicznego.

Najciekawsze wydają się zmiany ideowe, których jest najmniej, ale za to są one chyba istotnym wkładem świadków tekstu w jego rozumienie. Aspekt dynamizujący przeżycie arcykapłana (w. 17) został uwidoczniiony przez zamianę leksykalną: περιχέω/περίκειμαι. Jednak najdalej idącą ingerencję kopisty prezentuje w. 22, gdzie nastąpiła zamiana ἀσφάλεια/ἐδλόγια w celu wyraźnego podkreślenia interwencji Boga.

Najbardziej niezrozumiałą, z punktu widzenia logiki tekstu, wydaje się ingerencja leksykograficzna w w. 20. Zamiana προτείνοῦσαι na προκύπτουσαι nie wydaje się uzasadniona żadnym argumentem poza zwykłym błędem kopisty, który widział identyczne zakończenie tych dwóch form i ten sam prefiks.

Kontekst historyczno-literacki wydarzeń opisanych w 2Mch 3,14-22

Już pobieżna lektura tekstu ujawnia jego bogatą dynamikę zogniskowaną wokół postaw różnych grup w kontekście przewidywanej profanacji świątyni. Zanim zajmiemy się wewnętrzną strukturą tekstu, spójrmy na niego z perspektywy usytuowania go w kontekście całej księgi.

Rozdział trzeci 2 Księgi Machabejskiej nakreśla panoramę historyczną panowania króla Seleukosa IV Filopatora (187-175 przed Chr.). Autor określa go mianem Σέλευκος ὁ τῆς Ἀσίας βασιλεύς (3,3). Tytuł „król Azji” podkreśla fakt, że wywodził się on z imperium Seleucydów. Był synem Antiocha III, zwanego Wielkim (223-187

przed Chr.),⁴ który został zamordowany podczas próby obrabowania słynącej z bogactwa świątyni Bela w Elamie.⁵ Czas panowania Antiocha III to okres narastającego konfliktu z Rzymem.⁶ Antioch dążył do odbudowy imperium z czasów swojego wielkiego przodka Seleukosa I, zwanego Nikatorem (311-281), który z kolei był dziedzicem podzielonego imperium Aleksandra Macedońskiego.⁷ W 196 r. przed Chr. przekroczył cieśniny Bosfor i Dardanele, aby zapanować nad Tracją.⁸ W przestrzeni geopolitycznej położył on kres zachodnim ambicjom Seleucydów, którzy zostali w sposób definitywny wyłączeni z gry w basenie Morza Egejskiego i w Azji Mniejszej. Jednocześnie, oznacza pojawienie się Rzymu jako głównego partnera na obszarach wschodnich.⁹

⁴ Tak nazywał go historyk rzymski, Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska* XI, 1, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 1957. Ten przydomek odzwierciedlał rzeczywiście jego wyczyny. W wyprawie w latach 212-204 przeszedł, podbijając takie kraje jak: Armenia, Babilonia, Persyda, Media, Hyrkania, Partia, Ariana, Drangiana, Baktriana, aż do granic Indii i z powrotem aż do ujścia Eufratu i Tygrysu.

⁵ Por. J. Nawrot, *Historia polityczna Bliskiego Wschodu*, w: tenże, *Pierwsza Księga Machabejska. Rozdziały 1,1 – 6,16*, NKB. ST XIV/1, Częstochowa 2016, s. 41.

⁶ Appian z Aleksandrii dedykuje tym wydarzeniom wiele miejsca w swoim dziele *Historia rzymska* XI, 2-232.

⁷ Był on osobistym współpracownikiem Aleksandra, jednym z diadochów i założycielem dynastii Seleucydów. Por. E. Wipszycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*, t. III: *Okres hellenistyczny*, Warszawa 2010, s. 371.

⁸ Szczegółowy opis tej bitwy przekazuje Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska* XI, 161-189. Według tego rzymskiego historyka była to sromotna przegrana króla Antiocha: stracił on ok. 56 tys. ludzi (wraz z jeńcami), podczas gdy Rzymianie zaledwie 24 jeźdźców i 300 pieszych. Nawet jeśli założyć przesadę w relacji Appiana, z pewnością była to dla Antiocha dotkliwa i druzgocąca klęska. Te działania doprowadziły do ostrego konfliktu z Rzymem, który eskalował aż do wybuchu wojny pod Magnezją (189 r. przed Chr.), którą Antioch przyplacił zawarciem upokarzającego dla siebie pokoju w Apamei w 188 r. przed Chr.

⁹ Por. E. Wipszycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*, t. III, s. 401.

Konsekwencje zawarcia tego pokoju były druzgocące nie tylko dla pozycji samego Antiocha¹⁰ ale również odbiły się na zasobności skarbcza państwowego. Przytoczmy w tym miejscu relację historyka rzymskiego, Appiana z Aleksandrii, który bardzo dokładnie przedstawia skutki przegranej przez Antiocha wojny:

δοῦναι δὲ καὶ εἴκοσιν ὄμηρα, ἃ ἂν ὁ στρατηγὸς ἐπιγράψῃ, καὶ χρήματα ἐς¹¹ τὴν τοῦδε τοῦ πολέμου δαπάνην, δι' αὐτὸν γενομένου, τάλαντα Εὐβοϊκὰ¹² αὐτίκα μὲν ἤδη πεντακόσια καὶ, ὅταν τάσδε τὰς σπονδὰς ἢ σύγκλητος ἐπιψηφίσῃ, δισχιλία καὶ πεντακόσια, δώδεκα δ' ἔτεσιν ἄλλοις ἕτερα μύρια καὶ δισχιλία, τὸ μέρος ἐκάστου ἔτους ἀναφέροντα ἐς Ῥώμην· ἀποδοῦναι δ' ἡμῖν αἰχμάλωτα καὶ αὐτόμολα πάντα καὶ Εὐμένει, ὅσα λοιπὰ τῆς πρὸς Ἄτταλον, τὸν Εὐμένους πατέρα, συνθήκης ἔχει. ταῦτα Ἀντιόχῳ πράττοντι ἀδόλως δίδομεν εἰρήνην τε καὶ φιλίαν, ὅταν ἡ σύγκλητος ἐπιψηφίσῃ.

„Dostarczy 20 zakładników, których konsul wybierze, tytułem zaś odszkodowania pieniężnego za koszty tej wojny, która z jego winy wybuchła, zapłaci natychmiast 500 talentów eubejskich, po zatwierdzeniu tego układu przez senat – 2500, a w następnych 12 latach dalszych 12 tysięcy, z czego odpowiednią

¹⁰ Król musiał wycofać swoje wojska z Azji Mniejszej na północ od gór Taurus, a znaczna część Azji Mniejszej, pozostającej dotąd w rękach władców seleuckich, przypadła państwu Pergamonu, które było sojusznikiem Rzymu. Ponadto król został pozbawiony floty i słoni a nazwanie go „przyjacielem ludu rzymskiego” stało się bardzo upokarzające dla ambitnego władcy. Innym rodzajem upokorzenia, jakiego osobiście doznał władca, było wysłanie jego drugiego syna, Antiocha (późniejszego władcę Antiocha IV Epifanesa) jako zakładnika do stolicy cesarstwa rzymskiego. Ponadto przegrana z Rzymem doprowadziła do osłabienia wewnętrznego państwa. Satrapowie, dotychczas wierni i oddani władcy, na wieść o przegranej, podnieśli bunt, czego następstwem było m.in. to, że do w granice państwa zaczęły wdzierać się ludy barbarzyńskie; por. A p p i a n z A l e k s a n d r i i, *Historia rzymska* XI, 197-203.

¹¹ Jest to forma oboczna do przyimka εἰς.

¹² Jeden talent eubejski, zwany inaczej attyckim, ważył trochę ponad 26 kg kruszcu, co stanowiło równowagę 60 min, czyli 6 tys. drachm.

część dostarczy do Rzymu. Wyda w końcu wszystkich jeńców i zbiegów, a Eumenesowi zwróci wszystko, co jeszcze posiada wbrew układowi zawartemu z ojcem jego Attolosem. Jeśli to wszystko spełni Antioch rzetelnie, ofiarujemy mu pokój i przyjaźń z zastrzeżeniem, że senat to zatwierdzi”.¹³

Król został zmuszony przez Rzymian do wypłacania ogromnej kontrybucji, co w krótkim czasie doprowadziło do całkowitego wyczerpania skarbcza królewskiego. Konsekwencje przegranej bitwy były odczuwane nie tylko za panowania Antiocha III, ale także jego bezpośredniego następcy, Seleukosa IV Filopatora, który w czasie swoich rządów naraził się jeszcze bardziej Rzymowi, prowadząc politykę skierowaną przeciwko Pergamonowi.¹⁴ Appian z Aleksandrii dość lapidarnie opisuje okres jego rządów. Warto zauważyć, że jest to jedyne źródło historyczne, które szerzej wzmiankuje o poczynaniach tego władcy:¹⁵ Σελεύκου μὲν ἔτεσι δώδεκα, ἀπράκτως ἅμα καὶ ἀσθενῶς διὰ τὴν τοῦ πατρὸς συμφορὰν¹⁶ – „Panowanie Seleukosa, które trwało 12 lat, było beczynne i słabe zarazem z powodu klęski, jaką odniósł ojciec”.¹⁷

Ta uwaga Appiana w sposób jasny i klarowny wskazuje na trudności, które już na początku swoich rządów napotkał Seleukos, a jednocześnie potwierdza okoliczności, jakie towarzyszyły działaniom władcy skierowanym przeciwko świątyni jerozolimskiej a co za tym idzie, przeciwko niezależności i wolności religijnej Żydów. Pomaga zatem zrozumieć powody, dla których Seleukos chciał sięgnąć po skarbiec świątynny. W tym miejscu pojawia się postać Heliodora, który był

¹³ Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska* XI, s. 198-199

¹⁴ Więcej na ten temat: R. Malcolm Errington, *Historia świata hellenistycznego 323-30 r. p.n.e.*, Historia i, Kraków 2010, s. 268-277.

