

Łukasz Laskowski

Klęska Heliodora według Drugiej Księgi Machabejskiej a przybytek Miki w interpretacji Pseudo-Filona

The Biblical Annals 1/1, 133-143

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Kłęska Heliodora według Drugiej Księgi Machabejskiej a przybytek Miki w interpretacji Pseudo-Filona

The Defeat of Heliodorus according to 2 Macc in Relation
to Micah Sanctuary Interpreted by Pseudo-Philo

KS. ŁUKASZ LASKOWSKI

adres: ul. Mireckiego 20/1, 42-200 Częstochowa, e-mail: luca.laskowski@gmail.com

SUMMARY: The story of Heliodorus' defeat in 2 Macc depicts God's extraordinary victory over His enemies. The defeat of Heliodorus and his troops described as a personal work of God is an event which happened without any direct human intervention. The present article analyzes this issue in light of ancient heroes' fights with a deity (θεομάχοι). These heroes paid the penalty not so much as a consequence of their fight, but because of their revelation of a supernatural power. The juxtaposition of many ancient sources, in which we find both the fights of heroes against gods and "crime and punishment" themes, reveals the conventionality of literary forms used by hagiographers. Pseudo-Philo's *LAB* is one of the works in which this tradition is present. The story about Mica's idolatrous sanctuary contains some threads which are analogous to 2 Macc, and can be examined from two perspectives. The first one concerns a detailed description of punishment, whereas the second one focuses on an ironic dimension of the story. The analysis proposed in this research presents the composition of 2 Macc 3 as a certain literary convention. At the same time, it connects the rules of interpretation of this text with those relating to historical legends about θεομάχοι.

KEYWORDS: 2 Macc, Heliodorus, Micah's sanctuary, Pseudo-Philo, *Liber Antiquitatum Biblicarum*

SŁOWA KLUCZE: 2 Mch, Heliodor, sanktuarium Miki, Pseudo-Filon, *Liber antiquitatum biblicarum*

Druga Księga Machabejska przedstawia heroiczne dokonania Judy Machabeusza i jego wojska do czasu oczyszczenia świątyni. Wśród wielu wątków znajduje się także opis nadzwyczajnych wydarzeń, które autor zidentyfikował jako objawienie się nadzwyczajnej interwencji Boga. W opowiadaniu o klęsce Heliodora (2 Mch 3,24-40) konsekwencje grzechu przeciwko świątyni hagiograf opisał jako szereg kar zmierzających do śmierci winowajcy. Po relacji na temat charakteru winy następuje opis dwóch etapów wymierzania kary: interwencję młodzieńców biczujących napastnika oraz chorobę, z której winowajca został uzdrowiony za wstawiennictwem arcykapłana Oniasza. Podążając za relacją 2 Mch, niniejszy artykuł skoncentruje

się na obecnych w niej elementach, wyszczególniając także niektóre cechy przynależne zastosowanemu gatunkowi literackiemu, co naturalnie wpływa na zasady interpretacji. Analizując zaś przedstawienie postaci winowajcy przed i po wymierzeniu kary, skoncentrujemy się na sposobie oddziaływania na czytelnika za pomocą niektórych środków stylistycznych.

W tym celu posłużymy się paralelami z dzieł historiograficznych okresu hellenistycznego i wczesnego cesarstwa rzymskiego. Pierwsze miejsce wśród nich zajmie *Księga starożytności biblijnych* (*Liber antiquitatum biblicarum*, dalej jako *LAB*) Pseudo-Filona. Po pierwsze jest to – podobnie jak 2 Mch – przepracowanie już istniejących tekstów, po drugie czas powstania¹ i autorstwo² pozwalają ujmować te dzieła razem. Przede wszystkim zaś opis bałwochwalstwa Miki (por. Sdz 17n. i *LAB* 44) ukazuje podobną, choć odwrotną, sekwencję zdarzeń, a dwuetapowość kary doczesnej prowadzi tym razem do śmierci winowajców. Inne starożytne pisma posłużą nam jako konieczne do zobrazowania tradycji paralelnych.

