

# Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej

The Image of God in the First Book of Maccabees

GRZEGORZ M. BARAN

Katedra Historii Kultury Intelktualnej, Wydział Filozofii; Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
adres: Aleje Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: ksgmbaran@kul.pl

**SUMMARY:** The First Book of Maccabees – although belongs to the historical books of the Old Testament – also has an important theological value. The issue of the image of God, outlined in this article, is one out of the many theological themes presented in that work. This image – as it is clear from the analysis of the text of 1 Macc – was presented by the biblical author in the context of historical events which constituted, for the hagiographer, the space of God's activity, through which God let Himself known. The featured image of God is undoubtedly an expression of faith of the hagiographer and of the community to which he belonged. This is evidenced by terms referring to God (Heaven, He, You etc.), which very strongly emphasize His transcendence. As it is clear from the analysis of texts, the biblical author explicitly referred to the entire theological tradition of the Old Testament and therefore presented God, who helped Israel in the whole history, also in Hellenistic times as punishing for unrighteousness, listening to prayers, supporting and saving His people from its enemies, as well as taking vengeance on them.

**KEYWORDS:** 1 Maccabees, God, Hellenistic period in Israel

**SŁOWA KLUCZE:** I Księga Machabejska, obraz Boga, okres hellenistyczny w Izraelu

**P**ierwsza Księga Machabejska należy do grupy ksiąg historycznych Starego Testamentu. Przedstawia ona wydarzenia z okresu tzw. czasów machabejskich: od wstąpienia na tron syryjski króla Antiocha IV Epifanesa (175 r. przed Chr.) do śmierci Szymona (135 r. przed Chr.)<sup>1</sup>. Mimo że jest to księga historyczna, posiada niewątpliwie znaczącą wartość teologiczną, ponieważ jej autor przedstawiane wydarzenia historyczne ukazał w świetle bogatej tradycji teologicznej Starego Testamentu. Stąd też na tle materiału historycznego pobrzmiewają wątki teologiczne, będące wyrazem wiary samego hagiografa i wspólnoty, do której przynależał.

<sup>1</sup> Zob. E. Zawiszewski, „Księgi Machabejskie”, *Wstęp do Starego Testamentu* (red. L. Stachowiak) (Poznań 1990) 228, 231; J. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska. Wstęp, przekład i komentarz* (Lublin 2001) 5; *Grecko-lacińsko-polska Synopsa do Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej* (tł. i oprac. S. Gądecki) (PSB; Warszawa 2002) XIX, XXXII.

Jednym z wielu tematów teologicznych jest niewątpliwie kwestia obrazu Boga. Analizując tekst 1 Mch, zarówno na płaszczyźnie słownictwa, jak i treści można zauważyć, że hagiograf nakreślił go w kontekście przedstawionych przez siebie wydarzeń historycznych, które były niejako przestrzenią działania Boga, dającego się w ten sposób poznać.

Opierając się zatem na analizie poszczególnych fragmentów 1 Mch, omówimy wyrażenia określające i zarazem skierowane wprost do Boga (2), a następnie obraz Boga wyłaniający się z opisu konkretnych wydarzeń zrelacjonowanych w 1 Mch (3). W celu lepszego zrozumienia przedstawionych zagadnień związanych z postrzeganiem Boga przez autora 1 Mch na samym początku zostanie zaprezentowana krótka charakterystyka osoby hagiografa i jego dzieła (1).

## I. Ogólna charakterystyka autora 1 Mch i jego dzieła

Poruszając zagadnienie obrazu Boga, należy zauważyć, że niewątpliwie ważną rolę w tej kwestii odgrywa osobowość samego autora oraz zastosowana przez niego koncepcja dzieła historycznego. Chociaż trudno ustalić, kim był konkretnie ów autor, to jednak z treści księgi można wywnioskować, że był głęboko wierzącym Żydem, pochodzącym prawdopodobnie z Jerozolimy. Jawi się również jako gorliwy religijny patriota – zwolennik i obrońca rodzimych tradycji religijnych, który był zdecydowanym przeciwnikiem zarówno pogan, prześladowanych wiernych tradycji i religii Żydów, jak i spoganiałych pobratymców, będących zwolennikami hellenizacji<sup>2</sup>. Jak przypuszcza J.R. Bartlett, w swoich poglądach religijnych – jak wynika z treści księgi – mógł być bardziej zbliżony do saduceuszy niż do chasydów i faryzeuszy<sup>3</sup>. Jednak tego rodzaju hipotezy – ze względu na brak wystarczających materiałów źródłowych – były dyskutowane i nie przetrwały próby czasu<sup>4</sup>. Niewątpliwie był zagorzałym zwolennikiem rodziny Matatiasza, co wyrażało się w jego poglądzie, że w trudnych czasach dla Izraela tylko Machabeusze byli zdolni prowadzić naród wybrany drogą dawnych tradycji ojców<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Zob. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, 19.

<sup>3</sup> J.R. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees* (The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible; Cambridge 1973) 18; tenże, *1 Maccabees* (Sheffield 1998) 33; zob. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, 20.

<sup>4</sup> Por. *Grecko-lacińsko-polska Synopsa do Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej*, XXIII.

<sup>5</sup> Zob. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, 19-20; *Grecko-lacińsko-polska Synopsa do Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej*, XXIII.

## Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej

1 Mch – jak wykazują egzegeci – mogła powstać na początku I w. przed Chr.<sup>6</sup> Oryginalnie została napisana w języku hebrajskim, jednakże bardzo szybko przetłumaczono ją na język grecki<sup>7</sup>. Chociaż w kwestii gatunku literackiego można dostrzec pewne cechy bliskie historiografii greckiej, to jednak – nawiązując w wielu punktach do deuteronomicznej wizji historii – zasadniczo została zredagowana w duchu dalszej kontynuacji dziejów Izraela<sup>8</sup>. Pod względem stylistyki, zastosowanej frazeologii oraz słownictwa autor 1 Mch – jak zaznaczają egzegeci – nawiązywał do ksiąg historycznych Starego Testamentu, a szczególnie do Ksiąg Samuela i Królewskich<sup>9</sup>. Starotestamentalne hebrajskie podłoże 1 Mch wyraża się także w licznych odniesieniach do tekstu pozostałych ksiąg historycznych, Pięcioksięgu, ksiąg prorockich oraz Ksiąg Psalmów<sup>10</sup>.

Wszystkie nadmienione kwestie miały niewątpliwie wpływ na sposób przedstawiania Boga przez autora 1 Mch, co zostanie zaprezentowane poniżej.

## 2. Określenia i zwroty skierowane do Boga

Analizując tekst 1 Mch, można zauważyć, że nie ma w niej żadnego nawiązania do Bożego imienia, wyrażonego w Biblii hebrajskiej za pomocą tetragramu – יהוה<sup>11</sup>, ani nie występuje klasyczny grecki termin  $\acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$  – „Bóg”, czy też  $\acute{\omicron}\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  – „Pan”<sup>12</sup>. J.A. Goldstein odnotowuje w tym

- 6 Zob. N.J. McEleney, „Pierwsza i Druga Księga Machabejska”, *Katolicki komentarz biblijny* (red. W. Chrostowski) (PSB; Warszawa 2004) 386. Należy zaznaczyć, że egzegeci, opierający się na tekście 1 Mch, podają różne przypuszczenia na temat powstania księgi (zob. np. *Grecko-lacińsko-polska Synopsa do Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej*, XXIII-XXIV).
- 7 Zob. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz (PŚST VI/4; Poznań 1961) 33.
- 8 Zob. M. Wojciechowski, *Wpływy greckie w Biblii* (Kraków 2012), 156; a także Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, 20, 22.
- 9 Zob. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, 33; a także *Grecko-lacińsko-polska Synopsa do Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej*, XXV.
- 10 Zob. np. odnośniki do tekstu 1 Mch, zawarte w Biblii Tysiąclecia (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. Opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich [Poznań 2000] 485-513); por. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, 15-16; a także tenże, *1 Maccabees*, 30-33.
- 11 Warto wspomnieć, że w odnalezionych przedchrześcijańskich manuskryptach greckich Starego Testamentu występuje zapis tetragramu literami hebrajskimi, aramejskimi lub paleohebrajskimi. W odnalezionym zaś w Qumran fragmencie greckiej Biblii – 4QLXXLev<sup>b</sup>, datowanym na I w. przed Chr., znajduje się grecka transliteracja tetragramu w postaci ΙΑΩ. Zob. G. Howard, „The Tetragram and the New Testament”, *JBL* 96/1 (1977) 65; a także L.W. Hurtado, „The Origin of the «Nomina Sacra»: A Proposal”, *JBL* 117/4 (1998) 662.
- 12 Por. J.C. Dancy, *A Commentary on 1 Maccabees* (Blackwell's Theological Texts; Oxford – Basil 1954) 2.