¹⁵ Por. *tamże*, s. 268.

¹⁶ Rzeczownik συμφορὰ opisuje w sposób dość ogólny sytuację (zespół różnych przypadków, zdarzeń czy nawet nieszczęść, które osłabiły pozycję Antiocha III), która stała się powodem dość niekorzystnej opinii Appiana dotyczącej panowania Seleukosa, jego następcy.

¹⁷ R. Malcolm Errington, *Historia świata hellenistycznego 323-30 r. p.n.e.*, s. 349.

ministrem na dworze króla Seleukosa. Jego greckie imię, Ἡλιόδωρος, oznacza „dar słońca” i jest znane z inskrypcji pochodzących z okresu panowania Seleucydów. Autor tej inskrypcji umieszcza go w kontekście panowania Seleukosa, choć określa go w sposób dość osobliwy mianem σύντροφος, co można przełożyć jako „wychowany z kimś razem” albo „ten, kto się przyczynia do czyjegoś wzrostu, rozwoju”:

Ἡλιόδωρον Αἰσχύλου Ἀν[τιοχέα] τὸν σύντροφον τοῦ βασιλέως Σ[ελεύκου] Φιλοπάτορος καὶ ἐπὶ τῶν πραγμάτων τεταγμένον οἱ ἐν Λα[οδικαίαι] τῇ ἐν Φοινίκῃ ἐγδοχεῖς καὶ να[ύκληροι.] εὐνοίας ἔνεκεν καὶ φιλοστοργίας τῆς εἰς τὸν βασιλέα καὶ εὐεργ[εσίας] τῆς εἰς αὐτούς, Ἀπόλλωνι.¹⁸

W Biblii Greckiej imię to pojawia się jedynie w Drugiej Księdze Machabejskiej. Po raz pierwszy jest poświadczony w 3,7, gdzie mówi się o nim jako „tym, kto [zajmuje się] takimi sprawami” (τὸν ἐπὶ τῶν πραγμάτων). Z kontekstu wynika, że „te sprawy” to po prostu skarbiec, z czego można wnioskować, że pełnił on na dworze funkcję zarządcy dobrami królewskimi. To bohater jednego wydarzenia, autor księgi wspomina go co prawda kilkakrotnie, ale tylko w scenie intryg królewskich wokół skarbcza świątynnego.

W naszym tekście pojawia się jako wysłannik króla. W 175 r. zamordował on jednak swojego władcę, co z kolei otworzyło drogę do tronu młodemu wówczas Antiochowi IV Epifanesowi.¹⁹ O tym wydarzeniu wspomina Appian z Aleksandrii:

Ἀντιόχου δ' ὕστερον τοῦ μεγάλου βασιλέως τελευτήσαντος γίνεται Σέλευκος ὁ υἱὸς διάδοχος.²⁰ καὶ τὸν ἀδελφὸν ὄδε

¹⁸ Por. W. D i t t e n b e r g e r, *Orientalis graeci inscriptiones selectae*, Lipsiae 1903-1905, nr 247.

¹⁹ Por. J. N a w r o t, *Historia polityczna Bliskiego Wschodu*, s. 42.

²⁰ Ten grecki leksem, διάδοχος, zdradza ogólnie przyjęty styl nazywania tak następców władców. Tak określano m.in. następców Aleksandra Macedońskiego. Appian, relacjonując w ten sposób przebieg wypadków po śmierci Aleksandra III,

Ἀντίοχον ἐξέλυσε τῆς ὑπὸ Ῥωμαίοις ὀμηρείας,²¹ ἀντιδοῦς τὸν ἑαυτοῦ παῖδα Δημήτριον. Ἀντιόχου δὲ ἐπανιόντος ἐκ τῆς ὀμηρείας καὶ ὄντος ἔτι περὶ Ἀθήνας ὁ μὲν Σέλευκος ἐξ ἐπιβουλῆς Ἡλιοδώρου τινὸς τῶν περὶ τὴν αὐλὴν ἀποθνήσκει, τὸν δ' Ἡλιοδῶρον Εὐμένης καὶ Ἄτταλος ἐς τὴν ἀρχὴν βιαζόμενον ἐκβάλλουσι καὶ τὸν Ἀντίοχον ἐς αὐτὴν κατὰγουσιν, ἐταιριζόμενοι τὸν ἄνδρα·

„Kiedy wkrótce potem umarł król Antioch Wielki, następcą jego został syn jego Seleukos. Ten postarał się o to, że Rzymianie zwolnili brata jego Antiocha,²² który był u nich zakładnikiem, a na jego miejsce wysłał syna swego Demetriusza. Kiedy Antioch w drodze powrotnej do Rzymu bawił jeszcze w Atenach, Seleukos zginął skutkiem zamachu jednego z własnych dworzan, niejakiego Heliodora. Eumenes²³ jednak i Attalos²⁴ usunęli Heliodora, który usiłował władzę zagarnąć i osadzili na tronie Antiocha, by sobie jego przyjaźń pozyskać”.²⁵

Senat rzymski zażądał, aby Seleukos, na miejsce zwolnionego brata króla, przysłał do Rzymu swojego najstarszego syna, Demetriusza. Zamach, o którym wspomina Appian, był prawdopodobnie inspirowany polityką Rzymu, który w zdecydowany sposób chciał osłabić pozycję Seleucydów. Dowodem dominacji rzymskiej w regionie jest

którego nazywa Wielkim (μέγας), wskazuje wyraźnie na prawowitą sukcesję jego następcy.

²¹ Ręczownik ὀμηρεία opisuje przede wszystkim sytuację, w której ktoś udziela gwarancji, rękojmi komuś lub czemuś. Bywa jednak używany także w kontekście opisu sytuacji zakładnika, kogoś wziętego do niewoli. W kontekście, w jakim używa go tutaj Appian, wpisuje się przede wszystkim fakt, że Antioch, brat Seleukosa, był rękojmią, gwarancją w jakiejś sprawie, która dotyczyła wzajemnych relacji Rzymu i Seleucydów.

²² Mowa o Antiochu IV Epifaniesie.

²³ Mowa o Eumenesie II Soterze, władcy Pergamonu (197-159/8 przed Chr.).

²⁴ Był bratem Eumenesa II i następcą na tronie Pergamonu swojego brata (159/8-139/8 przed Chr.). Por. J. N a w r o t, *Historia polityczna Bliskiego Wschodu*, s. 42-43; R. M a l c o l m E r r i n g t o n, *Historia świata hellenistycznego*, s. 383.

²⁵ A p p i a n z A l e k s a n d r i i, *Historia rzymska* XI, 232-233.

również fakt, że to właśnie senat rzymski wyraził zgodę na to, by na tron mógł wstąpić czwarty Seleukita o imieniu Antioch, czyli Antioch IV Epifanes. W zamian za to, senat zatrzymał Demetriusza, aby mieć możliwość wywierania nacisku w razie nieposłuszeństwa nowego władcy. Zrozumiał on bardzo dobrze sytuację, w której się znalazł. Dewizą jego postępowania stało się unikanie konfliktów i jakichkolwiek zadrażnień z Rzymem i z jego wielkim sojusznikiem, jakim stał się Pergamon.²⁶ Zaledwie dwa lata po wstąpieniu na tron nakazał, aby na monetach, jakie wybijano w państwie, znalazł się napis: Θεός Ἐπιφανής.²⁷ To stało się zapowiedzią charakteru polityki, jaką prowadził, szczególnie wobec ludów, które nie chciały uznawać w nim boga.

Wewnętrzna dynamika tekstu uwidocznioma w strukturze i stylu

Prezentowany tekst ma klarowną i jasno określoną strukturę. Wiersz 14 stanowi wstęp do całej narracji. Najpierw narrator wprowadza na scenę przyszłych wydarzeń Heliodora i nakreśla zadanie, które ma do wykonania (3,14a), następnie opisuje klimat, jaki towarzyszy realizacji tej misji (3,14b). Ta wypowiedź stanowi punkt wyjścia do następnych obrazów, jakie opisze autor. W następnych wierszach pojawiają się kolejni bohaterowie. Najpierw kapłani (3,15), następnie arcykapłan, któremu dedykowana jest znaczną część relacji (3,16-17). Kolejną grupę aktantów stanowią tłumy (3,18-22), wśród których autor wyraźnie podkreśla rolę i znaczenie kobiet (3,19-20), aby następnie przejść do dwóch konkluzji: zachowanie tłumu (3,21) i opis wspólnej modlitwy (3,22). W prezentowanej narracji pojawia się ocena sytuacji (wiersze 16 i 21). W pierwszym przypadku ma ona charakter wewnętrzny: dotyczy reakcji tych, którzy wpatrywali się

²⁶ Dlatego w pierwszych latach swoich rządów zajął się konsolidacją państwa, uzdrowieniem finansów, odbudową floty oraz przeprowadzeniem reform administracyjnych.

²⁷ Por. E. W i p s z y c k a, B. B r a v o, *Historia starożytnych Greków*, t. III, s. 403.

w twarz arcykapłana. W drugim przypadku ta ocena ma charakter zewnętrzny: dotyczy tłumu i dokonuje jej już sam narrator.

Zwraca uwagę progresywność opisu, która skutkuje narastającym napięciem i wykreowaniem wokół tego wydarzenia atmosfery niezwykle poważnej i brzemiennej w skutki. Z punktu widzenia strategii perswazyjnej, tekst osiąga apogeum w formie i treści modlitwy zanoszonej przez poszczególnych aktantów wydarzeń. Przybiera ona różny charakter w zależności od tych, którzy ją zanoszą. Swój *climax* osiąga w momencie wspólnej inwokacji, której częścią najistotniejszą stało się wezwanie Imienia Wszechmogącego Boga (3,22). To ostateczny i jednocześnie najważniejszy w całej strategii narracyjnej argument.