I. Charakter grzechu i jego konsekwencje

W interesujących nas analizach pierwszym istotnym elementem jest przyczyna kary. 2 Mch 3,1-14 podaje ją, szeroko opisując uprzedni konflikt między arcykapłanem i niejakim Szymonem o nadzór nad targowiskiem. Rozpowszechniane przez Szymona wieści o ogromnych bogactwach świątyni i działania przeciw jej nadzorcom spowodowały, że syryjski król Seleukos wysłał Heliodora w celu przejęcia skarbów. Według zaś tłumaczenia arcykapłana zgromadzone fundusze były depozytami wdów i sierot, a część z nich należała do Hirkana syna Tobiasza (2 Mch 3,10n.). Mimo to Heliodor, wysłannik królewski, wtargnął do świątyni. Można więc ściśle określić dwie przyczyny kary: zamach na depozyty wdów i sierot oraz zbezczeszczenie świątyni. Pierwszy element nawiązuje do starotestamentalnego prawa, które stwierdzało w Wj 22,21-23, że depozyty te są pod szczególną opieką Bożą. Dlatego było jasne, że ich krzywda woła o pomstę do nieba, a więc zarazem sprowadza karę na winowajców. Drugi element – profanacja świątyni – bezpośrednio dotyczy Boga, podlega zatem szczególnej pomście.

Przyglądając się tym tekstom pod kątem formy literackiej, można zauważyć interesujące zbieżności z *LAB* 44. W rozdziale tym zawarta jest

- 1 2 Mch datuje się na I w. przed Chr., a *LAB* na I w. po Chr. Są to więc dzieła czasowo sobie bliskie.
- 2 Chodzi o specyficzne, semickie ujęcie historiograficzne, które koncentruje się nie na samym biegu dziejów, lecz na obecnych w świecie i historii Bożych interwencjach.

Kleşka Heliodora według Drugiej Księgi Machabejskiej

interpretacja bałwochwalczego przybytku Miki (por. Sdz 17n.), w którym to przybytku można odnaleźć nawiązania do pogańskich świątyń³. Mika za namową swej matki miał sporządzić różne przedmioty kultu religijnego, które służyły mu do wróżenia. Wśród nich Pseudo-Filon wymienił figury młodzieńców, za pomocą których konsultowano się co do potomstwa⁴.

Już we wstępie do opisu tego przybytku Pseudo-Filon używa charakterystycznego słownictwa związanego z bałwochwalstwem. Za radą matki Mika w ten sposób miał utrwalić swoje imię (*facies sibi nomen*). Skojarzenia z tym wyrażeniem są charakterystyczne. Pierwsze, pozytywne, związane jest z Bżym wyborem i pobożnością człowieka, dzięki której Bóg wywyższa jego imię (tak na przykład LAB 32,4 i 49,8 o Izaaku, synu Abrahama). Drugie, negatywne, znajduje się w LAB 6,1. Wiersz opisuje cel budowy wieży w Babel. Tekst ten wymienia wprost związek imienia (*nomen*) z chwałą (*gloria*), przez co te dwa rzeczowniki mają praktycznie to samo znaczenie⁵. Zaś według LAB 64,1 Saul wytępił wróżbitów zgodnie z poleceniem zawartym w Wj 22,1 dla własnej chwały, a nie z dbałości o Prawo⁶. Konsekwencją tego miał być brak proroków, wskazujących drogę w okresie wojny z Filistynami, przez co Saul udał się do wiedźmy w Endor. Opis ma duże walory teologiczne. Przedstawia wymagania o bodaj najszerszym etycznym zakresie w LAB.

Oprócz pychy ważnym elementem jest kwestia śmierci i chęci jej przewyciężenia. LAB 44,2 mówi o tym w kontekście uprzednim (*nomen ante mortem*), a LAB 64,1 w następczym (*nomen post discessum*). Opowiadanie o wieży Babel w LAB 6 idzie nieco innym torem. Jednym z celów budowy jest zabezpieczenie pokoju na wypadek spotkania się nieznanym już sobie, choć spokrewnionych ludzi. Pośrednio zakłada więc przetrwanie przemijania. Jest to więc motyw analogiczny do powyższego. Zatem zatroszczenie się

³ Por. M. R. James, *The Biblical Antiquities of Philo* (Society for Promoting Christian Knowledge: London 1917) 39; także I. Fröhlich, „Historiographie et aggada dans le Liber Antiquitatum Biblicarum du Pseudo-Philon”, *AAASH* 28 (1980) 382.

⁴ Całość opisu można przedstawić w formie graficznej:

Micha fecit:	ut interrogarent:
1. effigies tres puerorum	pro filiis
2. et vitulorum	pro pueris et pro puellis
3. et leonem	pro fortitudine
4. aquilam	pro divitiis
5. et draconem	pro longitudine dierum
6. et columbam	pro uxore

⁵ LAB 6,1: „Nunc ergo venite et edificemus nobismetipsis turrim, cuius caput erit usque ad celum, et faciemus nobis nomen et gloriam super terram”. Rzeczowniki *nomen* i *gloria* można także ujmować jako hendiadys, co w przypadku naszych analiz nie odgrywa większej roli.