kontekście, że autor 1 Mch nie użył typowo biblijnych określeń Boga, które pojawiają się zazwyczaj w narracjach ksiąg historycznych Starego Testamentu. Zastosował natomiast inne terminy jako swego rodzaju substytuty. Z pewnością wynikało to z przekonania hagiografa, podobnie jak i innych żydowskich autorytetów religijnych, że imię Boga jest zbyt święte, aby można było go używać<sup>13</sup>. Podstawą tego rodzaju przeświadczenia było niewątpliwie starotestamentalne pojmowanie idei „imienia” (hebr. **שם**), które wiązało się – podobnie jak u innych pisarzy starożytnych – z istnieniem bytu. Według tej koncepcji, wszystko, co ma imię, istnieje, natomiast to, co nosi jakieś imię, ma swoją własną tożsamość. Imię zatem wiązało się z niepowtarzalnością noszącego je bytu, gdyż poprzez imię wyrażała się jego istota. Ponieważ zaś istotę pojmowano nie jako abstrakcję, ale jako coś konkretnego, niemalże coś materialnego, dlatego można by powiedzieć, że w tego rodzaju konstrukcji myślowej nie tylko „miało się” imię, ale wręcz „było się” imieniem<sup>14</sup>. W ten sposób z pewnością rozumiano objawione Mojżeszowi imię Boga (zob. Wj 3,14-15), które w Biblii hebrajskiej wyrażone jest tetragramem יהוה. Używanie bowiem w tym znaczeniu imienia Bożego oznaczałoby niejako dotykanie istoty samego Boga, z którym tożsame było Jego imię. Starotestamentalni autorzy podkreślali natomiast bardzo mocno świętość Boga (zob. np. Kpł 19,2), a co za tym idzie świętość Jego imienia (zob. np. Kpł 20,3; 1 Krn 16,35; Ps 97,12; 99,3; 103,1; 106,47; 11,9; 145,21; Mdr 10,20; Syr 47,10; Iz 29,23; Ez 36,20.21; 39,7.25; Dn 3,34; Am 2,7). Było to wyrazem głębokiego przeświadczenia o absolutnej transcendencji Boga względem świata<sup>15</sup>. Dlatego z biegiem czasu zrodziło się przekonanie, wyrosłe zapewne na gruncie przykazania Dekalogu, zabraniającego wzywania imienia Bożego do czczych rzeczy (zob. Wj 20,7; Pwt 5,11), aby nie wypowiadać świętego imienia Bożego, a zastępować go terminem **אֱלֹהֵינוּ**<sup>16</sup>. Jak wykazują egzegeci, tego rodzaju praktyka, która wynikała zarówno z obawy przed zbeszczeszczaniem imienia Bożego, jak i z jednoczesnego szacunku dla niego, radykalizując się z biegiem czasu, zasadniczo w zwyczaju u Żydów utrwaliła się od czasów niewoli babilońskiej<sup>17</sup>. Taką postawę prezentuje

13 Zob. J.A. Goldstein, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 41; Garden City – New York 1976) 13.

14 Zob. G. Rouiller, „Życie w Jego Imieniu” (tł. F. Mickiewicz), *ComP* 14/1 (1994) 59; por. A. Eckmann, „Znaczenie imienia Bożego w Psalterzu”, *Obraz Boga w Psalterzu* (red. A. Eckmann – S. Łach – A. Tronina) (Studia Teologiczne 3; Lublin 1982) 143-147.

15 Zob. R. Krawczyk, „Transcendencja jako przymiot Boga”, *CT* 56/3 (1986) 35-41.

16 Zob. J. Lourenço, „Sens zakazu wzywania imienia Boga w dawnym Judaizmie” (tł. L. Balter), *ComP* 14/1 (1994) 52-53.

17 Zob. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, 22.

niewątpliwie również autor 1 Mch, który wzmiankując w tekście swego dzieła Boga, określił Go tzw. substytutami.

## 2.1. Οὐρανός

Jednym z podstawowych substytucyjnych określeń Boga w 1 Mch jest termin *ὀὐρανός*, który ma następujące znaczenia: „niebo, sklepienie niebieskie, firmament niebieski”<sup>18</sup>. W literaturze greckiej od czasów Homera termin ten odnosił się do różnych rzeczywistości: po pierwsze określano nim część świata fizycznego – niebo jako sklepienie podtrzymywane, według przekazów mitologicznych, przez Atlasa<sup>19</sup>; po drugie mianem tym w mitologii greckiej zostało określone jedno z najstarszych bóstw – Uranos – bóg i zarazem uosobienie nieba<sup>20</sup>; po trzecie termin ten określał – utożsamiane niejednokrotnie z Olimpem – miejsce zamieszkiwania bogów, których opisywano frazami: *θεοὶ Οὐρανίωνες*, lub *οἱ ἐνοῦρανῶ θεοί*<sup>21</sup> i postrzegano ogólnie jako „bogów niebieskich”, „mieszkańców nieba”<sup>22</sup>.

W Biblii hebrajskiej odpowiednikiem terminu *ὀὐρανός* jest – w świetle LXX – występujące w liczbie mnogiej słowo *שָׁמַיִם*<sup>23</sup>, mające podobne znaczenie<sup>24</sup>. Podobnie również jak w greckiej mitologii, w Biblii niebo – obok rozumienia go w kategoriach fizycznych jako części stworzonego przez Boga świata (zob. np. Rdz 1,1) – było postrzegane jako mieszkanie Boga (zob. np. Wj 20,22; Pwt 4,36; 1 Krł 8,30; 1 Krn 21,26; 2 Krn 7,14; Ps 2,4; 14,2; 33,13; Syr 46,17; Dn 4,10)<sup>25</sup>. Wyrażając tę prawdę w sposób metaforyczny, hagiografowie posłużyli się obrazem niebios jako tronu (czy też miejsca, gdzie ów tron został ustawiony), na którym zasiadał Bóg (zob. np. Ps 11,4; 103,19; Iz 66,1; por. Iz 6,1; 40,22). Stąd też Boga nazywano „Bogiem / Panem nieba” (Ps 136,26: *אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם*; Dn 2,18.19; 2,37.44: *אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם*; Dn 5,23:

<sup>18</sup> Zob. *LSJ*, 1273.

<sup>19</sup> Zob. np. Homerus, *Odyssea* 1,52-54; Hesiodus, *Theogonia* 517-518; Aeschylus, *Prometeusvictus* 349-352.

<sup>20</sup> Zob. np. Hesiodus, *Theogonia* 126-127, 176; Homerus, *Ilias* 15,36; tenże, *Odyssea* 5,184; *Anthologia Palatina* 9,26,9.

<sup>21</sup> Zob. np. Homerus, *Ilias* 1,497; 1,570; 5,373; 5,749; 8,393-394; 15,192; tenże, *Odyssea* 1,67; 9,527; 15,329; 17,565; Plato, *Respublica* 508a.

<sup>22</sup> Zob. H. Traub – G. von Rad, „*ὀὐρανός* etc.”, *ThDNT* V, 498-500.

<sup>23</sup> Zob. Traub – von Rad, „*ὀὐρανός* etc.”, *ThDNT* V, 509.

<sup>24</sup> Zob. L. Koehler – W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (ed. M.E.J. Richardson) (Leiden – New York – Köln 1994) IV, 1559-1562.

<sup>25</sup> Zob. M.G. Reddish, „Heaven”, *ABD* III, 90. Warto wspomnieć, że w Biblii nierzadko można spotkać sugestie o istnieniu więcej niż jednego nieba: *הַשָּׁמַיִם וְהַשָּׁמַיִם* – „niebiosa i niebiosa najwyższe” (zob. np. Pwt 10,14; 1 Krł 8,27; 2 Krn 2,5; 6,18; Ne 9,6). Zob. D. Iwański, „Mieszkanie Boga w niebie według «Księgi Czuwających» (1 Henoch 14,8-23)”, *CT* 79/2 (2009) 103-104.

מְרָא־שָׁמַיָא; Jon 1,9; Ezd 1,2: יְהוָה אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם; Ne 1,4: אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם), lub „Królem / Władcą nieba” (Tb 1,18: ὁ βασιλευς τοῦ οὐρανοῦ; 2 Mch 15,23: δυνάστης τῶν οὐρανῶν; Dn 4,34: מְרָא־שָׁמַיָא מֶלֶךְ). Tego rodzaju tytuły przysługiwały Bogu również z tej racji, że jest stwórcy nieba<sup>26</sup>.

Jak zauważają egzegeci, ze względu na cześć dla Stwórcy, będącego przez swą transcendentność absolutnie różnym i niezależnym od stworzenia, nawet takie wyrażenie epoki perskiej jak ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ – „Bóg nieba” (zob. Ezd 1,2; 7,12.21; Ne 1,4-5; Jdt 5,8; Dn 2,19.37.44) zostało zastąpione samym wyrazem „niebo”<sup>27</sup>. Widać to bardzo wyraźnie w przypadku autora 1 Mch, dla którego termin „niebo” stał się metonimicznym określeniem Tego, który jest Bogiem / Panem nieba, i który w nim zamieszkuje.