We wspomnianą progresywność wpisana jest niezwykle bogata i wielopłaszczyznowa forma literacka opisu. Wypełnia ją powtarzalność tych samych rdzeni i leksemów w różnych konstelacjach semantycznych i ideowych, co powoduje powstawanie swoistej gry słów i decyduje o niezwykłym bogactwie wokabularium, ale także wpływa na patetyczność i podniosłość języka całej narracji. Ponadto, autor chętnie posługuje się wyszukanymi nierzadko figurami stylistycznymi i retorycznymi, które dynamizują cały opis. Podajmy zatem kilka przykładów tej działalności literackiej autora.

W w. 16 odnajdujemy wyraźny i sugestywny przykład gry słów opartej na idei widzenia: ὁρῶντα, ιδέα²⁸ oraz ὄψις. W trzech wierszach (14, 16 i 21) pojawia się narracja zbudowana na temacie ἄγων-, który najpierw opisuje ogólny nastrój i atmosferę, jaka zapanowała w mieście po tym, jak dowiedziano się o zamiarach Heliodora (ἄγωνία), a potem ten sam rzeczownik posłużył do opisu tego, co przeżywał arcykapłan. Tym razem narrator rekapitułuje i wydobywa w ten sposób cały dramatyzm najwyższego zwierzchnika religijnego Żydów (ἄγωνία). Podobne znaczenie wspomniany leksem otrzymuje w w. 21, tym razem użyty w formie werbalnej jako *participium* (ἄγωνιῶντος). Inny przykład, który wskazuje na przemyślaną i wyrafinowaną formę prowadzenia narracji, odnajdujemy w zastosowaniu

²⁸ Te dwa leksemy zostały ponadto zorganizowane wokół wspólnego pierwiastka *ιδ, na którym oparty jest czasownik ὀράω.

wyrażenia przyimkowego εἰς τὸν οὐρανόν. Pojawia się dwukrotnie. Najpierw poprzedzony czasownikiem ἐπικαλέω (w. 15), wskazuje na sposób zachowania się kapłanów w kontekście zbliżającego się zagrożenia: „padając przed ołtarzem, wołali oni do nieba”. Następnie (w. 20), w tym samym geście modlitwy i błagania, opisuje sposób postępowania kobiet i pojawia się w kontekście wyciągniętych rąk (προτείνουσαι τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανόν), co także jest formą uwydatniającą błagalny charakter modlitwy (ἐποιοῦντο τὴν λιτανείαν). Te dwie sceny podkreślają typowy dla określonych stanów sposób modlitwy a dwukrotne użycie tego wyrażenia wskazuje na narastające napięcie wokół wydarzeń.

Autor stosuje także elementy retoryki. W wierszu otwierającym perykopę, opisując atmosferę, jaka panuje w mieście, narrator wprowadził interesujące wyrażenie οὐ μικρὰ καθ’ ὅλην τὴν πόλιν ἀγωνία. Jest to przykład zastosowania litoty.²⁹ Narrator zamiast powiedzieć, że w całym mieście było duże poruszenie, użył złagodzonej formuły: „w całym mieście było niemałe poruszenie”. Jednak to tylko pozorne złagodzenie. Faktycznie bowiem chodzi o zintensyfikowanie i wzmocnienie emocji towarzyszących temu obrazowi.³⁰

Wyrażenie τὴν τοῦ πλήθους παμμυγῆ πρόπτωσιν (w. 21) jest z kolei przykładem formy retorycznej zwanej *hypallage*.³¹ W tym zdaniu przymiotnik παμμυγῆ (*acc.*) powinien logicznie połączyć się raczej z genetiwem πλήθους niż z akuzatiwem πρόπτωσιν, z którym zgadza się co do przypadku.

²⁹ Czyli zabiegu retorycznego polegającego na formalnym złagodzeniu czy też zminimalizowaniu oceny sytuacji przez zastąpienie go wyrażeniem przeciwnym.

³⁰ Por. R. D o r a n, *2 Maccabees*, Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible, Minneapolis 2011, s. 84.

³¹ Grecki rzeczownik ὑπαλλαγή tłumaczymy jako: „zmiana”, „odmiana”, „zamiana”, „przemiana”. W retoryce oznacza rozbieżność między zależnościami składniowo-gramatycznymi a związkami logicznymi, spowodowaną przeniesieniem określenia odnoszącego się do jednego składnika wypowiedzi na inny składnik tej wypowiedzi, np. gramatycznym powiązaniem epitetu z innym rzeczownikiem niż ten, do którego taki epitet w naturalny sposób się odnosi; por. M. G ł o w i ń - s k i i in., *Słownik terminów literackich*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2000³, s. 205.

Styl autora ma ogromny wpływ na odbiór tekstu, śledzenie wydarzeń i zrozumienie, dlaczego w tak emocjonalny i ekspresyjny sposób zostały one sportretowane. Chodziło o pokazanie reakcji całego narodu na akt profanacji świątyni, za jaki Żydzi uważali zewnętrzną ingerencję w jej skarbiec i przedmioty tam zdeponowane.

Analiza tekstu w perspektywie modeli zachowania się bohaterów wydarzeń

W samym tekście największą uwagę przyciąga sposób zachowania się i postępowania poszczególnych grup społecznych wobec jednego i tego samego zagrożenia jakim było planowane sprofanowanie świątyni. Jednak czytelnik wyczulony na wagę narastającego napięcia w samym tekście, powinien zwrócić uwagę na fakt, że opisane w tak różnorodny sposób zachowania poszczególnych grup bohaterów, zmierzają w jednym kierunku i osiągają ten sam cel, jakim jest ogólnonarodowa dezaprobata i sprzeciw wobec zamierzonych działań Heliodora a co za tym idzie pogańskiego imperium Seleucydów. Analizę tych postaw podzielimy na pięć części, które odpowiadają strukturze i dynamice tekstu.

Wprowadzenie (3,14)

ταξάμενος δὲ ἡμέραν εἰσήει τὴν περὶ
τοῦτων ἐπίσκεψιν οἰκονομῆσων·
ἦν δὲ οὐ μικρὰ καθ' ὅλην τὴν πόλιν
ἀγωνία

„W wyznaczonym więc przez siebie
dniu wszedł [Heliodor] aby dokonać
inspekcji tych rzeczy. W całym mie-
ście nastąpiło niemałe poruszenie”

Pierwsze zdanie nawiązuje do poprzedniej sekcji tekstu (3,7-13) która relacjonuje konflikt wokół skarbcza świątyni. O tym, że istnieją takie skarby, król Seleukos dowiedział się od Apoloniusza (por. 3,7) i natychmiast wysłał Heliodora, aby je pozyskać. Jednak jego misja nie jest do końca jawna. Oficjalnie udaje się, by dokonać inspekcji w miastach Celesyrii i Fenicji (por. 3,5), faktycznie zaś jego celem jest Jerozolima. W czasie rozmowy z arcykapłanem Heliodor dowiaduje się, że skarby należą do wdów i sierot a część do niejakiego

Hirkana, syna Tobiasza (por. 3,10).³² Ważną przesłanką do obrony skarbów świątyni była dla arcykapłana, utrwalona tradycją i świętością miejsca, nietykalność tego, co znajduje się w świątyni. Spór zatem dotyczy zagadnień społeczno-politycznych, zogniskowanych wokół relacji, jakie panowały wówczas w społeczeństwie żydowskim. Dotyka także spekulacji wokół kompetencji między królem, władzami świątyni i kustoszami skarbcza. Ujawnia także zagadnienie pozycji społecznej wdów i sierot.

Wiersz 14 mówi o „inspekcji” (ἐπίσκεψις), jakiej dokonuje Heliodor; wywołuje ona „poruszenie”. Użyty tu grecki rzeczownik ἀγωνία, poświadczony w całej LXX tylko w 2Mch 3,14.16; 15,19, oznacza najpierw rodzaj rywalizacji: zawody, walkę czy jakiś rodzaj ćwiczeń gimnastycznych. W szerszym kontekście, desygnuje niepokój czy wręcz trwogę,³³ jaka opanowała mieszkańców Jerozolimy w kontekście pojawienia się w skarbcu świątynnym Heliadora. Z punktu widzenia narracji jest to element, którego zadaniem jest skupienie na tekście uwagi czytelnika.³⁴ Jak wykazaliśmy wcześniej, ma ona także istotne znaczenie w strategii perswazyjnej narratora.

Postawa kapłanów (3,15)

<p>οἱ δὲ ἱερεῖς πρὸ τοῦ θυσιαστηρίου ἐν ταῖς ἱερατικαῖς στολαῖς ῥίψαντες ἑαυτοὺς ἐπεκαλοῦντο εἰς οὐρανὸν τὸν περὶ παρακαταθήκης νομοθετήσαντα τοῖς παρακαταθεμένοις ταῦτα σῶα διαφυλάξαι</p>	<p>„Kapłani w kapłańskich szatach, padając przed ołtarzem, wołali do nieba, które ustanowiło prawa o depozytach, aby zachować je bezpiecznie dla tych, którzy je zdeponowali”</p>
--	---

³² Mowa w tym miejscu o Hirkanie, synu Józefa, syna Tobiasza. Wspomina o nim Józef Flawiusz, sytuując go w okresie panowania Seleucydów; J ó z e f F l a w i u s z, *Ant.* XII, 186-222; 228-236. Tobiadzi byli administratorami i bankierami królów Egiptu.

³³ Por. Łk 22,44, gdzie opisuje trwogę, jakiej doznaje Jezus w Ogrójcu. Jest to jedyny poświadczony przypadek użycia tego leksemu w NT.

³⁴ Por. D.R. S c h w a r t z, *2 Maccabees*, CEJL, Berlin-New York 2008, s. 196.