⁶ LAB 64,1: „Tunc Saul cogitavit dicens: Auferens maleficos de terra Israel, memores mei erunt post discessum meum. [...] Et dixit Deus: Ecce Saul non propter timorem meum tulit maleficos de terra, sed ut sibi nomen faceret”.

o swoje imię w interpretacji Pseudo-Filona nie jest tematem pozytywnym. Mimo różnych charakterów trzech wymienionych perykop Pseudo-Filona, w każdym przypadku centralnym tematem jest powracające jak wspólny mianownik pragnienie zapewnienia sobie chwały. W ten sposób czytelnik Pseudo-Filona znajduje opis pychy, jej przyczyn i konsekwencji, odczytując zarazem przesłanie, że o imię człowieka może zatroszczyć się tylko Bóg.

Oprócz wyżej opisanego aspektu pychy LAB 44,3 podaje drugi element winy. Przedmioty czci nazwane zostały terminem „bałwany” (*idola*), a sam Mika ich „kapłanem” (*sacerdos*) oraz „czcicielem bóstw” (*cultor deorum*); podsumowując, Pseudo-Filon opisuje go jako człowieka nieprawego i fałszywie religijnego⁷. Bałwochwalczy charakter przybytku i związanego z nim grzechu jest więc ewidentny. Zaistniałe konsekwencje autor przekazuje w formie mowy Boga, więc bezpośredniego objawienia. Najpierw winowajcę wydał Bóg ogniewi, zaś jego matka miała uschnąć na ziemi, a z jej ciała miały wyjść robaki. Potem zaś to, co miało być przedmiotem czci, stało się ostatecznie narzędziem kary:

Figura gołębicę, którą sporządził, posłuży do wylupienia jego oczu,
a figura orła posłuży temu, aby dotknęła go ognista kara,
a podobizny młodzieńców, które sporządził, posłużą do rozdierania jego boków⁸,
a podobizna lwa, którą sporządził, stanie się dla niego znakiem, że będą silni ci, którzy
go będą torturować [...].

Nie ulega wątpliwości, że opisy te nawiązują do tortur, które autor mógł znać z powszechnej praktyki sądownictwa w ówczesnej epoce. W dużej zaś mierze kary takie miały charakter publicznego napiętnowania i pełniły funkcje odstrasżającą. Motyw młodzieńców i połączenie ich z rozdieraniem boków, co można zinterpretować jako biczowanie, można widzieć w kontekście kar o charakterze jednostkowym.

Heliodorowi po wtargnięciu do świątyni miał się ukazać wspaniały jeździec, który powalił go na ziemię, a dwaj młodzieńcy „bez przerwy biczowali go, zadając mu wiele uderzeń” (2 Mch 3,25n.). Kluczem do interpretacji wydaje się połączenie biczowania z motywem trzech młodzieńców w kontekście kary za wykroczenie dotyczące kultu, a także to, że publiczne wystąpienie przeciw Bogu domaga się publicznego charakteru kary. Jej opis najpierw

⁷ LAB 44,5: „Et erat iniquitas eius multiformis, et irreligiositas eius astuta”.

⁸ LAB 44,9: „et effigies puerorum quas fecit erunt ei ad radenda latera”. H. Jacobson, *Commentary on Pseudo-Philo's Liber antiquitatum biblicarum: With Latin Text and English Translation* (AGAJU 31; Leiden 1996) 1008, twierdzi, że możliwe, że owi „młodzieńcy” nawiązują do idei greckich erotes, związanych z kultem Afrodyty, z czasem utożsamionych z cherubinami. Potwierdzają to znaleziska lamp z terenu Palestyny.

Kłeska Heliodora według Drugiej Księgi Machabejskiej

należy umieścić w kontekście biblijnym. Lb 22,55 i Joz 23,13 zawiera paralelny obraz: narody, które nie zostały wypędzone z ziemi obiecanej, staną się dla Izraela „sieciami i sidłem, biczem dla [...] boków i kolcami dla [...] oczu, aż wyginą z tej pięknej ziemi” (por. Joz 23,13). Biblia hebrajska nie posiada jednak wyobrażenia tego typu mąk jako kary za grzechy osobiste w takiej postaci, jaką znajdujemy w 2 Mch i u Pseudo-Filona. Według H. Jacobsona⁹ wspomniane w *LAB* rozdzieranie boków jest elementem zaczerpniętym z azjatyckich cywilizacji. Historiografowie tacy jak Herodot¹⁰, Diodor¹¹ lub Platon¹² świadczą o wczesnym głębokim zakorzenieniu tej tradycji, wywodzącej się niewątpliwie z obserwacji powszechnych praktyk władzy i sądów. Ze wschodu mieli zaczerpnąć go Grecy i zaadaptować przede wszystkim do opisu mąk w Tartarze. Wydaje się, że hipoteza ta jest możliwa do przyjęcia. Dzięki zaś takiemu opisowi punkt zainteresowania czytelnika przesuwa się z relacji o przyczynach kary na jej nieuchronność, a zarazem z poziomu kolektywnego (jak w Księdze Jozuego) przechodzi do opisu szczegółowych konsekwencji zła wobec jednostki.