Pierwszy raz termin ὁ οὐρανός na określenie Boga występuje w 1 Mch 3,18, gdzie znajduje się fraza: ἐναντίον τοῦ οὐρανοῦ, który oznacza: „w obliczu / w obecności Nieba”. Mając na uwadze użycie przyimka ἐναντίον, łatwo można dostrzec paralełę do występujących w LXX wyrażen: ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ (np.: Rdz 6,8; Pwt 4,25; 12,25.28; Dn 12,10), lub ἐναντίον τοῦ θεοῦ (np.: Rdz 6,11; Wj 16,9.33), czy też ἐναντίον κυρίου (np.: Rdz 19,27; Wj 6,30; Ps 95,6; Iz 37,14), które posiadają następujące hebrajskie odpowiedniki: לְפָנֵי יְהוָה – „przed obliczem Jahwe” (np. Wj 6,30; Ps 95,6; Iz 37,14); לְפָנֵי הָאֱלֹהִים – „przed obliczem Pana” (np. Rdz 6,11; Dn 10,12); בְּעֵינֵי יְהוָה – „w oczach Jahwe” (np. Rdz 6,8; Pwt 12,25); בְּעֵינֵי יְהוָה אֱלֹהֵיךָ – „w oczach Jahwe Pana twego” (Pwt 4,25; 12,28). Z przytoczonych przykładów paralelnych wyrażen zarówno greckich, jak i hebrajskich wynika, że autor 1 Mch, używając terminu ὁ οὐρανός w przytoczonej frazie, miał niewątpliwie na uwadze osobę Boga<sup>28</sup>.

Również i w pozostałych miejscach, w których występuje termin ὁ οὐρανός, bezpośrednio z kontekstu wynika, że autor 1 Mch, stosując tego rodzaju określenie, miał na myśli samego Boga. Wyraźnie to widać w przypadku, kiedy Machabeusze, zachęcając swoich żołnierzy do modlitwy o pomoc Bożą, polecali im, aby „wołali do Nieba” (zob. 1 Mch 4,10; 9,46). „Wołanie do Nieba” oznacza zatem modlitewny zwrot do Boga. Stąd też Niebo było wymieniane przez hagiografa jako źródło mocy i pomocy (zob. 1 Mch 3,18.19; 12,15; 16,3), a także jako adresat modlitw oddziałów żydowskich

26 Por. Traub – von Rad, „οὐρανός etc.”, *ThDNT* V, 501-509; a także B.W. Matysiak, „Niebo w hebrajskim obrazie świata”, *STV* 38/1 (2000) 217-226.

27 Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, 22; a także S. von Dobbeler, *Die Bücher 1/2 Makkabäer* (Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament 11; Stuttgart 1997) 68; McEleney, „Pierwsza i Druga Księga Machabejska”, 388.

28 Por. F.M. Abel, *Les livres des Maccabées* (Études Biblique; Paris 1949) 59.

*Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej*

o tę pomoc (zob. 1 Mch 3,50; 4,40), następnie zaś jako obiekt uwielbienia i dziękczynienia za okazane wsparcie (zob. 1 Mch 4,24.55<sup>29</sup>).

Na potwierdzenie tezy, że autor 1 Mch termin  $\acute{\omicron}$   $\omicron$   $\upsilon$   $\rho$   $\alpha$   $\nu$   $\acute{\omicron}$  utożsamia z Bogiem, warto jeszcze odwołać się do trzech fragmentów: 1 Mch 3,50-53 oraz 1 Mch 4,8-11, a także 1 Mch 4,24. W pierwszym z nich hagiograf podał najpierw, że zgromadzeni wokół Judy Machabeusza „wołali do Nieba” (1 Mch 3,50), a następnie zrelacjonował treść wypowiedzianych słów: znajdujące się tam wyrażenia „świątynia Twoja” –  $\tau\acute{\alpha}$   $\acute{\alpha}$   $\gamma$   $\iota$   $\acute{\alpha}$   $\sigma$   $\upsilon$  (1 Mch 3,51) oraz „kapłani Twoi” –  $\omicron$   $\iota$   $\iota$   $\epsilon$   $\rho$   $\epsilon$   $\iota$   $\varsigma$   $\sigma$   $\upsilon$  (1 Mch 3,51), wymienione w kontekście zbeszczeszczania Świątyni Jerozolimskiej przez pogan odnoszą się niewątpliwie do Tego, do którego należała ta świątynia i który był w niej czczony, czyli do Jahwe.

Drugi przywołany fragment zawiera następujące słowa Judy Machabeusza, wygłoszone w obliczu trudnej walki z wojskami syryjskimi: „Nie obawiajcie się ich wielkiej liczby! Nie bójcie się ich natarcia! Przypomnijcie sobie, jak to w Morzu Czerwonym ocaleli nasi przodkowie, gdy ścigał ich faraon razem z wojskiem. Teraz więc wołajmy do Nieba, może ma w nas upodobanie i wspomni na przymierze zawarte z przodkami, i zgniecie dzisiaj to wojsko przed nami, aby wszystkie narody przekonały się, że istnieje Ten, który wybawia i ratuje Izraela” (1 Mch 10-11). Jak wynika z przytoczonych słów, Juda Machabeusz zanim zachęcił swoich ludzi, aby „wołali do Nieba”, przywołał najpierw historię cudownego ocalenia Izraelitów w czasie przejścia przez Morze Czerwone (zob. 1 Mch 4,9), a następnie wyraził nadzieję, że Niebo „wspomni na przymierze zawarte z przodkami” (1 Mch 4,10) i wybawi ich, jak niegdyś w minionych latach wybawiało i ratowało Izraela (zob. 1 Mch 4,11). Przywołanie zatem wydarzeń z czasów wędrówki Izraelitów z Egiptu do Ziemi Obiecanej łączy wprost termin  $\acute{\omicron}$   $\omicron$   $\upsilon$   $\rho$   $\alpha$   $\nu$   $\acute{\omicron}$  z Bogiem, który cudownie ocalił naród wybrany nad Morzem Czerwonym, a następnie zawarł z nim przymierze pod Synajem (por. Wj 13,17-14,31; 19,1-20,21).

W trzecim fragmencie, który zawiera frazę: „Wracając zaś śpiewali pieśni i dziękowali Niebu, że jest dobre i że na wieki Jego łaskawość” (1 Mch 4,24),

<sup>29</sup> Warto zauważyć, że w Biblii Tysiąclecia, a także Biblii Paulistów (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem [opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła] [Częstochowa 2008]) – w przeciwieństwie np. do francuskiej wersji Biblii Jerozolimskiej (*La Bible de Jérusalem „Jérusalem nouvelle”*. Avec guide de lecture. La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem [Cerf-Desclée De Brouwer, 1979]) oraz angielskiej wersji The New English Bible (*The New English Bible with the Apocrypha* [Oxford – Cambridge 1970]) – występujący w 1 Mch 4,55 termin  $\acute{\omicron}$   $\omicron$   $\upsilon$   $\rho$   $\alpha$   $\nu$   $\acute{\omicron}$  tłumacz zinterpretował w znaczeniu dosłownym, nie odnosząc go do Boga. Świadectwem tego jest pisownia tegoż terminu w języku polskim małą literą. Por. Abel, *Les livres des Maccabées*, 87.

po terminie οὐρανός następuje zaczynające się od spójnika ὅτι zdanie dopełnieniowe czy też przyczynowe<sup>30</sup>, którego treść została przez hagiografa zaczerpnięta z refrenu Ps 118[117]: ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ ὅτι ἀγαθός ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ, lub Ps 136[135]: ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ ὅτι χρηστός ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ (por. 1 Krn 16,41; 2 Krn 5,13; 20,21)<sup>31</sup>. W świetle cytowanej wersji zastosowany przez autora 1 Mch termin ὁ οὐρανός jest paralelny do ὁ κύριος, który w Biblii hebrajskiej odpowiada Bożemu imieniu יהוה.

## 2.2. Αὐτός

Kolejnym wyrażeniem, którym autor 1 Mch określa Boga, jest zaimek αὐτός. Zaimek ten zazwyczaj przyjmował znaczenie zaimka wskazującego „ten”, albo zaimka zwrotnego „sam, on sam”, lub też – przede wszystkim w przypadkach zależnych, rzadziej w mianowniku – zaimka osobowego – „on”<sup>32</sup>. W LXX αὐτός jest zazwyczaj odpowiednikiem hebrajskiego zaimka אָנֹכִי. W odniesieniu do Boga występuje zarówno samodzielnie (zob. np. Wj 34,14; Lb 23,19; 1 Sm 10,19; Jr 31,26; Lm 3,10; Dn 2,21), kiedy np. z powodów stylistycznych autor biblijny nie powtarzał wcześniej użytego terminu ὁ κύριος lub ὁ θεός, jak i w wyrażeniach κύριος αὐτός (zob. np. Pwt 18,2; Joz 22,22; Ps 99,3; 104,7; por. 1 Krn 16,14; 2 Krn 33,13; Tb 4,19; Iz 3,14; 63,9) lub αὐτὸς θεός (zob. Joz 24,17; por. Tb 13,4).