Tym, co uderza w lekturze tego wiersza, jest częste wykorzystanie przez autora terminologii związanej ze środowiskiem kapłańskim. Ponadto, opis jest mocno osadzony w tradycji biblijnego i pobiblijnego Izraela. Warto zatem zwrócić uwagę na obydwie zastosowane tu mechanizmy. Mamy do czynienia z opisem liturgii, która ma charakter pokutny, błagalny i ekspiacyjny zarazem. Obraz kapłanów ubranych w szaty kapłańskie (οἱ ἱερεῖς ἐν ταῖς ἱερατικαῖς στολαῖς) jest inspirowany opisem, jaki odnajdujemy także u Józefa Flawiusza (por. *Ant.* III, 151-178), a ich zachowanie przywołuje Księgę proroka Joela (por. 2,15-17). Kapłani „padają przed ołtarzem” (πρὸ τοῦ θυσιαστηρίου ῥίψαντες) i „wołają do nieba” (ἐπεκαλοῦντο εἰς οὐρανόν).

W Księdze Wyjścia spotykamy wiele opisów, w których eksponuje się ubiór kapłana (por. 28,2.4; 29,4.29; 31,10; 35,19). Powtarza się tam wszędzie leksem στολή³⁵ nierzadko uzupełniony o przydawkę ἁγία, która wzmacnia jego nośność semantyczną i nadaje mu niezwykle uroczysty ton i znaczenie. Podkreśla się w ten sposób świętość i dostojeństwo kapłanów i samego kapłaństwa. W warstwie opisowej zachowania kapłanów zwracają uwagę ich gesty i postawy zogniskowane wokół „padania przed ołtarzem” i „wołania do nieba”. W warstwie semantycznej obydwie związki frazeologiczne są unikatowe, poza tym tekstem nie powtarzają się w Biblii Greckiej.³⁶ W przypadku pierwszego z nich, należy dosłownie przetłumaczyć: „rzucając samych siebie przed ołtarzem” (ῥίψαντες ἑαυτοὺς πρὸ τοῦ θυσιαστηρίου). Użycie tego dość pospolitego czasownika, który dosłownie oznacza „rzucić coś na ziemię”, podkreśla prawdziwy dramatyzm w reakcji kapłanów na zamiar Heliodora wtargnięcia do skarbcza. Inspiracją ideową dla tego obrazu stał się tekst Jl 2,16-17, podobnie jak to ma miejsce w przypadku drugiego obrazu.

³⁵ Ten rzeczownik desygnuje ideę uzbrojenia wojskowego, obronnego a także uroczysty strój wkładany w określonych okolicznościach. W języku Septuaginty termin został zaaplikowany do opisu stroju kapłanów; w NT dwukrotnie używa się go do opisu szat uczonych w Piśmie (por. Mk 12,38; Łk 20,46).

³⁶ W przypadku drugiego z nich, warto wspomnieć, że czasownik ἐπεκαλέω łączy się najczęściej z dopełnieniem τὸ ὄνομα [κυρίου].

Przedmiotem wołania kapłanów, które w tak dramatyczny sposób opisuje autor, jest pamięć niebios, aby zachować bezpieczne „depozyty”, zgodnie z prawami, które zostały ustanowione.³⁷ Użyty w tym miejscu rzeczownik παρακαταθήκη oznacza pieniądze zdeponowane w jakimś miejscu, oddane na przechowanie.³⁸ Jest on przykładem użycia przez autora bardziej klasycznej formy, którą w epoce hellenistycznej oddawało słowo παραθήκη. Depozyty wdów i sierot były szczególnie chronione prawem (por. Pwt 14,29; 24,17; Hi 24,3; Tb 1,8; 2Mch 8,28). To znaczy, że były one do dyspozycji określonej osoby czy osób i tylko w takim celu mogły zostać spożytkowane. Autor naszego tekstu precyzuje, że należały one do uprzywilejowanej przez prawo grupy społecznej wdów i sierot, a zatem grupy najbardziej pokrzywdzonej i otaczanej szczególną opieką i troską.³⁹ To dopowiedzenie jeszcze bardziej wzmacnia ekspresję tej wypowiedzi i podkreśla absolutną nienaruszalność tych dóbr i zakaz wykorzystywania ich w innych celach. Tym bardziej ma to znaczenie, że miały one zostać zabrane i przeznaczone na cele zupełnie sprzeczne z ich przeznaczeniem, co więcej, miały być wykorzystane przez pogan.

³⁷ W Biblii Hebrajskiej depozyt zostaje oddany leksemem מלך, co Septuaginta oddaje m. in. terminem παρακαταθήκη. Kodeks Przymierza (por. Wj 22,6-12) przewiduje depozyty pieniędzy, przedmiotów ruchomych i zwierząt. Przykład takiej praktyki deponowania, przewidziany zresztą i stosowany także przez prawo babilońskie, znajdujemy w Księdze Tobiasza (por. 1,14; 4,1.20; 5,3; 9,5). Depozyt, jaki stary Tobiasz złożył u Gabaela, został potwierdzony dokumentem. Aby odebrać depozyt należało najpierw przestawić taki dokument stronie, gdzie został złożony depozyt.

³⁸ W Biblii Greckiej jest dość rzadko poświadczony i to tylko w Septuagincie (por. Wj 22,7.10; Tb 10,13; 2Mch 3,10.15; 4Mch 4,7). Wszędzie oznacza on dobra należące do kogoś; było ono pod szczególną ochroną.

³⁹ Często się zdarzało, że wdowy, zwłaszcza te, które miały niedorośle dzieci, wpadały w biedę (por. 1Krl 17,8-15; 2Krl 4,1-7). Prawo brało je w obronę i nakazywało okazywanie szacunku i miłosierdzia względem nich. Były w tym względzie traktowane na równi z sierotami i przybyszami, a zatem z tymi wszystkimi, którzy byli pozbawieni oparcia w rodzinie. Ostatecznie, sam Bóg był ich obrońcą (por. Ps 146,9); por. R. d e V a u x, *Instytucje Starego Testamentu*, t. I-II, Poznań 2004, s. 50.

Postawa arcykapłana (3,16-17)

¹⁶ ἦν δὲ ὁρῶντα τὴν τοῦ ἀρχιερέως
ιδέαν τιτρώσκεισθαι τὴν διάνοιαν·
ἡ γὰρ ὄψις καὶ τὸ τῆς χροῆς
παρηλλαγμένον ἐνέφαινε τὴν κατὰ
ψυχὴν ἀγωνίαν·
¹⁷ περιεκέχυτο γὰρ περὶ τὸν ἄνδρα
δέος τι καὶ φρικασμὸς σώματος, δι'
ὧν πρόδηλον ἐγένετο τοῖς θεωροῦσιν
τὸ κατὰ καρδίαν ἐνεστὸς ἄλλοτος.

„Ten, kto patrzył na twarz arcykapłana, miał przeszyty umysł. Jego twarz bowiem i zmiana barwy skóry ujawniały trwogę, [jaką przeżywał] w swojej duszy. Ogarnęły tego męża lęk i drżenie ciała, przez co, dla tych którzy się w niego wpatrywali, stał się widoczny ból znajdujący się w jego sercu”

Szczególną uwagę zwraca autor opowiadania na reakcję i zachowanie arcykapłana. Przywołuje w tym miejscu postać arcykapłana, o którym był mowa już wcześniej (por. 3,9). Podczas gdy tamta wypowiedź zdradzała pewne oznaki życzliwości, z jaką został przyjęty Heliodor,⁴⁰ teraz w narracji autora dostrzegamy wyraźną zmianę klimatu tego spotkania a przede wszystkim tego, co działo się z arcykapłanem. Wcześniejsza wypowiedź określa go mianem ἀρχιερέως τῆς πόλεως („arcykapłan miasta”). Na podstawie tradycji biblijnego Izraela utrwalonej w Mądrości Syracha (50,1-4) oraz późniejszej informacji, jaką znajdujemy u Józefa Flawiusza (*Ant.* XX, 237) rozumiano, że chodzi tu o arcykapłana Oniasza, który „umocnił miasto [Jerozolimę] na czas oblężenia” (50, 4). Jednak wydaje się, że chodzi tu raczej o to, by w ogóle przywołać autorytet arcykapłana troszczącego się o miasto i jego bezpieczeństwo niż konkretną postać arcykapłana. W tym znaczeniu, jak się wydaje należy odczytać zapis ἀρχιερέως τῆς πόλεως wbrew temu, co czynią niektórzy świadkowie tego tekstu.⁴¹ Taka uwaga z całą pewnością nadaje autorytet samemu

⁴⁰ Mowa tam o życzliwym przyjęciu; wyraża to użyty tam przysłówek φιλοφρόνως.

⁴¹ Por. D. S c h w a r t z, *2 Maccabees*, s. 193. Niektórzy świadkowie (np. V; L'; kilka kodeksów minuskułowych) czytają w tym miejscu „arcykapłan i miasto”, dodając spójnik καὶ i nie traktując tym samym τῆς πόλεως jako przydawki rzeczownej do ἀρχιερέως

arcykapłanowi i czyni go jednocześnie obrońcą i stróżem nie tylko samego miasta, ale przede wszystkim świątyni. W tym właśnie kontekście zwraca uwagę dość dramatyczna wypowiedź autora. Skupia się on na zewnętrznym wyglądzie arcykapłana, gdy zrozumiał, jakie są prawdziwe zamiary Heliodora. Jako stróż miasta i świątyni w jego zachowaniu odczytujemy zaniepokojenie a nawet strach całej społeczności Jeruzolimy.

Autor tekstu dokonuje w tym miejscu podwójnej fokalizacji. Z jednej strony skupia naszą uwagę na zewnętrznym wyglądzie arcykapłana, a z drugiej ukazuje nam jego wnętrze. W ten sposób powstała dość dynamiczna struktura tego opisu, którą można przedstawić następująco:

A (perspektywa zewnętrzna zachowania arcykapłana, w. 16a);

B (perspektywa wewnętrzna, w. 16b);

A' (perspektywa wewnętrzna, w. 17a);

B' (perspektywa zewnętrzna, w. 17b).