2. Choroba jako kara za grzechy

W opowiadaniu o Heliodorze opis konsekwencji targnięcia się na skarbiec świątyni nie ogranicza się tylko do biczowania przez młodzieńców. Istotniejszym motywem jest choroba opisana w 2 Mch 3,27-29. Można wyszczególnić kilka jej elementów: utrata wzroku („gęste ciemności go otoczyły”), paraliż („niesiono [go], gdyż sam sobie nie mógł nic poradzić”) oraz niemożność mówienia („leżał niemy”). Podsumowaniem są słowa o charakterze odautor-skiego komentarza, zwracającego uwagę na aspekt wewnętrzny: winowajca leżał „pozbawiony nadziei i ratunku”. W ten sposób choroba Heliodora, po-

⁹ Por. Jacobson, *Commentary on Pseudo-Philo's Liber antiquitatum biblicarum*, 1023.

¹⁰ Por. Herodot, *Dzieje* 1,92: „Krezus [...] rozkazał swego przeciwnika wziąć na tortury i zgładzić”. Występujące tu κνάφος oznacza najpierw grzebień do gręplowania, potem bliżej niesprecyzowane narzędzie tortur. Istnieje także czasownik κναφέω (gręplować, czyli rozczesywać splątane włókna). Zatem identyfikacja tych tortur jako rozdzieranie skóry jest możliwa. Zob. także Herodot, *Dzieje* 5,25: „Sisamnesa, jednego z sędziów królewskich, kazał król Kambizes stracić i całkiem obdrzeć ze skóry [...] a po ściągnięciu mu skóry, kazał z niej wyciąć pasy i napiąć na krzesło”.

¹¹ Por. Diodor Sycylijski, *Biblioteka* 15,10,1: „Wtedy innych sędziów, których oskarżono o korupcję, obdarto żywcem ze skóry”.

¹² Por. Platon, *Rzeczpospolita* 10,616a: „[...] innym związali ręce, nogi i głowę, przewrócili ich, zbili, powlekli na bok, z drogi, zaczęli ich czesać cierniami i dawać znaki przechodzącym, za co to, i pokazywali, że ich prowadzą na wrzucenie do Tartaru” (tłum. S. Witwicki).

przedzona atakiem nadprzyrodzonych istot, jest drugim elementem dyptychu – opisu kary za bluźnierstwo.

Tekst 2 Mch może naświetlić także Pseudo-Filon. Sam Mika miał być męczony ogniem, zaś matkę Miki, rzeczywistą pomysłodawczynią bałwochwalczej świątyni, miały strawić robaki¹³. Wspólne ujęcie winowajców i umieszczenie opisów ich kary w jednym obszarze czasu i przestrzeni sprawia, że pod terminem „ogień” powinno się rozumieć doczesne cierpienie winowajcy. Taką interpretację potwierdza Pseudo-Filona relacja o wymordowaniu kapłanów w Nob (1 Sm 22). Mieli oni zginąć na rozkaz Saula, zabici przez Doega Edomitę, zwanego tutaj Syryjczykiem (*LAB* 64,3). Mimo przedstawienia całego wydarzenia jako kary za kultowe grzechy kapłanów, sam jej wykonawca miał być ukarany ognistym robakiem na języku i usychaniem w ogniu nieugaszonym¹⁴, ponieważ podniósł rękę na pomazańców Bożych. Można przyjąć, że opis dotyczy choroby prowadzącej do śmierci i będącej następstwem wiecznej kary, a „ogień” przybiera tu znaczenie przenośnego jej określenia. Podkreślenie roli „robaków” i „usychania” upodabnia los Doega do losu matki Miki, a zarazem przez obraz ognia – do samego Miki¹⁵. Powodem w każdym przypadku jest wina związana z kultem.