W 1 Mch w odniesieniu do Boga zaimek αὐτός pojawia się w przedśmiertnej mowie Matatiasza: „Tak możecie przejść myślą jedno pokolenie po drugim i przekonacie się, że nie zawiedzie się ten, kto w Nim (ἐπ’ αὐτόν) pokłada swe nadzieje” (1 Mch 2,61). Autor mowy, przedstawiając wybrane postacie z historii Izraela, wychwalał tych, którzy odznaczyli się wiernością Prawu i przymierzu, zawartemu z „ojcami”. Choć ani raz nie wymienił osoby Boga, z kontekstu całej mowy jasno wynika, że Tym, wobec którego okazywana była wiara, gorliwość i posłuszeństwo przez minione pokolenia Izraelitów, jest sam Bóg, nigdy niezawodzący tego, „kto w Nim pokłada swe nadzieje” (1 Mch 2,61)<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Wydaje się, że obie interpretacje zdania zaczynającego się od ὅτι są w tym przypadku właściwe. Zob. A. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego* (Studia Biblica 2; Kielce 2001) 110; M. Auerbach – M. Golias, *Gramatyka grecka* (Warszawa 1985) 213.

<sup>31</sup> Por. Abel, *Les livres des Maccabées*, 78.

<sup>32</sup> Zob. *LSJ*, 282; a także Auerbach – Golias, *Gramatyka grecka*, 70.

<sup>33</sup> Por. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, 73; a także Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, 42-43.



*Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej*

Kolejny raz zaimek αὐτός w odniesieniu do Boga występuje w 1 Mch 3,22<sup>34</sup> w mowie wygłoszonej przez Judę Machabeusza do swoich żołnierzy przed bitwą z wojskami syryjskimi: „On sam (αὐτός) skruszy ich przed naszymi oczami”. W pierwszej części przemówienia Juda Machabeusz posłużył się terminem ὁ οὐρανός, w kolejnym zaś zdaniu zastosował wspomniany zaimek, który wydaje się pierwszorzędnym substytutem słowa ὁ οὐρανός. Być może autor 1 Mch – ze względów stylistycznych – nie chciał kolejny raz powtarzać słowa ὁ οὐρανός i dlatego użył zaimka, który pod względem rodzaju gramatycznego – rodzaju męskiego – odpowiada słowu ὁ οὐρανός. W konsekwencji oczywiście użyty zaimek należy odnieść do samego Boga, źródła siły dla walczących oddziałów żydowskich.

Zastosowanie przez hagiografa zaimka αὐτός – jak podkreśla F. Gryglewicz – wynikało oczywiście z głębokiego szacunku dla imienia Bożego<sup>35</sup>.

### 2.3. Σὺ

Warto wspomnieć, że w treści 1 Mch pojawia się w odniesieniu do Boga zaimek osobowy σὺ, czyli „Ty”<sup>36</sup>, który w LXX jest odpowiednikiem hebrajskiego אַתָּה<sup>37</sup>. Zaimek ten często występuje w bezpośrednich apostrofach (zob. np. Lb 14,14; Pwt 3,24; 1 Krl 8,32.34.39), zwłaszcza modlitewnych, skierowanych do Boga. W tego rodzaju zwrotach w LXX pojawia się zazwyczaj – w formie wołacza – wyrażenie: κύριε – „Panie” (zob. np. 2 Sm 7,28.29; Ps 3,4; 4,9; 39,6; 40,11; Dn 9,19), czy też κύριε ὁ θεός<sup>38</sup> – „Panie Boże” (zob. np. 1 Krl 8,23; 2 Krl 19,15; Ps 58,6; 85,15; Iz 37,20).

W 1 Mch po raz pierwszy występuje on w kontekście modlitewnego wołania zgromadzonych wokół Judy Machabeusza oddziałów wojskowych, przygotowujących się do kolejnej walki z wojskiem syryjskim: „A oto jeszcze poganie zebrali się przeciwko nam, aby nas zniszczyć całkowicie. Ty (σὺ) wiesz, jakie oni mają przeciw nam zamiary. Jak będziemy mogli ostać się przed nimi, jeżeli Ty (σὺ) nas nie wspomóżesz?” (1 Mch 3,52-53).

<sup>34</sup> Zob. Dancy, *A Commentary on I Maccabees*, 89.

<sup>35</sup> Zob. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, 80.

<sup>36</sup> Zob. *LSJ*, 1658-1659.

<sup>37</sup> Zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon I*, 102.

<sup>38</sup> W odniesieniu do przytoczonej frazy należy wspomnieć, że w LXX występują dwie formy wołacza słowa θεός – zarówno forma θεέ (zob. np. Sdz 16,28; 1 Sm 7,25; 1 Krl 14,28), jak również ὁ θεός. Zob. *LSJ*, 791; a także J.W.L. Roslon, *Gramatyka języka greckiego* (Warszawa 1990) 128-129. Pod wpływem języka hebrajskiego w grece biblijnej wołacz rzeczownika bywa wyrażany poprzez mianownik z rodzajnikiem. Zob. Paciorek, *Elementy składniowe biblijnego języka greckiego*, 23.

W przytoczonych słowach znajduje się bezpośredni zwrot, skierowany do adresata modlitwy, którym – jak zaznaczył hagiograf – jest „Niebo” (1 Mch 3,50). Zastosowany zatem w stosunku do „Nieba” zaimek „Ty” odnosi się ostatecznie do samego Boga.

W takim samym znaczeniu zaimek  $\sigma\acute{\upsilon}$  występuje w 1 Mch 7,37, gdzie znajdują się słowa modlitwy kapłanów, wypowiedziane w obliczu wielkiego zagrożenia świątyni: „Ty ( $\sigma\acute{\upsilon}$ ) sam wybrałeś tę świątynię, aby była poświęcona Twojemu Imieniu, aby była dla Twego ludu domem modlitwy i błagania”. Słowa modlitewnej apostrofy odnoszą się bezpośrednio do Tego, którego imieniu została poświęcona świątynia, czyli do samego Boga (por. 1 Krl 8,14-53; 2 Krn 5,11-7,10; a także Ezd 6,1-18)<sup>39</sup>. Zastosowany w przytoczonym zdaniu zaimek  $\sigma\acute{\upsilon}$  w dopełniaczu, odnoszący się do słowa „imię” –  $\tau\acute{o}$   $\acute{o}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}$  σου, również odnosi się do Boga. Występuje tutaj niewątpliwie nawiązanie do słów Salomona, wypowiedzianych w czasie aktu poświęcenia świątyni: „Jest to miejsce, o którym powiedziałaś: «Tam będzie moje Imię». [...] Niech wszystkie narody ziemi poznają Twe Imię ( $\tau\acute{o}$   $\acute{o}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}$  σου) dla nabrania bojaźni przed Tobą za przykładem Twego ludu, Izraela. Niech też wiedzą, że Twoje Imię ( $\tau\acute{o}$   $\acute{o}\nu\omicron\mu\acute{\alpha}$  σου) zostało wezwane nad tą świątynią, którą zbudowałem” (1 Krl 8,29.43). Takie samo znaczenie ma występująca w 1 Mch 7,42 forma dopełniacza zaimka  $\sigma\acute{\upsilon}$ , odnoszącego się do Świątyni Jerozolimskiej –  $\tau\acute{\alpha}$   $\acute{\alpha}\gamma\iota\acute{\alpha}$  σου.

Należy zaznaczyć, że autor 1 Mch – zgodnie z przyjętym założeniem – ani raz, posługując się zaimkiem  $\sigma\acute{\upsilon}$ , nie użył formy wołacza:  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon$  lub  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon$   $\acute{o}$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , czy też  $\theta\epsilon\acute{\epsilon}$ .

#### 2.4. $\Sigma\omega\tau\eta\rho$ $\text{I}\sigma\rho\alpha\eta\lambda$

Wyrażenie  $\acute{o}$   $\sigma\omega\tau\eta\rho$   $\text{I}\sigma\rho\alpha\eta\lambda$  pojawia się w pierwszych słowach modlitwy, jaką skierował do Boga Juda Machabeusz przed bitwą z syryjskim wodzem Lizjaszem: „Błogosławiony jesteś, Wybawicielu Izraela [...]” (1 Mch 4,30). Hagiograf, komponując tego rodzaju modlitewną apostrofę, sięgnął niewątpliwie do starotestamentalnej tradycji biblijnej, gdzie wstępuje podobny zwrot:  $\epsilon\acute{\upsilon}\lambda\omicron\gamma\eta\tau\acute{o}\varsigma$   $\epsilon\acute{\iota}$   $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon$   $\acute{o}$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$   $\text{I}\sigma\rho\alpha\eta\lambda$  (hebr.:  $\text{אַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$  (hebr.:  $\text{אַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ , zob. 1 Krn 29,10), lub  $\epsilon\acute{\upsilon}\lambda\omicron\gamma\eta\tau\acute{o}\varsigma$   $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$   $\acute{o}$   $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$   $\text{I}\sigma\rho\alpha\eta\lambda$  (hebr.:  $\text{יְשׁוּעָה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל}$ , zob. 1 Sm 25,32; 1 Krl 1,48; 8,15; Ps 40[41],10; 106[105],48;

<sup>39</sup> Należy zaznaczyć, że autorzy biblijni zgodnie podkreślają, że świątynia jest mieszkaniem/przybytkiem „Imienia Bożego” (zob. 1 Krl 8,29; 2 Krn 6,8-9; Ezd 6,12), które stanowi niejako hipostazę samego Boga (zob. Szlaga, „Imię Boże”, *EK* VII, 61).

*Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej*

por. Ps 71[72],18)<sup>40</sup>. Zgodnie z przyjętą koncepcją, w miejsce terminów  $\acute{\omicron}$   $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$  oraz  $\acute{\omicron}$   $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$  użył jednak określenia  $\acute{\omicron}$   $\sigma\omega\tau\eta\rho$ . Zwrot  $\acute{\omicron}$   $\sigma\omega\tau\eta\rho$   $\text{I}\sigma\text{ρα}\eta\lambda$  w greckim tekście Biblii wydaje się zatem oryginalnym sformułowaniem autora 1 Mch<sup>41</sup>.

Sam termin  $\sigma\omega\tau\eta\rho$  oznacza dosłownie „zbawca, zbawiciel, wybawiciel”<sup>42</sup>. W LXX jest odpowiednikiem terminów, które zawierają w sobie rdzeń  $\text{שׁוּע}$ <sup>43</sup>, niosący ze sobą ideę „ocalenia, wybawienia, zbawienia”<sup>44</sup>. Terminami tymi są:  $\text{נִשְׁוֵעַ}$  (imiesłów hifil jako rzeczownik) – „wybawiciel, zbawiciel”<sup>45</sup>;  $\text{יִשְׁוֵעַ}$  – „pomoc, oswobodzenie, ocalenie, wybawienie, ratunek, zbawienie”<sup>46</sup>;  $\text{יִשְׁוֵעַ}$  – „pomoc, ratunek, ocalenie, wybawienie, zbawienie”<sup>47</sup>. Tytuł ten w Starym Testamencie odnosił się przede wszystkim do Boga (zob. np. Pwt 32,15; 1 Sm 10,19; Iz 12,2; 17,10; 25,9; 45,15; 62,11; Ps 24[23],5; 25[25],5; 65[64],6; Mdr 16,7). Jedynie w trzech przypadkach termin ten przypisany został ludziom (zob. Sdz 3,9,15; Ne 9,27), którzy jako „sędziowie” występowali w imieniu Boga i byli Jego narzędziami. Można zatem stwierdzić, że zbawicielem w Starym Testamencie był przede wszystkim Bóg, który ocalał z różnych nieszczęść, niewoli czy też grzechu. W dziele tym niekiedy posługiwał się ludźmi, stanowiącymi jedynie narzędzia, poprzez które manifestowało się zbawcze działanie Boga<sup>48</sup>.

W świetle przytoczonego wersetu 1 Mch 4,30 Bóg jawi się jako „Zbawca / Wybawca Izraela”, niosący pomoc i wybawiający naród izraelski z niebezpieczeństwa prześladowań, ucisku i zagłady, którego źródłem w czasach machabejskich było imperium Seleucydów<sup>49</sup>.

## 2.5. Ἰλευως

Zwrotem bezpośrednio skierowanym do Boga jest dość ciekawa fraza: Ἰλευως ἡμῖν (1 Mch 2,21), która została przetłumaczona na język polski

<sup>40</sup> Zob. Goldstein, *I Maccabees*, 270.

<sup>41</sup> Swego rodzaju podobieństwo wykazuje zwrot zawarty w Iz 45,15:  $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\tau\omicron\upsilon$   $\text{I}\sigma\text{ρα}\eta\lambda\sigma\omega\tau\eta\rho$ . Należy jednak zauważyć, że przydawka rzeczowa dopełniaczowa  $\tau\omicron\upsilon$   $\text{I}\sigma\text{ρα}\eta\lambda$  odnosi się do słowa  $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$  a nie do  $\sigma\omega\tau\eta\rho$ .

<sup>42</sup> Zob. *LSJ*, 1751.

<sup>43</sup> Zob. Fohrer, „ $\sigma\omega\tau\eta\rho$  im Alten Testament”, *ThDNT* VII, 1013.

<sup>44</sup> Zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon* II, 448-449.

<sup>45</sup> Zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon* II, 562.

<sup>46</sup> Zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon* II, 449.

<sup>47</sup> Zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon* II, 446.

<sup>48</sup> Zob. J. Kudasiewicz, „Biblia Księga zbawienia”, *Biblia o odkupieniu* (red. R. Rubinkiewicz) (Lublin 2000) 17.

<sup>49</sup> Więcej na temat Boga, który zbawia i ocala, w punkcie 3.5.

w następujący sposób: „Niech nas [Bóg] broni”<sup>50</sup>. Występujący w niej przymiotnik ἱλεως<sup>51</sup> w odniesieniu do bóstwa ma następujące znaczenie: „łaskawy, miłosierny, życzliwy”<sup>52</sup>. W LXX przymiotnik ten w odniesieniu do Boga występuje ze swego rodzaju uzupełnieniem w postaci czasownika εἰμί – „być” lub γίνομαι – „być, stawać się” w określonych czasach oraz trybach i jest odpowiednikiem hebrajskich form od czasowników<sup>53</sup>: חָפַץ – „przebaczać, odpuszczać, darować, wybaczać, być łaskawym” (zob. Lb 14,20; 1 Krl 8,31.34.36.39.50; 2 Krn 6,21.25.27.39; 2 Krn 7,14; Am 7,2; Jr 5,1.7; 27,20; 38,34; 43,3)<sup>54</sup>; כָּפַר – „przebaczać, odpuszczać, wybaczać, darować” (zob. Pwt 21,8)<sup>55</sup>; נָשָׂא – „nosić, znosić, być życzliwie usposobionym, odebrać, zabrać (winę)” (zob. Lb 14,19)<sup>56</sup>; מָחַן – „litować się, współczuć” (zob. Iz 54,10)<sup>57</sup>; נָחַם – „pocieszyć, ukoić, łagodzić ból, ubolewać, żałować” (zob. Wj 32,12)<sup>58</sup>.

Kilkakrotnie w LXX przymiotnik ἱλεως jest odpowiednikiem negatywnego wykrzyknika, wyrażającego stanowcze odrzucenie: הַלְלוּהוּ – „daleki bądź od”, „niech będzie to dalekie od”<sup>59</sup>. Występuje zatem w następujących zwrotach: ἱλεως μοι ἱλεως (2 Sm 20,20: „dalekie, dalekie to ode mnie”); ἱλεως μοι κύριε τοῦ ποιῆσαι τοῦτο (2 Sm 23,17: „Niechaj mnie Pan strzeże od uczynienia tej rzeczy!”); ἱλεως μοι ὁ θεὸς τοῦ ποιῆσαι τὸ ῥῆμα τοῦτο (1 Krn 11,19: „Niechaj mnie Bóg strzeże od uczynienia tej rzeczy!”)<sup>60</sup>. Występujący zatem w 1 Mch 2,21 zwrot: ἱλεως ἡμῖν stanowi wezwanie, skierowane do Boga, aby Ten uchronił, czy też nie dopuścił do zaistnienia jakiejś negatywnej rzeczywistości<sup>61</sup>. W przytoczonym wersecie, który stanowi część wypowiedzi Matatiasza, chodzi o uchronienie przed przekroczeniem prawa Bożego i jego nakazów. Należy jednak zauważyć, że skierowane do Boga zwroty z 2 Sm 23,17 i 1 Krn 11,19 zawierają apostrofę w postaci występujących w wołaczu słów ὁ κύριος oraz ὁ θεός, których odpowiednikiem w tekście hebrajskim jest imię Boga – יהוה, czy też termin אֱלֹהִים. Autor 1 Mch natomiast – zgodnie

50 Zob. np. w Biblii Tysiąclecia. W Biblii Paulistów natomiast: „Niech nas Bóg ustrzeże od tego”.

51 W poezji przymiotnik ten występował w formie ἱλαος, w dialekcie attyckim natomiast i później – ἱλεως. Zob. *LSJ*, 827.

52 Zob. *LSJ*, 827.

53 Zob. F. Büchsel, „ἱλεως”, *ThDNT* III, 300-301.

54 Zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon* II, 757.

55 Zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon* II, 494.

56 Zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon* II, 724-726.

57 Zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon* III, 1217.

58 Zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon* II, 688-689.

59 Zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon* I, 318-319.

60 Warto zauważyć że tego rodzaju zwrot został zastosowany w Mt 16,22: ἱλεως σοι, κύριε („Panie, niech Cię Bóg broni!”).

61 Zob. Abel, *Les livres des Maccabées*, 37; a także J. Nawrot, *Kryzys religijny w Judei za Antiocha IV Epifanesa*. Teologia historii w 1 Mch 1,1–2,26 (*Studia i Materiały* 151; Poznań 2012) 435.

z przyjętymi zasadami – pominął wspomniane słowa, stosując swego rodzaju elipsę.

## 2.6. Konstrukcje opisowe

W celu pominięcia imienia Bożego czy też bezpośrednio związanych z Bogiem terminów  $\acute{o}$  θεός oraz  $\acute{o}$  κύριος, autor 1 Mch posłużył się także swego rodzaju wyrażeniami opisowymi w postaci form imiesłowowych stosownych czasowników. Wyraźnie widać to w 1 Mch 4,11: ἔστιν ὁ λυτρούμενος καὶ σῶζων τὸν Ἰσραηλ („[...] istnieje Ten, który wybawia i ratuje Izraela”). W przytoczonej frazie występują dwa imiesłowy: ὁ λυτρούμενος – imiesłów czasu teraźniejszego strony medialnej od czasownika λυτρόω, który oznacza: „uwalniać za okupem, wykupić (*med.*)”<sup>62</sup>; σῶζων – imiesłów czasu teraźniejszego strony czynnej od czasownika σῶζω, mającego następujące znaczenie: „ocalić, zachować przy życiu, uratować, wybawić, zbawić”<sup>63</sup>.