Pierwszy aspekt zostaje zdefiniowany wyrażeniem: ἦν δὲ ὁρῶντα τὴν τοῦ ἀρχιερέως ιδεάν τιτρώσκεισθαι τὴν διάνοιαν (w.16a). Zewnętrzna perspektywa dotyczy doświadczenia tego, który spoglądał na twarz arcykapłana. Konstrukcja tej wypowiedzi jest oparta na greckim pierwiastku *ιδ, który został rozwinięty w kierunku dwóch leksemów zdradzających tę relację; mowa o formie werbalnej ὁρῶντα (*partp. praesentis* od ὁράω) oraz o formie nominalnej ιδεάν. Ten pierwszy aspekt zostaje uzupełniony o komentarz autora zawarty w 17b: δι' ὃν πρόδηλον ἐγένετο τοῖς θεωροῦσιν. W tym przypadku proces patrzenia wyraża leksem θεωρέω, który wyraża dość wyraźnie proces wpatrywania się w arcykapłana.

Perspektywa wewnętrzna stanowi naturalną konsekwencję tej pierwszej: postrzeganie ma swoje dalsze konsekwencje w sposobie przeżywania doświadczenia. Ci, którzy widzieli twarz arcykapłana, mieli „przeszyty umysł”. Użyty tu grecki leksem τιτρώσκω wyraża najogólniej ideę zranienia, skaleczenia czegoś, uszkodzenia czegoś w sposób trwały. W Biblii Greckiej pojawia się stosunkowo rzadko (zaledwie 19 razy); jest zupełnie nieznanym autorom Nowego Testamentu. Nigdy (poza naszym tekstem) nie łączy się z dopełnieniem τὴν

διάνοιαν. Zatem wyrażenie „przeszyty umysł” jest unikatowe w całej Biblii Greckiej. Wydaje się, że w naszym tekście ma ono znaczenie wybitnie retoryczne: każe skupić uwagę odbiorcy na dramacie, jaki ma się za chwilę rozegrać. Ma przygotować grunt pod kolejną wypowiedź autora, który skieruje wzrok czytelnika na to, co się działo we wnętrzu arcykapłana. Skupienie uwagi na tym dramatycznym przeżyciu ma wywołać w czytelniku określone reakcje: współczucie i powagę zaistniałej sytuacji.⁴² W sposób wyraźny mamy do czynienia z eskalacją napięcia. Ta scena przygotowuje nas do kolejnej wypowiedzi autora. Wygląd arcykapłana był naznaczony „zmianą barwy skóry” (τὸ τῆς χροῶς παρηλλαγμένον⁴³). Rzeczownik χροιά jest niezwykle rzadki w grece biblijnej. Pojawia się jedynie trzykrotnie (Wj 4,7; 2Mch 3,16; Mdr 13,14). Oznacza „skórę”, „barwę skóry”, „cerę”, „coś, co znajduje się na powierzchni człowieka” (Wj 4,7; Mdr 13,14).⁴⁴ Całe to wyrażenie jest mocnym, retorycznym akcentem mającym na celu podkreślenie zmiany dotychczasowego stanu rzeczy; oznacza wyjście z określonych schematów działania i postępowania oraz konieczność odnalezienia innego, bardziej adekwatnego do sytuacji, scenariusza. To napięcie jest wzmocnione kolejną wypowiedzią: ἐνέφαινεν τὴν κατὰ ψυχὴν ἀγωνίαν.

Zewnętrzny wygląd arcykapłana ujawniał to, co się działo w jego duszu, w jego wnętrzu. Użyty w tym kontekście leksem ἀγωνία, wydaje się kluczowy w strategii perswazyjnej autora tego opisu. W całej Biblii Greckiej pojawia się prawie wyłącznie w 2Mch 3,14.16; 15,19 oraz tylko raz poza tą księgą (por. Łk 22,44), gdzie opisuje modlitwę Jezusa w Ogrodzie Oliwnym. W swojej pierwotnej warstwie semantycznej odnosi się raczej do idei walki sportowej, walki

⁴² Por. D. S c h w a r t z, *2 Maccabees*, s. 197; R. D o r a n, *2 Maccabees*, s. 84.

⁴³ Czasownik παρ-αλλάσσω (tu partp. perf. med./pass.) ogólnie wyraża ideę zmiany, różnicy w porównaniu z poprzednim stanem czy wyglądem a także zmianę kierunku działania. Wydaje się, że dobrze oddaje on kontekst wydarzeń i zachowania arcykapłana. To, co się wydarzyło, wymagało zmiany dotychczasowego i naturalnego sposobu działania i postępowania.

⁴⁴ Por. także J ó z e f F l a w i u s z, *Ant.* XV, 236; F i l o n A l e k s a n d r y j s k i, *Legatio* 266n.

na arenie, podkreśla zatem przede wszystkim aspekt zewnętrzny, fizyczny. Jednak w znaczeniu metaforycznym opisuje także wewnętrzny stan, wewnętrzny niepokój, wzburzenie, które towarzyszą jakimś przeżywanym wydarzeniom. W takim właśnie kontekście pojawia się w podanych przykładach literatury biblijnej. Podobny opis odnajdujemy u Józefa Flawiusza (*Ant.* XI, 326). Kiedy Aleksander Wielki po pokonaniu Gazy podążył ku Jerozolimie, wieść o tym nappełniła ówczesnego arcykapłana, o imieniu Jaddus, strasliwą trwogą. Historyk żydowski, w celu opisanego stanu przerażenia arcykapłana, używa podobnego słownictwa, jakie odnajdujemy w naszym tekście: ὁ δὲ ἀρχιερεὺς Ἰαδδοῦς τοῦτ' ἀκούσας ἦν ἐν ἀγωνίᾳ καὶ δέει – „Arcykapłan Jaddus, usłyszawszy o tym, wpadł we wzburzenie i przerażenie”.⁴⁵

Perspektywa wewnętrzna osiąga apogeum w dwóch kolejnych wypowiedziach: περιεκέχυτο γὰρ περὶ τὸν ἄνδρα δέος τι καὶ φρικασμὸς σώματος (w. 17a) oraz: πρόδηλον τὸ κατὰ καρδίαν ἐνεστὸς ἄλγος (w. 17b). Uderza nagromadzenie środków wyrazu podkreślających cierpienie i ból arcykapłana. Z punktu widzenia analizy narracyjnej mamy do czynienia z klasycznym przykładem wewnętrznej focalizacji, gdzie narrator ma taką samą wiedzę jak bohater wypowiedzi.⁴⁶ Ten zabieg umożliwia nam, odbiorcom tego tekstu, uczestniczenie w takim samym stopniu w przeżyciach bohatera co on sam. Uczestniczymy zatem w *forum internum* bohatera. Pojawia się „lęk” oraz „drżenie ciała”. Autor wykorzystuje w tym opisie dość rzadki w Biblii Greckiej leksem, δέος. Pojawia się on wyłącznie w 2Mch 3,17.30; 12,22; 13,16; 15,23 oraz jeden raz w Nowym Testamencie (Hbr 12,28).⁴⁷

⁴⁵ Rzeczownik δέος, δέους użyty w tym miejscu oznacza „lęk”, „strach”, „bojaźń”. W naszym tekście ten sam desygnat pojawi się w następnym wierszu (3,17).

⁴⁶ Por. J.L. S k a, „*Our Fathers Have Told Us*”. *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Subsidia Biblica 13, Roma 2000, s. 67; D. M a r g u e r a t, Y. B o u r u i n, *How to Read Bible Stories. An introduction to narrative criticism*, London 1999, s. 73.

⁴⁷ Analiza leksykograficzna i kontekstualna użycia tego rzeczownika w grece biblijnej prowadzi do następujących wniosków: 1) Prawie zawsze odnosi się on do ludzi. W trzech przypadkach opisuje stan nieprzyjaciół Izraela (por. 2Mch 12,22;

Wyraża ideę strachu, lęku a w sensie pozytywnym bojaźni. Kolejnym znakiem, który zwracał uwagę na zachowanie arcykapłana i oddawał w sposób widoczny jego wewnątrz usposobienie było „drżenie ciała” (φρικασμός σώματος). Użyty w tym miejscu rzeczownik φρικασμός to *hapax legomenon* Biblii Greckiej. Oznacza „dreszcz” i jest etymologicznie spokrewniony z innym rzeczownikiem, też słabo poświadczonym w Biblii Greckiej (tylko w Hi 4,14 i Am 1,11), φρική, który desygnuje ideę drżenia spowodowanego lękiem, trwogą a także samo przerażenie czy strach. Analiza porównawcza oraz inspiracje literackie autora Drugiej Księgi Machabejskiej mogą wskazywać na ścisły związek tej wypowiedzi z Księgą Hioba, gdzie bohater wypowiada swoją lamentację: φρική δέ μοι συνήντησεν καὶ τρόμος καὶ μεγάλως μου τὰ ὅσα συνέσεισεν – „spotkały mnie przerażenie i drżenie i bardzo wstrząsnęły moimi kośćmi”. Dramatycznego obrazu tego, co działo się z arcykapłanem, dopełnia jeszcze jedno wyrażenie: „widoczny ból, który znajdował się w jego sercu” (πρόδηλον τὸ κατὰ καρδίαν ἐνεστὸς ἄλγος). Inspiracją literacką dla takiej prezentacji arcykapłana stały się bez wątpienia Lamentacje Jeremiasza (por. 1,12.18), choć ideowo różnią się od tekstu Drugiej Księgi Machabejskiej, gdyż zostały utrzymane w konwencji bólu, który został zesłany przez Boga na nieposłusznych mieszkańców Jerozolimy.

Przedstawiona powyżej analiza wskazuje na powagę sytuacji, z jaką musi zmierzyć się arcykapłan. Autor starał się ukazać jego ludzką naturę, by w ten sposób jeszcze bardziej wyrazić dramatyzm wydarzenia. Do tego należy dołożyć retorykę, za pomocą której zostali przedstawieni pozostali bohaterowie tego wydarzenia.