Zwracając uwagę na charakter winy, można w obu dziełach wskazać ślady recepcji legend o „walczących z bóstwem” (θεομάχοι)¹⁶ znanych z obszaru kultury grecko-rzymskiej. Występowały one niejako na dwóch poziomach: w opisach mitologicznych, w których najbardziej znanym przykładem jest los Prometeusza, Tantala lub Syzyfa, oraz w dziełach historyków. W tych ostatnich często nie chodzi o przedstawienie rzeczywistego losu negatywnego bohatera, ale o jego moralizującą interpretację, co jest charakterystycznym elementem antycznej historiografii. By opisać możliwość zużytkowania tradycji o „walczących z bóstwem” we wskazanych tekstach, trzeba przyjrzeć się teraz innym perykopom biblijnym, które w jaśniejszy sposób do niej nawiązują. 2 Mch 9 zawiera legendę o śmierci Antiocha Epifanesa, którego również za przewinienia wobec świątyni jerozolimskiej miały zjeść robaki. Tradycja ta odbiega od innych przekazów o jego śmierci¹⁷. Historia ta stała

13 *LAB* 44,9: „Micham autem tradam igni et erit mater eius in conspectu eius marcescens viva super terram, et vermes exient de corpore eius”.

14 *LAB* 64,3: „Et ad Dohec Syrum hec dixit Dominus: Ecce dies venient cito, et ascendet vermis igneus in linguam eius, et tabescere faciet eum, et erit habitatio eius cum lair in igne inextinguibili semper”.

15 Nieco inaczej zob. E. Reinmuth, *Pseudo-Philo und Lukas. Studien zum Liber Antiquitatum Biblicarum und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks* (WUNT 74; Tübingen 1994) 186n.

16 Por. W. Nestle, „Legenden vom Tode der Gottesverächter”, *ARW* 33 (1936) 246-269.

17 Por. M. B. Dagut, „Il Macchabees and Death of Antiochus IV”, *JBL* 72 (1953) 152-157.

Kleşka Heliodora według Drugiej Księgi Machabejskiej

się zwińczeniem wielu grzechów, które 2 Mch 7,19 nazywa wprost wojną z Bogiem (θεομαχεῖν). Legenda o strawieniu przez robaki znajduje się u podstaw opisu śmierci Heroda Agryppy I w Dz 12,21-23; powodem miało być bezpośrednie wykroczenie przeciw Bogu, ujęte przez św. Łukasza jako uzurpacja czci tylko Jemu należnej¹⁸.

Starożytne teksty pełne są przykładów tego typu interpretacji śmierci. Nie można wykluczyć, że czasami chodzi o opisy zjawisk chorobowych *de facto*. Niemniej rozbieżności w przedstawieniu postaci u różnych autorów każą widzieć tu pewien literacki sposób wyrazu: ludzie walczący przeciwko religii nie pozostali nigdy bezkarni. Straszliwe choroby, których ofiarą padli, były ostatecznym objawieniem się ich stanu. Szczegółowy opis objawów w tych przypadkach nie gra większej faktograficznej roli; jest przede wszystkim przedstawieniem karzącego działania bóstwa¹⁹. Według tej interpretacji śmiercią z powodu kultowych nadużyć mieli umrzeć Kambizes²⁰, ukarany za walkę z egipskimi bogami, zwłaszcza Apisem. Podobny los miał spotkać Feretime, która mszcząc się na Barkejczykach za śmierć swego syna Arkesilaosa, sprzedała w niewolę lub zamordowała niewinnych ludzi²¹. Herodot wyrokował, że przez zbyt gwałtowną żądzę zemsty stała się bogom nienawistna.

Według Pauzanasza²² robaki (dosłownie φθειρ – „wesz”) miały zjeść Kasandra, macedońskiego dygnitarza. Przed śmiercią cierpiał ponadto na nieustanne i nie do ugaszenia pragnienie. Powodem takiego losu były skrytobójcze praktyki, za pomocą których zyskał władzę po śmierci Aleksandra Wielkiego. Autorzy opisujący śmierć Ferekydesa z Syros stosują ten sam schemat: z powodu wystąpienia przeciw Apollinowi Pytyjskiemu, co określono „bezbożnością” (ἀσεβεία), miał umrzeć na wszawicę²³. Za domniemane winy przeciwko Zeusowi Hikesiosowi (opiekunowi błagalników), gnijąc za życia, miał umrzeć Sulla²⁴. Także Kallistenes za złamanie przysięgi danej królowi według jednych miał umrzeć na wszawicę, według innych – zginąć

18 Por. np. H. Le Cornu, J. Shulam, *A Commentary on the Jewish Roots of Acts*, I: *Acts 1-15* (Jerusalem 2003) 662-666.

19 Por. R. von Harnack, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte* (Texte und Untersuchungen; Leipzig 1892) 59.