Jeśli chodzi o imiesłów ὁ λυτρούμενος, to w LXX odpowiada on hebrajskiemu imiesłowowi – לְקַיֵּם, wyprowadzonemu od czasownika לָקַח, który ma znaczenie: „odkupić, wykupić, wyrównać, wybawić”<sup>64</sup>. לָקַח w tradycji starotestamentalnej to tak zwany „wykupiciel”, to krewny, który – będąc obrońcą, strażnikiem interesów jednostki i grupy – miał m.in. obowiązek wykupić członka rodziny, gdy ten został zmuszony zaprzedać się w niewolę za długi (zob. Kpł 25,47-50). Innym obowiązkiem „wykupiciela” było wykonanie prawa pierwokupy dziedzictwa, które jakiś członek rodziny musiał sprzedać (zob. Kpł 25,25): w ten sposób zapobiegano pozbawieniu rodziny jej dóbr dziedzicznych. Warto wspomnieć, że w świecie greckim czasownik λυτρόω oznaczał wyzwolenie niewolników lub jeńców po uiszczeniu określonej sumy pieniędzy. Odnosząc zarówno hebrajski, jak i grecki termin do Boga, należy stwierdzić, że zatracą on wówczas swoje jurydyczne zabarwienie i zanika całkowicie idea zapłaty, czyli rekompensaty za wykup. Bóg bowiem wykupuje / odkupuje człowieka, czy też swój lud, nikomu nie płacąc żadnego okupu za wykup z szeroko rozumianej niewoli<sup>65</sup>. Jak wynika z przekazu ksiąg biblijnych, w Starym Testamencie Bóg dokonywał owego wykupienia w różnych sferach: Izraela z niewoli egipskiej (zob. Wj 6,6; 15,13; Prz 23,10-11) oraz niewoli babilońskiej (zob. Iz 43,1; 44,22-23;

<sup>62</sup> Zob. *LSJ*, 1067.

<sup>63</sup> Zob. *LSJ*, 1748.

<sup>64</sup> Zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon I*, 169.

<sup>65</sup> Zob. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu* (tł. T. Brzegowy) (Poznań 2004) I-II, 31; a także Kudasiwicz, *Biblia Księgą zbawienia*, 18-19.

48,20; 51,10); pojedynczego człowieka ze śmierci (zob. Ps 103,4; Oz 13,14), z trudnego położenia, czyli krzywdy i przemocy (zob. Ps 72,14)<sup>66</sup>.

Na płaszczyźnie omawianej terminologii idea Boga, który jest „wykupicielem / wykupującym”, czyli Odkupicielem, wyraźnie widoczna jest w Księdze Izajasza, gdzie imiesłów  $\acute{\omicron}$  λυτρούμενος bezpośrednio został odniesiony do Boga: 41,14:  $\text{I}\alpha\kappa\omega\beta \acute{\omicron}\lambda\iota\gamma\omicron\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma \text{I}\sigma\tau\alpha\eta\lambda \acute{\epsilon}\gamma\acute{\omega} \acute{\epsilon}\beta\omicron\eta\theta\eta\sigma\acute{\alpha} \sigma\omicron\iota \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota \acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma \acute{\omicron} \lambda\upsilon\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\omicron\nu\omicron\varsigma \sigma\epsilon \text{I}\sigma\tau\alpha\eta\lambda}$  („Nie bój się, robaczku Jakubie, nieboraku Izraelu! Ja cię wspomagam – wyrocznia Pana – odkupicielem twoim – Święty Izraela”); 43,14:  $\omicron\upsilon\tau\omicron\omega\varsigma \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma \acute{\omicron} \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma \acute{\omicron} \lambda\upsilon\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\omicron\nu\omicron\varsigma \acute{\omicron}\mu\acute{\alpha}\varsigma \acute{\omicron} \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\varsigma \text{I}\sigma\tau\alpha\eta\lambda}$  („Tak mówi Pan, wasz Odkupiciel, Święty Izraela [...]”); Iz 44,24:  $\omicron\upsilon\tau\omicron\omega\varsigma \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma \acute{\omicron} \lambda\upsilon\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\omicron\nu\omicron\varsigma \sigma\epsilon \kappa\alpha\iota \acute{\omicron} \pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\omicron\nu \sigma\epsilon$  („Tak mówi Pan, twój Odkupiciel, Twórca [...]”). Taką samą ideę niosą teksty Prz 23,11 oraz Jr 27,34.

Z kolei imiesłów  $\sigma\acute{\omicron}\zeta\omega\nu$  w LXX jest odpowiednikiem hebrajskiego imiesłowu  $\text{עֲשִׂיב}$ , który pochodzi od czasownika  $\text{עָשָׂה}$  – „pomóc, oswobodzić, ocalić, wybawić, ratować, przychodzić na pomoc, zbawić”<sup>67</sup>. Termin  $\sigma\acute{\omicron}\zeta\omega\nu$  na poziomie tekstu greckiego można postrzegać zatem jako tożsamy z wyżej omawianym  $\acute{\omicron}$  σωτήρ. Mając jednak na uwadze formę gramatyczną tego terminu, czyli imiesłów czasu teraźniejszego („ocalający, zbawiający, ratujący” itd.), należy zauważyć, że niesie on ze sobą ideę ciągłego pomagania, wybawiania, zbawiania itp. Określony w ten sposób Bóg jawi się zatem jako Ten, który nieustannie towarzyszy swemu ludowi i zawsze spieszy mu z pomocą<sup>68</sup>.

Warto wspomnieć, że pojęcie zbawienia w Starym Testamencie ulegało swego rodzaju rozwojowi. Pierwotnie oznaczało uwolnienie czy też zachowanie od zła lub niebezpieczeństwa czysto doczesnego (zob. Sdz 15,18; 1 Sm 10,19; 11,9; 2 Sm 8,6; 22,3). W tekstach relacjonujących wyjście narodu wybranego z niewoli egipskiej i babilońskiej omawiany czasownik oznaczał wyzwolenie z tejże niewoli, ocalenie w momencie przejścia przez Morze Czerwone (zob. Wj 14,13; 15,2) i wędrówki z niewoli babilońskiej (zob. Iz 45,17; 46,13). W literaturze prorockiej pojawia się już idea uwolnienia ludu izraelskiego lub pojedynczego członka wspólnoty z niewoli grzechu, czyli ze zła moralnego (zob. Iz 33,22-25; Ez 36,28-30)<sup>69</sup>.

Analizując zatem frazę  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\omicron} \lambda\upsilon\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\omicron\nu\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \sigma\acute{\omicron}\zeta\omega\nu \tau\acute{\omicron}\nu \text{I}\sigma\tau\alpha\eta\lambda$ , można zauważyć, że i tym razem autor 1 Mch nawiązał do starotestamentalnej

<sup>66</sup> Zob. T.M. Willis, „Odkupienie” (tł. P. Pachciarek), *Słownik wiedzy biblijnej* (red. W. Chrostowski) (PSB 5; Warszawa 1996) 574-575.

<sup>67</sup> Zob. przyp. 44.

<sup>68</sup> Tę samą ideę można z pewnością dostrzec w omawianym wyżej imiesłowiu  $\acute{\omicron}$  λυτρούμενος.

<sup>69</sup> Zob. Kudasiewicz, *Biblia Księgą zbawienia*, 16-17.

terminologii, aby – nieużywając imienia Bożego oraz bezpośrednio związanych z Bogiem terminów ὁ κύριος oraz ὁ θεός – sformułować wprost odnoszące się do Boga określenie<sup>70</sup>.

### 3. Bóg w świetle narracji I Mch

Jak zostało wcześniej wspomniane, I Mch obok swego waloru historycznego zawiera także liczne wątki teologiczne. Autor biblijny na kanwie relacjonowanych wydarzeń ukazał również istotę i przymioty Boga.

#### 3.1. Bóg, który jest adresatem modlitw

W świetle I Mch Bóg jawi się jako adresat modlitw zanoszonych głównie w obliczu zagrożenia ze strony wojsk syryjskich oraz zmagających oddziałów machabejskich z wrogimi wojskami. Autor biblijny albo wzmiankuje jedynie ogólne wezwanie do modlitwy (zob. I Mch 4,10;9,46), albo przytacza w całości treść modlitwy (zob. I Mch 3,50-53; 4,30-33; 7,37-38; 7,41-42), lub podaje niejako jej streszczenie (zob. I Mch 4,24), czy też stwierdza sam fakt modlenia się (zob. I Mch 4,55). Zasadniczo modlitwy te posiadają charakter błagalny – z intencją o pomoc Bożą i wsparcie; w dwóch przypadkach mają natomiast formę dziękczynienia oraz wysławiania Boga za okazaną pomoc (zob. I Mch 4,24; 4,55). Na ogół akt modlitwy został określony przez autora biblijnego frazami: βοάω φωνῆ εἰς τὸν οὐρανόν<sup>71</sup> – „wołać głosem do Nieba” (zob. I Mch 3,50; por. 3,54; 4,10); προσεύχομαι – „modlić się”<sup>72</sup> (zob. I Mch 3,44; 4,30; 4,40). Autor biblijny kierowanie do Boga słów modlitwy określił także czasownikiem κράζω – „wołać”<sup>73</sup> (zob. I Mch 9,46) oraz λεγώ – „mówić, przemawiać, wygłaszać”<sup>74</sup> (zob. I Mch 7,36).