13,16; 15,23). Tylko raz odnosi się do stanu, jaki przeżywa arcykapłan (2Mch 3,17); 2) W 2Mch 3,30 autor, za pomocą tego leksemu, wyraźnie antropomorfizuje świętynię; 3) Autor Listu do Hebrajczyków umieszcza go w kontekście „pozytywnym”, kiedy mówi o służbie Bogu „z czcią i bojaźnią” (μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους).

Postawa tłumów (3,18-21)

<p>¹⁸ἔτι δὲ ἐκ τῶν οἰκιῶν ἀγγελιδόν ἐξεπήδων ἐπὶ πάνδημον ἰκετείαν διὰ τὸ μέλλειν εἰς καταφρόνησιν ἔρχεσθαι τὸν τόπον.</p>	<p>„[Ludzie] gromadnie wybiegali z domów na wspólne modły, ponieważ miejsce miało być znieważone</p>
<p>¹⁹ὑπεζωσμέναι δὲ ὑπὸ τοὺς μαστοὺς αἱ γυναῖκες σάκκουεσ κατά τὰς ὁδοὺς ἐπλήθυνον· αἱ δὲ κατάκλειστοι τῶν παρθένων, αἱ μὲν συνέτρεχον ἐπὶ τοὺς πυλῶνας, αἱ δὲ ἐπὶ τὰ τείχη, τινὲς δὲ διὰ τῶν θυρίδων διεξέκυπτον·</p>	<p>Kobiety, przepasane pod piersiami włosiennicami, wypełniły ulice. Te zaś spośród dziewczic, zamknięte, jedne wybiegały razem do bram miasta, inne zaś na mury miasta a niektóre wyglądały przez okna.</p>
<p>²⁰πάσαι δὲ προτείνουσαι τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐποιοῦντο τὴν λιτανεῖαν·</p>	<p>Wszystkie zaś, wyciągając ręce ku niebu, usilnie zносиły błagania</p>
<p>²¹ἐλεεῖν δ' ἦν τὴν τοῦ πλήθους παμμυγῆ πρόπτωσιν τὴν τε τοῦ μεγάλως ἀγωνιῶντος ἀρχιερέως προσδοκίαν.</p>	<p>Litość ogarniała na widok tłumu pełnego pomieszania, który padał na ziemię, oraz [trwającego] w oczekiwa- niu wielce zatrwożonego arcykapłana”</p>

Tekst informuje nas o kilku grupach uczestników tego niezwyklego zdarzenia. Inkluzję tworzy wzmianka o obecności tłumy, który najpierw został wyrażony opisowo przez: ἐκ τῶν οἰκιῶν ἀγγελιδόν (w. 18a) a następnie przez rzeczownik właściwy oznaczający „masę” (πλήθος, w. 21a). Pośród uczestników narrator zwraca uwagę na obecność zamężnych kobiet (γυναῖκες, w. 19a),⁴⁸ specjalną zaś grupę stanowią dziewice (παρθένοι, w. 19b). Wyrażenie ἀγγελιδόν, które w całej Biblii Greckiej znane jest tylko autorowi Drugiej Księgi Machabejskiej (por. 3,18; 14,14), jest formą oboczną wobec ἀγγελιδά („gromadnie”)⁴⁹ i jest znane Homerowi i Herodotowi,⁵⁰ co wskazuje na archaiczność formy językowej.

⁴⁸ Por. R. D o r a n, *2 Maccabees*, s. 85.

⁴⁹ Ten przysłówek nie jest nigdzie poświadczony w Biblii Greckiej.

⁵⁰ Choć u tych pisarzy najczęściej jest kojarzony z gromadą zwierząt; por. H o m e r, *Iliada* XVI,160; H e r o d o t, *Hist.* II,93; por. F. R. A d r a d o s (red.), *Diccionario griego-español*, t. I, Madrid 2008, s. 24.

Zachowanie gromady ludzi zostało dodatkowo udramatyzowane użyciem leksemu ἐκπηδάω, który wyraża intensywność działania („zerwać się”, „wyrwać się skądś”). Całość wyrażenia zdaje się podkreślać duży stopień nieoczekiwania, zaskoczenia czy determinacji uczestników zdarzenia. Atmosfera pośpiechu, chęci natychmiastowego działania, miesza się tu z desperackim sposobem manifestowania zachowania. Wyrażają to kolejne obrazy, które nacechowane są dużym ładunkiem emocjonalnym. Z drugiej strony ten przerażony tłum ma wyraźny cel działania: jest nim chęć wspólnego błagania (ἐπὶ πάνδημον⁵¹ ἰκετείαν). Ten element z kolei zdaje się podkreślać pełną świadomość grożącego niebezpieczeństwa i powagę sytuacji (διὰ τὸ μέλλειν εἰς καταφρόνησιν⁵² ἔρχεσθαι τὸν τόπον). W całej narracji, dominantę stanowi wspólnota modlitwy i przebłagania wobec realnego niebezpieczeństwa profanacji świątyni. Punktem odniesienia stanie się dla wszystkich sam arcykapłan, na którego reakcję czekają rozemocjonowane tłumy (w. 21b). Język tej narracji jest niezwykle sugestywny i pełen ekspresji. Sam narrator nie ukrywa swojego współczucia (ἔλεεῖν δ' ἦν τὴν τοῦ πλήθους παμμυγῆ), a stan tłumy określa przymiotnikiem παμμυγῆς, który w naszym tekście wskazuje na duży stopień pomieszania i w konsekwencji, zagubienia.⁵³ Zbiorowa panika została wzmocniona jeszcze za pomocą detalicznego opisu postępowania tłumy. Wyraża to użycie kolejnego leksemu, charakterystycznego dla autora naszego tekstu (por. 3,21; 13,12); chodzi o rzeczownik πρόπτωσις, który dość obrazowo i sugestywnie

⁵¹ Leksem πάνδημος to *hapax legomenon* całej Biblii Greckiej. Określa coś, co dotyczy całego ludu, powszechność działania.

⁵² Rzeczownik użyty w tym miejscu, καταφρόνησις, desygnujący ideę pogardy, lekceważenia jest *hapax legomenon* całej Biblii Greckiej.

⁵³ Jest to *hapax legomenon* w całej Biblii Greckiej. Etymologicznie oznacza coś, co powstało jako konsekwencja pomieszania różnych składników. Forma nominalna, tu użyta, została urobiona od złożenia przymiotnika πᾶς, πᾶσα, πᾶν z leksemem μείγνυμι, „mieszać”. U Plutarcha spotykamy się z ideą pomieszania, hałasu, ogólnego zamętu. Autor 2Mch chętnie korzysta z takiego sposobu interpretacji tego wyrażenia.

przedstawia rodzaj przebłagania, uniżoności w postaci padania płakiem przed kimś albo czymś.

W kontekście tak przedstawionej zbiorowej paniki tłumu, wybrzmiewa mocno postawa i zachowanie kobiet (3,19-20). Dokładność opisu zdradza szczególne zainteresowanie autora tą właśnie grupą. Ujawnia to także dynamika opisu. Najpierw obserwujemy zachowanie grupy kobiet (18a), następnie grupy dziewic (19b); wreszcie wspólny dla tych grup element postępowania (19). Innymi słowy, najpierw narrator przekazuje informacje o sposobie postępowania, aby w końcu wydobyć cel takiego zachowania, czyli wspólną modlitwę. Całość strategii perswazyjnej narratora można ująć w postaci triady pojęciowej: γυναῖκες (19a) – παρθένοι (19b) – πᾶσαι (20a). Przyjrzyjmy się nieco dokładniej wspomnianej strategii autora opisu.

Kobietom przypisuje się następujące sposoby zachowania: ὑπεζωσμένοι ὑπὸ τοὺς μαστοὺς σάκκους (19aα) oraz: κατὰ τὰς ὁδοὺς ἐπλήθουνον (19aβ). W sposobie tej prezentacji narrator odwołuje się do typowych wzorców hellenistycznych, które w podobny sposób opisywały zachowanie w kontekście dramatów czy katastrof,⁵⁴ ale widoczne jest tu także odwołanie do tradycji biblijnego Izraela. Przepasanie włosiennicą było znakiem żałoby,⁵⁵ ale trzeba dodać, że nie było to zwyczajem powszechnym w tej kulturze. Kiedy pisarze hellenistyczni używali tego obrazu, to raczej w celu osiągnięcia większego

⁵⁴ Ciekawy przykład takiej adaptacji spotykamy w dziele Ezechiela Tragika, *Exagoge* (przechowanym u Euzebiusza z Cezarei w *Praeparatio evangelica* IX,29.14). Ezechiel wprowadza do swojej opowieści gońca, który opowiada o położeniu Hebrajczyków w kontekście przejścia przez Morze Czerwone. Jest to ciekawy przykład parafrazy tekstu Wj, który nie wspomina o reakcji kobiet. Ezechiel zaś opisuje ich zachowanie w sposób następujący: „Gdy wojsko nasze natknęło się na oddział Hebrajczyków, jedni z nich leżeli, zgromadzeni przy samym brzegu Morza Czerwonego, a inni dawali żywność swym małym dzieciom i żonom, wyczerpani i zmęczeni (...). Gdy nas ujrżeli, zakrzyknęli, podnieśli krzyk pełen rozpacz do niebios, do boga swoich ojców”; cyt. i tłum. za: A. K l ę z a r, *Ezechiel Tragik i jego dramat Exagoge „Wyprowadzenie z Egiptu”*, Apokryfy Starego Testamentu 1, Kraków-Mogilany 2006, s. 125.

⁵⁵ Por. D i o d o r S y c y l i j s k i, *Bibliothèque* 17,35-36; P o l i b i u s z, *Historiae* 2,56.7.

patetyzmu w swoim opisie.⁵⁶ O wiele bardziej powszechna stała się ta praktyka w tradycji biblijnego Izraela (por. Jon 3,8; Est 4,1; Jdt 4,10-15; 1Mch 2,14; 3,47).