20 Por. Herodot, *Dzieje* 3,66: „[...] kość jego spróchniała, gangrena szybko objęła biodro i choroba porwała z żywych Kambizesa, syna Cyrusa” (tłum. S. Hammer). Występujące tu wyrażenie ὁ μηρὸς τάχιστα ἐσάπη opisuje proces gnilny.

21 Por. Herodot, *Dzieje* 4,165-167, 200-205: „[...] nędznie zginęła: za życia zaroilo się w gnijącym jej ciele robactwo” (tłum. S. Hammer). Występujące w opisie jego choroby słowo εὐλαι *Księga Suda* identyfikuje z robakami.

22 Por. Pauzanasz, *Przewodnik po Helladzie* 9,7,2.

23 Por. Pliniusz Starszy, *Historia naturalna* 7,52,172; także Apulejusz, *Florida* 15,19 i Diogenes Laertios, *Żywoty filozofów* 1,118.

24 Por. Plutarch, *Żywoty równoległe*, Sulla 36; autor podaje wiele ofiar teźże choroby. Na temat samego Sulli zob. także Pauzanasz, *Przewodnik po Helladzie* 1,20,5-7.

w mękach w więzieniu²⁵. Ponadto wspomnieć należy dwa znane opisy Józefa Flawiusza, w których śmierć Heroda Wielkiego²⁶ i wspomnianego już Antiocha Epifanesa²⁷ nosi te same znamiona.

Można było paść ofiarą strasznej choroby także za uzurpację nienależnego urzędu. Aleksander z Abonuteichos, obwołując się fałszywym prokiem, sprzeciwił się prawdziwej wyroczni. To zaś zinterpretowano jako „bezbożność” (ἀσέβεια). Za karę robaki miały zjeść jego nogi²⁸. Zaś według Diodora Sycylijskiego²⁹, Strabona³⁰ i Plutarcha³¹ Eunus z Apamei, przywódca powstania niewolników na Sycylii (135-132 r. przed Chr.), zmarł w więzieniu na wszawicę. Jako samozwańczy król popełnił grzech, sięgnąwszy po tytuł i władzę. Diodor zaś podkreślił, że jego koniec był godny jego łotrostwa.

Różnice w przekazach na temat przyczyny śmierci ukazują szeroki zasięg moralizujących legend oraz konwencjonalny charakter tych moralizatorskich opisów. Na to wskazuje choćby ujęcie Epifanesa w 2 Mch, który według innych źródeł miał zginąć w zupełnie innych okolicznościach. Podsumowując, należy zauważyć konsekwencje występu o określonym charakterze i karę zań. Często tekst zawiera odautorską interpretację ze wskazaniem przyczyny takiego stanu rzeczy, a opowiedziana uprzednio historia – relację o czynach, które uzasadniają straszliwy los.

Po uwzględnieniu tych uwag należy zwrócić uwagę, że w rzeczywistości chodzi o zjawiska, które organicznie były związane z tradycją o „walczących z bóstwem”, tworząc wspólny kontekst winy i kary. Szczegółowe elementy choroby mają swoje paralele w niektórych kontekstach antycznych dzieł. Najwięcej miejsca w tym obszarze zajmują przywołane już opisy objawów choroby (zwłaszcza rozkładu za życia), zamieszczone w dziełach historycznych. Oczywiście tradycja zna interpretację chorób jako kar zesłanych za grzechy. Jednak specyficzny sens choroby Heliodora i zastosowanie w opisie jego stanu terminów o znaczeniu teologicznym (2 Mch 3,29: ἐλπῖς, σωτηρία) oraz związanie tego aspektu z działaniem Boga wskazuje na teologiczny wymiar przekazu, przeważający nad faktografią. Terminologia wprowadzająca opowiadanie o zajściu w świątyni podkreśla, że całe wydarzenie jest owocem nadzwyczajnej interwencji. 2 Mch 3,24 zawiera stwierdzenie, że chodzi tu o objawienie się Boga (δυνάστης ἐπιφάνειαν μεγάλης ἐποίησε).