<sup>70</sup> Więcej na temat Boga, który zbawia i ocala, w punkcie 3.5.

<sup>71</sup> Czasownik βοάω ma m.in. następujące znaczenia: „wołać, wołać głośno, krzyczeć” (zob. *LSJ*, 319-320). Jego hebrajskim odpowiednikiem jest czasownik: קָרַע – „wołać, krzyczeć, podnieść okrzyk (wojenny), wezwać” (zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon I*, 277), a także קָרַע – „wołać, zwoływać, krzyczeć, wykrzykiwać” (zob. tamże, III, 1128-1130). Paralelnym wyrażeniem w Biblii Hebrajskiej jest zwrot: קָרַע בְּקוֹל-גְּדוֹל – „wołać głośno” (1 Sm 28,12; Ne 9,4); קָרַע בְּקוֹל-גְּדוֹל – „wołać donośnym głosem” (zob. np. Rdz 39, 14; 1 Krl 18,27.28; 2 Krl 18,28; 2 Krn 32,18; Iz 36,13). Por. E. Stauffer, „βοάω”, *ThDNT I*, 625.

<sup>72</sup> Zob. *LSJ*, 1511.

<sup>73</sup> Zob. *LSJ*, 988-989.

<sup>74</sup> Zob. *LSJ*, 1033-1034.

Zasadniczym przedmiotem modlitwy – jak zostało już powiedziane – była prośba o pomoc i wsparcie Boga w walkach z wrogimi wojskami syryjskimi, z którymi walczyły w obronie życia, własnego narodu, świątyni oraz obyczajów (zob. 1 Mch 3,21; 3,43) niejednokrotnie słabsze i mniej liczne oddziały machabejskie. Wyraźna wzmianka na ten temat pojawia się po raz pierwszy w opisie przygotowań wojsk żydowskich do bitwy z Nikanorem i Gorgiaszem, gdzie znajduje się następujące stwierdzenie: „Zgromadzili się więc wszyscy, by być gotowi do walki, a także by się modlić i prosić o łaskę i zmiłowanie” (1 Mch 3,44). Następnie autor biblijny przytoczył treść modlitewnej apostrofy oraz czynności towarzyszące tej modlitwie. Miejscem modlitwy dla Izraela stała się wówczas Mispa, miejscowość oddalona od Jerozolimy o około 13 km na północ<sup>75</sup>. W czasach Samuela Izraelici pod przewodnictwem wspomnianego proroka modlili się tam o zwycięstwo nad Filistynami (zob. 1 Sm 7,5-6). Miejscowość tę wybrano z pewnością z przyczyn praktycznych, gdyż Jerozolima oraz świątynia, będąca właściwym „domem modlitwy i błagania” (1 Mch 7,37) została zbezczeszczona (zob. 1 Mch 1,20-61; 3,45). Autor biblijny wspominał, że Izraelici do Mispa „przynieśli kapłańskie szaty, pierwsze plony i dziesięciny, przywołali także nazirejczyków, których liczba dni już była pełna” (1 Mch 3,49). Zgodnie z nakazami Prawa, ofiara z pierwszych zbiorów miała być przyniesiona do świątyni (por. Wj 23,19); również obrzęd związany z zakończeniem ślubów nazireatu miał odbyć się w świątyni (por. Lb 6,1-21). Z powodu zbezczeszczenia Świątyni Jerozolimskiej do Mispa przyniesiono wspomniane ofiary i szaty kapłańskie oraz przyprowadzono tam nazirejczyków, aby niejako pokazać Bogu dobrą wolę i chęć zachowywania Jego Prawa nawet w okolicznościach, kiedy świątynia znajdowała się w rękach pogan<sup>76</sup>. Miało to z pewnością na celu zjednanie sobie łaskowości Boga, podobnie jak akty pokutne: post, włożenie na siebie worów, posypanie głowy popiołem (zob. 1 Mch 3,47)<sup>77</sup>, podjęte być może w ramach ekspiacji za tych spośród społeczności żydowskiej, którzy dopuścili się złamania nakazów Prawa, propagując lub ulegając wpływowi kultury hellenistycznej (zob. 1 Mch 1,10-14; 52-53). W takich okolicznościach Izraelici – jak podał autor biblijny – zwrócili się do Boga z modlitewnym wołaniem o pomoc, którego zasadniczą częścią było naświetlenie tragizmu sytuacji (zob. 1 Mch 3,51-52) oraz zadanie retorycznego pytania: „Jak będziemy mogli ostać się przed nimi, jeżeli Ty nas nie wspomozesz?”

<sup>75</sup> Zob. np. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, 54.

<sup>76</sup> Zob. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, 53.

<sup>77</sup> Podobne akty pokutne wykonał Matatiasz i jego synowie, bolejąc nad upadkiem Jerozolimy oraz świątyni (zob. 1 Mch 2,14). Por. Abel, *Les livres des Maccabées*, 68.



*Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej*

(1 Mch 3,53)<sup>78</sup>. Aktem dopełniającym rytuał modlitw błagalnych, kierowanych do Boga przed rozpoczęciem bitwy, było nadto granie na trąbach (por. Lb 10,8-9)<sup>79</sup>.

Również prośba o pomoc Bożą w walce jest przedmiotem kolejnej modlitwy, przytoczonej przez autora 1 Mch (zob. 1 Mch 4,30-33). Modlitwa ta ma charakterystyczną dla starotestamentalnych modlitw formę „błogosławieństwa Boga”, która posiadała zazwyczaj następujący schemat: „Błogosławiony jesteś..., który...”<sup>80</sup>. Zaczyna się zatem od wezwania: εὐλογητὸς – „błogosławiony”, którego odpowiednikiem hebrajskim jest często występujące w Starym Testamencie określenie kierowane pod adresem Boga: בָּרוּךְ<sup>81</sup> (zob. np. Rdz 9,26; Wj 14,20; Ezd 7,27; 1 Krn 29,10; Tb 8,5; Ps 105,48). Charakterystyczną cechą omawianej modlitwy jest ponadto odwołanie się w niej do wydarzeń z historii Izraela, w której uwidoczniła się szczególna pomoc Boga w walce z wrogami narodu wybranego. W tym przypadku modlący się, czyli Juda Machabeusz, odwołał się do walki Dawida z Goliatem (zob. 1 Sm 17,1-58) oraz wyprawy Jonatana ze swoim giermkim na obóz Filistynów (zob. 1 Sm 14,1-16). Z przywołaniem wspomnianych wydarzeń z historii wiązała się prośba, aby i tym razem Bóg wspomógł w podobny sposób walczące oddziały żydowskie. Podobne odwołanie się do historii występuje w modlitwie zawartej w 1 Mch 7,41-42: modlący się Juda Machabeusz tym razem przywołał fakt klęski wojsk Sennacheryba, pokonanych dzięki nadprzyrodzonej interwencji samego Boga (zob. 2 Krl 19,35-36).

Warto także wspomnieć modlitwę błagalną kapłanów, proszącym o ocalenie Świątyni Jerozolimskiej (zob. 1 Mch 7,37-38). Ich modlitwie towarzyszył – jak podał autor biblijny – płacz (zob. 1 Mch 36), który był z jednej strony wyrazem bólu z powodu zbezczeszczenia Świątyni Jerozolimskiej<sup>82</sup>, a z drugiej – aktem pokutnym. Taki charakter płaczu kapłanów, stojących „przed ołtarzem i przybytkiem” (1 Mch 7,36), przedstawiony został w Jl 2,17: „Między przedsionkiem a ołtarzem niechaj płaczą kapłani, słudzy Pańscy! Niech mówią: «Przepuść, Panie, ludowi Twojemu i nie daj dziedzictwa swego na pohańbienie, aby poganie nie zapanowali nad nami. Czemuż mówić mają

<sup>78</sup> Widać tu nawiązanie do tradycyjnie starotestamentalnych formuł modlitewnych, w których występują podobne elementy: opis trudnego położenia ludu izraelskiego czy też spustoszenie Jerozolimy, lamentacje oraz retoryczne pytania mające wzbudzić litość Boga, a w konsekwencji wyprosić Jego pomoc (zob. Ps 79; Iz 63,15–64,11).

<sup>79</sup> Zob. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, 53; Abel, *Les livres des Maccabées*, 71.

<sup>80</sup> W tekście hebrajskim: אֲשֶׁר [...] בָּרוּךְ; w tekście greckim: εὐλογητὸς [...] ὁς. Por. Goldstein, *I Maccabees*, 270.

<sup>81</sup> Zob. H.W. Beyer, „εὐλογέω etc.”, *ThDNT II*, 764.