Szczególną uwagę przywiązuje narrator do zachowania dziewic. Także w tym przypadku obraz jest niezwykle sugestywny i dynamiczny. W strategii narracyjnej dominuje opis uwolnienia dziewic z zamknięcia, co pozwala im na określone działanie. Użyty w tym kontekście przymiotnik *κατάκλειστος* nawiązuje do dość powszechnego zwyczaju trzymania „pod kluczem” a przynajmniej niewystawiania dziewic na zainteresowanie obcych. Dlatego nie dziwi użycie tego właśnie leksemu, który opisuje także coś/kogoś, kto ma jakąś wartość, jest cenny.⁵⁷ Wyjście z zamknięcia w tym przypadku mogło usprawiedliwić wyłącznie coś niezwykłego, sytuacja, która wymagała podjęcia szczególnych środków działania. Wydaje się, że mamy do czynienia z kolejnym zabiegiem perswazyjnym autora tego opisu, który za wszelką cenę stara się podkreślić powagę i złożoność sytuacji, prowokującej do niekonwencjonalnych zachowań i przekraczania przyjętych norm postępowania i działania. To działanie zostało przedstawione za pomocą trzech wprowadzonych obrazów (19b): *αἱ μὲν συνέτρεχον ἐπὶ τοὺς πύλῳνας; αἱ δὲ [συνέτρεχον] ἐπὶ τὰ τεῖχη; τινὲς δὲ διὰ τῶν θυρίδων διεξέκυπτον.*

Mają one charakter progresywny: zdradzają różny stopień zaangażowania dziewic w sytuację.⁵⁸ Pierwsze dwa wskazują na dynamikę tego zaangażowania (*συντρέχω*), trzeci zaś ujawnia ostrożny udział w wydarzeniu – ogranicza je do obserwacji. Wskazuje na to użyty w tym miejscu leksem *διεκύπτω*.⁵⁹

⁵⁶ Por. D.R. Sch w a r t z, *2 Maccabees*, s. 198.

⁵⁷ Taką praktykę i zwyczaj podkreśla zarówno tradycja biblijna; por. 3Mch 1,18; 4Mch 18,7; Syr 42,11, a także pozabiblijna; por. F i l o n z A l e k s a n d r i i, *In Flaccum* 89; *Leg. III*, 169.

⁵⁸ Struktura tekstu doskonale oddaje tę dynamikę: *αἱ μὲν... αἱ δέ... τινὲς δέ.*

⁵⁹ Jest to kolejny *hapax legomenon* całej Biblii Greckiej.

Narrator zwraca uwagę na element, który łączy wszystkie kobiety (πᾶσαι, w. 20a). Jest nim gest wzniesionych do góry rąk (προτείνουσαι⁶⁰ τὰς χεῖρας). Wzniesione ręce to w literaturze biblijnej klasyczna postawa modlitewna,⁶¹ choć użyty w tym miejscu leksem nie jest typowy na określenie takiego gestu. Czasownik προτείνω w całej Biblii Greckiej pojawia się jedynie w Dziele Machabejskim (2Mch 3,20; 7,10; 14,33.34; 15,12.15; 3Mch 2,1) oraz tylko jeden raz w Nowym Testamencie (Dz 22,25). W formie przechodniej oznacza przede wszystkim gest rozciągania i przywiązywania skazańca w celu ukarania go chłostą (por. 2Mch 7,10; Dz 22,25). Dopiero w dalszym znaczeniu desygnuje gest wyciągnięcia rąk błagalnika (por. 2Mch 3,20; 14,34; 15,12). Być może dlatego właśnie autor zdecydował się w tym opisie na uściślenie znaczenia tego gestu, umieszczając dopowiedzenie w postaci wyrażenia ἐποιοῦντο τὴν λιτανείαν. Jednak i tutaj posłużył się niezbyt znanym w piśmiennictwie biblijnym rzeczownikiem λιτανεία. Wskazuje na to choćby częstotliwość jego występowania: w całej Biblii Greckiej pojawia się jedynie czterokrotnie i to wyłącznie w Dziele Machabejskim (2Mch 3,20; 10,16; 3Mch 2,21; 5,9).

Konkluzja (3,22)

οἱ μὲν οὖν ἐπεκαλοῦντο τὸν παγκρατῆ	„Błagali więc wszechmocnego Pana,
κύριον τὰ πεπιστευμένα τοῖς	aby to co się zawierza w nienaruszo-
πεπιστευκόσιν ὅσα διαφυλάσσειν	nym stanie, zachował z pełną gwaran-
μετὰ πάσης ἀσφαλείας.	cją dla tych którzy zaufali”

W tym miejscu zwróćmy uwagę na zastosowany apelatyw Boga w postaci rzadko występującego w języku greckim leksemu παγκρατῆς. Nie ma on zaplecza w postaci tekstów biblijnych; jest to

⁶⁰ Użyty w tym miejscu czasownik προτείνω w całej Biblii Greckiej pojawia się jedynie w Dziele Machabejskim: 2Mch 3,20; 7,10; 14,33.34; 15,12.15; 3Mch 2,1, oraz tylko jeden raz w NT: Dz 22,25.

⁶¹ Por. przykłady takiej postawy w przekazach biblijnych, np.: 2Mch 14,34; 15,12; 3Mch 2,1; 4Mch 4,11; 1Ezd 8,73.

hapax legomenon w całej Biblii Greckiej. Co więcej, nie pojawia się zbyt często w całym *Corpus Graecorum*. Najczęściej spotykamy go w słynnym zbiorze Atenajosa, pt. *Deipnosophistai* (Δειπνοσοφισταί).⁶² Tam pojawia się jako imię własne (Παγκράτης δ' ὁ Ἀρκάς, por. nr. VII,18.71).⁶³ Użyty w sensie metaforycznym, jest poświęcony u Sofoklesa, który nazywa tak „wszechpotężny czas” (ὁ παγκρατῆς χρόνος, *Edyp w Kolonie*, 609),⁶⁴ czy „przemóżny sen” (ὁ παγκρατῆς ὕπνος, *Ajas*, 675).⁶⁵ Ważnego, jak się wydaje, tropu w poszukiwaniu znaczenia tego leksemu w naszym tekście może dostarczyć dzieło Ajschylosa pt. *Eumenidy*,⁶⁶ gdzie zostaje tak nazwany Zeus (Ζεὺς ὁ παγκρατῆς, *Eumenidy*, 918).⁶⁷ Mamy zatem do czynienia z boską aplikacją tego terminu i to, jak się wydaje, jest najstarszym sposobem eksploracji tego terminu. W tym samym duchu, ale w odniesieniu do Boga Jedynego, używa tego rzeczownika Klemens Aleksandryjski. W swoim słynnym dziele pt. *Paidagogos*, przypisuje ten atrybut Bogu, Panu wszechświata:

Ἐπεὶ γὰρ ὁ παγκρατῆς κύριος τῶν ὅλων, ὀπηνίκα νομοθετεῖν ἦρχετο τῷ λόγῳ, [καὶ] τῷ Μωσεῖ καταφανῆ ἐβούλετο γενέσθαι τὴν αὐτοῦ δύναμιν, ὅπως αὐτῷ δείκνυται θεοειδῆς φωτὸς

⁶² We wspomnianym tytule dzieła odnajdujemy rzeczownik δείπνον, co oznacza „posiłek”. Odnosi się on zwykle do pierwszej części zgromadzenia biesiadnego Greków, podczas którego spożywano różnorodne dania. W drugiej części biesiady pito wino (σμπόσιον), czemu towarzyszyły dyskusje prowadzone na różne tematy. Atenajos poszerza najwyraźniej słowo δείπνον, które oznacza zarówno ucztę jak i picie wina, którym towarzyszyły ożywione dyskusje i rozmowy. Druga część tego tytułu wyrażona rzeczownikiem σοφισταί wskazuje, że uczestnikami tych spotkań byli sofisci. W tym dziele chodzi o ekspertów, którzy wypowiadają się w dobrze znanych sobie dziedzinach wiedzy.

⁶³ Był to poeta grecki żyjący w I w. przed Chr., którego Atenajos cytuje jako autora jakiegoś nieznanego bliżej traktatu o rybach.

⁶⁴ Por. także Filostrat, *Vita Apollonii* 778.

⁶⁵ Por. także Eustathius Philol., *Commentarii ad Homeri Iliadem* I, 266.

⁶⁶ To jedna z trzech części dzieła pt. *Oresteja*.

⁶⁷ Por. także Porfiriusz, *Questionum Homerianum ad Iliadem pertinentium reliquiae* XIV, 311.

μεμορφωμένου ἐπὶ φλεγομένου βάτω· τὸ δὲ ἀκανθῶδες φυτὸν ἔστιν, ὁ βάτος (II,75).

„Kiedy bowiem wszechwładny Pan wszechświata rozpoczął ustanawiać prawo przez Logos, chciał jasno objawić Mojżeszowi swoją moc, ukazując mu boskie zjawisko, światło nad krzakiem ognistym; był to krzak cierniowy”.⁶⁸

W innym dziele, *Stromata*, pojawia się on jako atrybut Logosu: „Logos bowiem Ojca wszechrzeczy nie jest rozumem ujętym w słowa, lecz jest mądrością i dobrocią Boga, jak najbardziej widoczną, mocą wszechwładną [δύναμὶς τε αὐτοκρατής] i istotnie boską, oraz wolą Wszechmocnego” (V,6.3).⁶⁹

Ta krótka analiza pozwala na wysunięcie kilku istotnych wniosków. Po pierwsze, autor Drugiej Księgi Machabejskiej dobrze orientuje się w ewolucji tego pojęcia w greckiej literaturze posuniętej aż do zaaplikowania go do istot boskich. Po drugie, wykorzystuje on fakt, że pojawia się ono w dość wąskiej przestrzeni semantycznej, oznaczając najczęściej jakiej pojęcia abstrakcyjne bądź wielkie siły, nad którymi człowiek nie ma władzy (np. czas). Po trzecie, intuicyjnie aplikuje to pojęcie do wyrażenia tajemnicy Boga, czyniąc z Niego tym samym ostateczny argument swojej narracji: tylko ktoś tak potężny jak Bóg może uratować Żydów.