25 Por. W. Nestle, „Legenden vom Tode”, 253n.

26 Por. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* 1,33,5.

27 Por. tenże, *Przeciw Appionowi* 2,143.

28 Por. Lukian z Samosat, *Aleksander* 59n.

29 Por. Diodor Sycylijski, *Biblioteka* 34,23.

30 Por. Strabon, *Geografia* 6,6.

31 Por. Plutarch, *Żywoty równoległe*, *Sulla* 36.

Kłeska Heliodora według Drugiej Księgi Machabejskiej

Zaś w 2 Mch 3,28 mowa jest o mocy Bożej za pomocą słownictwa podkreślającego Jego potęgę (τὴν τοῦ θεοῦ δυναστείαν ἐπεγνώκοτες). Oba wiersze pełnią funkcje klamry dla opisu interwencji młodzieńców w świątyni. Zatem choroby napastnika nie można sprowadzać tylko do kary; biczowanie i następcza choroba Heliodora stały się elementem epifanii. To zaś jest zbieżne z rozumieniem budzącej grozę choroby jako kary dla „walczących z bóstwem”. Chociaż więc sama śmierć nie nastąpiła, to jednak związek wina kultowa – kara umożliwia zinterpretowanie całej historii Heliodora w zaprezentowanym kontekście. Istotna jest idea, która nakazuje łączyć chorobę z karą za bezpośrednie wykroczenie przeciwko Bogu. W tym znaczeniu szeroki wachlarz opisów, jaki znajdujemy w literaturze starożytnej, każe skoncentrować się na relacji czyn – skutek, ujmując całą tragiczną sytuację jako rodzaj objawienia decyzji Boga, a nie medycznego lub faktograficznego opisu wydarzenia. Natomiast podkreślenie mocy modlitwy wstawienniczej kapłana Oniasza świadczy o twórczości, z jaką autor 2 Mch zużytkował znane sobie legendy i literackie tradycje.

3. Ironia

Opisane powyżej zagadnienia w przypadku obu pism dotyczą przekonania co do kary, która spotyka grzeszników jeszcze w okresie życia na ziemi. Kompozycja interesujących nas opowiadań wykazuje cechy ironiczne³², uwydatnione przez zestawienie zamiaru bohaterów z konsekwencjami podjętych działań. Takie, można rzec, „retoryczne” przedstawienie postaci oddziałuje na czytelnika i umożliwia mu wyciągnięcie moralnych wniosków, a samego autora umieszcza wśród wykształconych literatów.

W 2 Mch obecność ironii analizowano w opowiadaniu o śmierci Antiocha Epifanesa (2 Mch 9)³³. Podobny schemat znajdujemy w opisie Heliodora. Hagiograf przeciwstawia dwa konteksty: przed i po objawieniu się kary Bożej.

³² Starożytne definicje ironii jako formy stylistycznej podali m.in. Cyceron (*O oratorze* 3,3,203: „alia dicentis ac significantis dissimulatio”) i Kwintyliian (*Kształcenie oratora* 9,2,44: „in utroque enim contrarium ei, quo dicitur, intellegendum est”). Chociaż są one późniejsze w stosunku do 2 Mch, naturalnie bazują na dłuższym rozwoju retoryki klasycznej. Dzisiaj wskazuje się bardziej szczegółowo na kilka innych elementów: sygnały interpretacyjne kierowane do czytelnika, znany już jemu błąd, który może on zidentyfikować ze względu na wcześniejsze przesłanie tekstu, konflikt postaw bohaterów i niekonsekwencje znaczenia opisywanych wydarzeń, zob. W. C. Booth, *A Rhetoric of Irony* (Chicago – London 1974) 53-76.

³³ Por. T. Nicklas, *Irony in 2 Maccabees?*, *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pépa, Hungary, 9-11 June, 2005* (red. G. G. Xeravits – J. Zsengellér) (SJSJ 118; Leiden 2007) 106-108.

2 Mch 3,28³⁴ w szczególny sposób ironizuje na jego temat, zestawiając wejście Heliodora z liczną strażą do skarbcza świątyni z koniecznością wyniesienia go stamtąd. Ten opis zestawia bezsilność Heliodora wobec zaistniałej kary z wcześniejszą jego srogością oraz wielkimi pragnieniami i możliwościami. Wytwarza przez to ironiczną atmosferę tekstu. Zestawienie czasowników opisujących czynności Heliodora ukazuje najpełniej ten zabieg. Układają się one w pary wydarzeń: on był przy skarbcu – towarzysze jego padali bezsilni i strwożeni; wszedł do skarbcza – wyniesiono go. Drugą warstwą jest odmiana losów Żydów i Heliodora. Ci pierwsi przechodzą od płaczu do radości, a sam Heliodor – od butnego wejścia ze swoimi ludźmi do skarbcza do paraliżu i utraty nadziei wybawienia. Zakres oddziaływania ironii dotyczy więc nie warstwy słownej, lecz przede wszystkim wydarzeń; komentarz hagiografa podkreśla ten charakter. W ten sposób na pierwszy plan wyłania się ironia sytuacyjna powstała dzięki kontrastowi zamiar – skutek.

Analogiczna ironia obecna jest w *LAB* 44, w opisie przybytku Miki. Jego sporządzenie miało posłużyć zdobyciu „sławnego imienia” i bogactwa (*LAB* 44,3 mówi o konkretnych cenach za wróżby) przez Dedilę i Mikę. Jak wspomniano, w *LAB* 44,3 znajdują się dwa równoległe wyrażenia *facies tibi nomen* – *facies tibi idola*, przez co Pseudo-Filon podkreśla, że w gruncie rzeczy chodzi o pychę. Pragnienie to miało się nie ziścić z powodu interwencji Boga. Podobnie jak w przypadku Heliodora i Antiocha Epifanesa, publiczny grzech spotkał się z publiczną karą na zasadzie pycha – odpłata.

Wspomniano już, że te rzeczywistości, które czczono w przybytku Miki, opisał on jako zwracające się przeciwko swojemu twórcy; potwierdza to ironiczny charakter tekstów Pseudo-Filona. Każdy element stał się okazją do opisanego charakteru wymierzonej kary. Obecna tu ironia sytuacyjna polega zatem na przeciwstawieniu przez autora zamiarów budowniczych przybytku z jego wpływem na charakter kar dla nich samych. Schemat przedstawienia czynów antybohaterów i ich ukarania jest równoległy. Polega na przekształceniu zamiaru mającego przynieść zysk w klęskę, umieszczając wszystko w precyzyjnym kontekście kultu.

Podstawowe elementy opisu 2 Mch 3,1nn. i *LAB* 44 są więc wspólne. Interesujące jest, że zachowane tradycje o „walczących z bóstwem” pochodzą przede wszystkim z dzieł wywodzących się z kultury grecko-rzymskiej. Przejęcie ich przez biblijne pisma powstałe w nurcie hellenistycznym lub już w okresie cesarstwa rzymskiego wydaje się czymś naturalnym. Natomiast

³⁴ „Tego, który dopiero co w licznym otoczeniu i z liczną strażą wszedł do skarbcza, o którym była mowa poprzednio, niesiono, gdyż sam sobie nie mógł nic poradzić. Wyraźnie przy tym poznano Bożą moc” (tłum. BT).

Kłeska Heliodora według Drugiej Księgi Machabejskiej

świadcstwo Pseudo-Filona świadczy o tym, że „kuszenie Żydów przez hellenizm”³⁵ miało szeroki zasięg i dotyczyło także pisarzy hebrajskojęzycznych tworzących dla celów dydaktycznych.

* * *

Badanie obu interesujących nas dzieł w aspekcie podobnych tradycji może wskazać wiele interesujących elementów. Powyższe analizy skoncentrowały się tylko na wzajemnych paralelach w obrębie wybranych opowiadań. Na ich podstawie można stwierdzić, że konwencja literacka i korzystanie ze znanych w tzw. środowisku tradycji jest czynnikiem je rozjaśniającym. Sięganie do znanych i utrwalonych tradycji było charakterystyczne dla autorów starożytnych dzieł, w tym ksiąg biblijnych. Należy to brać pod uwagę zwłaszcza w badaniach nad dziełami sięgającymi epoki hellenistycznej i powstającymi pod wpływem środowiska grecko-rzymskiego. 2 Mch wywodzi się właśnie z tego obszaru, a będąc dziełem historiograficznym, zasymilowała wiele motywów znanych ówczesnej literaturze. O ich sile świadczy Pseudo-Filon, autor działający w Palestynie i piszący w języku hebrajskim. Na podstawie tradycji zbudował on fikcyjną narrację o karze wymierzonej wrogom Boga, reinterpreterując opowiadanie o przybytku Miki i opisując czekające winowajców cierpienia. Zauważone podobieństwa każą ujmować także 2 Mch w charakterze dzieła w dużej mierze konwencjonalnego, sięgającego po znane sposoby przedstawienia określonych treści, a zarazem stosującego je do rzeczywistości judaizmu. Twórcze modyfikacje świadczą o oryginalności myśli autora. Natomiast zamieszczenie w opowiadanej historii wielu relacji o nadnaturalnych interwencjach jest charakterystyczne dla historiografii, która stosowała retorykę jako jeden ze swoich naturalnych elementów.

³⁵ Por. F. Murphy, „Retelling the Bible: Idolatry in Pseudo-Philo”, *JBL* 107 (1988) 275-287; L. H. Feldman, *Studies in Hellenistic Judaism* (AGAJU 30; Leiden 1996) 69.