To ocalenie jest wyrażone bardzo konkretnie: ocalenie tego, co się zawiera, w nienaruszonym stanie (τὰ πεπιστευμένα ὧσα διαφυλάσσειν) i uczynienie ich pewnymi i bezpiecznymi (μετὰ πάσης ἀσφαλείας) w miejscu zdeponowania. W tym stwierdzeniu uderza retoryka wyrażająca cel interwencji Boga oraz sposób Jego działania zdeterminowany radykalizmem i stanowczością prowadzącymi do jego nieodwołalności. Cel został wyrażony za pomocą wyrażenia τὰ πεπιστευμένα ὧσα oraz czasownika διαφυλάσσω. Nie pojawia się

⁶⁸ Cyt. za: Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, tłum. M. Szar-mach, Toruń 2012, s. 131.

⁶⁹ Cyt. za: tenże, *Kobierce*, cz. II, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 9.

tutaj co prawda rzeczownik παρακαταθήκη („depozyt”) (por. 3,15), ale wydaje się, że wyrażenie τὰ πεπιστευμένα σῶα⁷⁰ stanowi jego ideowy odpowiednik. Autor wprowadził w ten sposób swoistą grę słów opartą na leksemie πιστεύω.⁷¹ Determinację Boga w obronie tych własności ma podkreślić wyrażenie μετὰ πάσης ἀσφαλείας, w którym użyty rzeczownik nadaje charakter pewności, bezpieczeństwa i gwarancji temu, co znajdowało się w świątyni.⁷² Autor tekstu zwraca więc uwagę, że złożenie depozytów nie ma charakteru spekulacji finansowej, lecz jest aktem wiary która wyraża się w uznaniu świątyni za miejsce święte.⁷³

* * *

Lektura i dokładna analiza tekstu pozwala sformułować wnioski końcowe, które wskażą na istotne wartości ideowe, kontekstualne i semantyczne zawarte w tym obrazie.

W warstwie ideowej, najważniejszym celem, jaki przyświecał autorowi tekstu, było ukazanie Boga jako wiernego strażnika swojej świątyni i ustanowionych przez siebie praw. Wynikało to bezpośrednio i było naturalnym następstwem idei przymierza wpisanej w dzieje biblijnego Izraela. Ta wizja i sposób prezentacji zgadza się bowiem w całości z przyjętą przez autora oraz wiernie i konsekwentnie realizowaną w całym dziele, strategią pragmatyczną. Świątynia zawsze była elementem jednoczącym cały naród. Autor chce tym

⁷⁰ Użyty tu przymiotnik σῶς tłumaczymy jako „bezpieczny”, „zabezpieczony”, „nienaruszony”, „pewny”. Występuje prawie wyłącznie w Dziele Machabejskim: 2Mch 3,15,22; 12,24; 3Mch 2,7, oraz w Opowiadaniu o Belu (1,17).

⁷¹ Pojawia się on najpierw w funkcji dopełnienia dalszego (τὰ πεπιστευμένα) a następnie dopełnienia bliższego (τοῖς πεπιστευκόσιν).

⁷² Warto przypomnieć w tym miejscu to, co zostało już powiedziane wcześniej, tzn. w części poświęconej krytyce tekstu, że kodeks minuskułowy I9 wprowadza tutaj interesującą interpretację: w miejsce rzeczownika ἀσφάλεια umieszcza εὐλογία, który, szczególnie w języku biblijnym, kojarzy się z błogosławieństwem Boga.

⁷³ Por. Ł. L a s k o w s k i, *Druga Księga Machabejska*, NBK.ST XIV/3, Częstochowa 2017, s. 189.

samym pokazać ten ludzki wymiar jedności narodu w momencie, kiedy zagrożone jest to, co dla niego najświętsze. Istotna rola w trosce o świątynię przypada arcykapłanowi. Dlatego autor bardzo uwydatnia jego rolę przez sposób, w jaki zostaje on ukazany. Świątość samego urzędu podkreślają wzmianki o skuteczności modlitwy podjętej przez cały naród pod jego przewodnictwem. W tym kontekście można wyjaśnić to, że autor pomija imię arcykapłana, zwracając tym samym uwagę bardziej na sam urząd niż na konkretną osobę.⁷⁴ W warstwie ideowej, w opowiadaniu obecne są zatem dwa wymiary. Pierwszy dotyczy relacji wśród poszczególnych grup i klas społecznych Izraela (arcykapłan, kapłani, kobiety, dziewice, inni). Ten wymiar można nazwać wertykalnym. Drugi wymiar, horyzontalny, wskazuje, że wszystkie ludzkie działania odwołują się ostatecznie do najwyższego autorytetu Boga i opierają się w tej argumentacji na wartości przy mierza. Zwornikiem obydwu wymiarów staje się świątynia i urząd arcykapłana, który jest jej ziemskim depozytariuszem.

Przestrzenią równie istotną w realizacji głównego celu opowiadania jest odwołanie się autora do bogatej tradycji biblijnego Izraela utrwalonej w wielu tekstach, które autor przywołuje najczęściej w postaci aluzji. Najczęściej jako źródło inspiracji, wykorzystuje *corpus propheticus* (Joel, Lamentacje Jeremiasza, por. 3,15. 16-17). Odwołuje się także do Księgi Powtórzonego Prawa. Teksty te stanowią bez wątpienia ważne zaplecze teologiczne dla autora tekstu. W perspektywie nowotestamentalnej, widzimy wyraźne związki autora Listu do Hebrajczyków oraz autora trzeciej Ewangelii kanonicznej.

W warstwie semantycznej i leksykograficznej uderza bez wątpienia znajomość greckiej literatury klasycznej; widać to choćby w użyciu leksemu *παγκρατής* w 3,22. Słownictwo autora i jego dobór nie jest przypadkowe. Sięga często do leksemów rzadko używanych bądź w ogóle nieużywanych przez autorów Septuaginty. Aż siedmiokrotnie w tym krótkim tekście pojawia się leksem, który jest hapax legomenon całej Biblii Greckiej: *τιτρώσκω τὴν διάνοιαν* (3,16), *φρικασμός* (3,17), *πάνδημος* (3,18), *καταφρόνησις* (3,18), *παμμυγής*

⁷⁴ Por. *tamże*, s. 198.

(3,21), διεκκύπτω (3,19b) oraz παγκρατής (3,22). W czterech przypadkach mamy do czynienia ze słownictwem znanym w całej Biblii Greckiej wyłącznie autorowi Drugiej Księgi Machabejskiej: επίσκευις (3,14.16; 15,19), ἀγωνία (3,14.16; 15,19), δέος (3,17.30; 12,22; 13,16; 15,23), ἀγεληδόν (3,18; 14,14). Dwa leksemy, poza autorem tej księgi, są także w całej Biblii Greckiej znane jedynie autorowi Trzeciej Księgi Machabejskiej: προτείνω (2Mch 3,20; 7,10; 14,33.34; 15,12.15 oraz 3Mch 2,1) a także: λιτανεία (2Mch 3,20; 10,16 oraz dwukrotnie w 3Mch 2,21; 5,9). Do tej grupy należy zaliczyć także leksem σῶς występujący prawie wyłącznie w Dziele Machabejskim (2Mch 3,15.22; 12,24; 3Mch 2,7) oraz w Opowiadaniu o Belu (1,17). Ta krótka statystyka zdradza kunszt literacki autora Drugiej Księgi Machabejskiej i jego erudycyjne przygotowanie.

Tekst, który przedstawiliśmy, jest przykładem gatunku literackiego, który określa się mianem „opowiadania o nieudanej próbie świątokradztwa”. Autor, wykorzystując znane w literaturze greckiej⁷⁵ modele takiego opowiadania i całe bogactwo terminologiczne i literackie, przypomina ludowi Izraela – borykającemu się z pytaniami o własną tożsamość – podstawową prawdę: świątynia była i pozostanie miejscem, w którym Bóg wysłuchuje swoich wiernych (por. Za 9,8).

ks. Krzysztof SIWEK

Słowa kluczowe: świątynia, przymierze, skarbiec, arcykapłan

Keywords: Temple, Alliance, Treasures, High Priest

⁷⁵ Na przykład opowiadanie o nieudanym zamiarze Kserksesa złupienia świątyni w Delfach w 480 r. przed Chr., które odnajdujemy u Herodota (VIII, 37-39); por. S. G a d e c k i, *Walka i męczeństwo za wiarę (2 Księga Machabejska)*, w: J. F r a n k o w s k i (red.), *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 3, Warszawa 2007, s. 261.

“It pierced the mind to see the high priest’s face”.

The Jews on the danger of the Temple’s profanation (2 Macc 3:14-22)

Summary

The author shows how the Jewish community in Jerusalem is scrupulous about their own religion and their allegiance to God and His Temple. On the other hand, 2 Macc reveals a Hellenistic orientation by viewing the Temple as that of the city, as is shown by the progression city-place-Temple (cf. 3:1-3) and by reference to the high priest of the city (cf. 3:9).

Our section (3:14-22) focuses on the author’s intention to involve the auditorium in the action, as he highlights the tragic emotion experienced. The classification of roles in the description of the population of the city is interesting. The priests in their formal attire form a distinct group with the greatest attention (two verses) given to describing the grief of the high priest. The males participate in the public supplication (3:18), while the married women express their grief with bared breasts and sackcloth around their waists, symbolising their role as child-bearers.

The unified narrative conforms to the general pattern of a deity’s defence of his temple: attackers approach, the defenders ask the deity for help and the deity responds. There are many examples of this type of narrative such as the defence of Delphi by Apollo against marauding Persians in 480 B.C.E., the story told by Herodotus (8:35-39).