<sup>82</sup> Por. G.F. Hawthorne, „Żałoba” (tł. A. Karpowicz), *Słownik wiedzy biblijnej*, 833.

między narodami: Gdzież jest ich Bóg?»<sup>83</sup>. Z pewnością kapłani – modląc się o ocalenie świątyni – chcieli pierwszorzędnie przebłagać Boga za niewierności względem Prawa swoich rodaków, którzy w ten sposób ściągnęli karę Bożą na Jerozolimę i świątynię. W tym upatrywali z pewnością skuteczności swojej modlitwy.

Jak zostało wspomniane, obok modlitwy błagalnej autor 1 Mch wzmiankuje modlitwę uwielbienia za otrzymaną pomoc czy też odniesione zwycięstwo przez żydowskie oddziały wojskowe. Wyraźna wzmianka na ten temat znajduje się w 1 Mch 4,24: „Wracając zaś śpiewali pieśni i dziękowali Niebu, że jest dobre i że na wieki Jego łaskawość”. W przytoczonej frazie, którą wprowadza czasownik εὐλογέω – „dobrze mówić, wysławiać, chwalić, sławić, wielbić”<sup>84</sup> – zdanie podrzędne po spójniku ὅτι może posiadać charakter zdania przyczynowego bądź też dopełnieniowego. Biorąc pod uwagę, że zdanie to jest cytatem, zaczerpniętym z refrenu Ps 118[117] lub 136[135], to w przypadku zdania przyczynowego wyraża ono motywy uwielbienia Boga: wojska żydowskie, po odniesieniu z Bożą pomocą zwycięstwa nad wrogiem, uwielbiały Go oraz dziękowały Bogu za Jego dobroć i łaskawość. Interpretując natomiast zdanie podrzędne jako dopełnieniowe, można przyjąć, że stanowi ono niejako streszczenie dłuższej modlitwy, którą mógł być wspomniany Ps 118[117], czy też Ps 136[135], śpiewany przez oddziały żydowskie<sup>85</sup>. Tłumacz 1 Mch być może podał własną wersję tłumaczenia cytatu, który zastosował autor oryginalnego tekstu hebrajskiego.

Modlitwa uwielbienia, określona czasownikiem εὐλογέω, jest także wzmiankowana w kontekście oczyszczenia i poświęcenia na nowo Świątyni Jerozolimskiej (zob. 1 Mch 4,36-61). Autor biblijny podał, że cały lud, ciesząc się z poświęcenia świątyni, „upadł na twarz, oddał pokłon i aż pod niebo wysławiał Tego, który im zesłał takie szczęście” (1 Mch 4,55). Gestem towarzyszącym modlitwie było w tym przypadku upadnięcie na twarz i oddanie pokłonu, czyli okazanie czci należnej Bogu<sup>86</sup>. Niewątpliwie zarówno w tym przypadku, jak i we wcześniej omawianej modlitwie uwielbienia uwidacznia się także dziękczynny charakter tejsze modlitwy<sup>87</sup>.

<sup>83</sup> Por. Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, 102.

<sup>84</sup> Zob. *LSJ*, 720.

<sup>85</sup> O śpiewie odpowiednich pieśni (ᾠμοί), będących wyrazem uwielbienia i dziękczynienia za otrzymaną pomoc czy też zwycięstwo, mowa jest w 1 Mch 4,33.

<sup>86</sup> Wyrażają to zwrot: πίπτω ἐπὶ πρόσωπον – „upaść na twarz” oraz czasownik προσκύνέω – „złożyć pokłon, padać na twarz i oddać cześć, złożyć hołd” (zob. *LSJ*, 1518). Szerzej na temat gestu tzw. proskynezy w Starym Testamencie zob. w: H. Greeven, „προσκυνέω etc.”, *ThDNT* VI, 758-763; por. R. Dziura, „Proskyneza”, *EK* XVI, 508.

<sup>87</sup> Por. Goldsein, *I Maccabees*, 287.

### 3.2. Bóg, od którego wszystko pochodzi

Analizując treść 1 Mch, można zauważyć, że autor biblijny miał także głębokie przekonanie, że wszystko pochodzi od Boga, że wszystko, co dzieje się, dokonuje się zgodnie z wolą Bożą (zob. 1 Mch 3,60). W kontekście prowadzonych walk oddziałów żydowskich z wojskami syryjskimi dobrem, które pochodziło od Boga, było wybawienie z rąk nieprzyjaciół oraz odnoszone zwycięstwa. Wyrazem takiego przekonania jest treść modlitw – zwłaszcza modlitw dziękczynnych, w których zwycięskie wojska żydowskie chwalały dobroć i łaskawość Boga, który okazywał pomoc, szczęśliwie prowadził wojska żydowskie i pomagał osiągnąć zwycięstwo (zob. 1 Mch 4,25; 4,55).

Również w modlitwach o pomoc w walce wyrażona została wiara, że wszelkie dobro i łaskawość, jakiego doświadczał Izrael w swoich dziejach, pochodziło od Boga. Przykładem okazanego dobra mogą być: księga Prawa, w której Izraelici szukali pouczenia (zob. 1 Mch 3,48<sup>88</sup>) i pociechy (zob. 1 Mch 12,9); przymierze zawarte z przodkami (zob. 1 Mch 4,10); pomoc i ocalenie z ręki wrogów (zob. 1 Mch 4,9.30; 7,41); Świątynia Jerozolimska jako „dom modlitwy i błagania” (1 Mch 7,37). Warto wspomnieć, że owa łaskawość Boga okazywana Izraelowi została opisana przez autora 1 Mch słowem τὸ ἔλεος, które zostało zaczerpnięte z refrenu Ps 117[118] lub 136[135]. Ma on następujące znaczenia: „miłosierdzie, łaskawość, litość, współczucie”<sup>89</sup>. W Biblii hebrajskiej terminowi temu odpowiada termin רַחֻמִּים<sup>90</sup> – „lojalność, wierność, dobroć, łaskawość, życzliwość, łaska, miłosierdzie”<sup>91</sup>. Z tej racji Bóg – na wzór innych ksiąg biblijnych – został określony mianem καλός – „dobry”<sup>92</sup>.

<sup>88</sup> Należy wspomnieć, że werset ten nastęrcza egzegetom pewne trudności interpretacyjne: trudno bowiem jednoznacznie określić, w jakim celu Żydzi rozwinęli księgę Prawa przed Bogiem. Zob. np. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, 85; Goldstein, *I Maccabees*, 261-262.

<sup>89</sup> Zob. *LSJ*, 532.

<sup>90</sup> Zob. R. Bultmann, „ἔλεος etc.”, *ThDNT* II, 487.

<sup>91</sup> Zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon* I, 336-337; szerzej na temat znaczenia terminu רַחֻמִּים i jego stosunku do greckiego ἔλεος zob. S. Hałas, *Biblijne słownictwo miłości i miłosierdzia na zderzeniu kultur*. Określenia hebrajskie i ich odpowiedniki (UPJP II, Wydział Teologii, Studia 18; Kraków 2011) 83-132.

<sup>92</sup> Przymiotnik καλός ma szersze znaczenie, m.in.: „piękny, wspaniały, doskonały, dobry, szlachetny” (zob. *LSJ*, 870). Występując w przytoczonym w 1 Mch 4,24 cytacie z Ps 118[117] lub Ps 136[135], odpowiada on hebrajskiemu terminowi טוֹב, który może mieć zarówno znaczenie rzeczownikowe, jak i przymiotnikowe: „dobry, radosny, miły, życzliwy, łaskawy, przyjacielski” (zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon* II, 370-371). W LXX jednak termin טוֹב przetłumaczono w Ps 118[177],1, używając przymiotnika ἀγαθός – „dobry, życzliwy” (zob. *LSJ*, 4), natomiast w refrenie Ps 136[135] – przymiotnika χρηστός – „dobry, pożyteczny, zbawienny, szlachetny” (zob. *LSJ*, 2007). Por. Abel, *Les livres des Maccabées*, 78.

Należy również zauważyć, że – jak zaznaczył autor biblijny – podobnie jak wszelkie dobro, tak i gniew, nieszczęścia, pomsta oraz kara za niewierność Prawu, dokonane niegodziwości lub wypowiedziane bluźnierstwa pochodzą od Boga (zob. 1 Mch 1,64; 2,49; 6,13; 7,38). Jako dar pochodzący od Boga, czyli wyraz okazywanego miłosierdzia Bożego, było postrzegane osiągnięcie odpowiedniego wieku, w którym można było podejmować określone zadania życiowe (zob. 1 Mch 16,3).

### 3.3. Bóg, którego Imię zamieszkuje w Świątyni Jerozolimskiej

Analizując treść 1 Mch, można zauważyć, że jej autor niemało uwagi poświęca Świątyni Jerozolimskiej. Najpierw opisał akty zbeczeszczenia świątyni (zob. 1 Mch 1,20-28; 54-59), a następnie ubolewanie prawowiernych Żydów nad jej profanacją (zob. 1 Mch 2,7,14; 3,45.51) oraz zmagania podjęte w obronie świątyni, mające na celu oczyszczenie jej oraz poświęcenie na nowo (zob. 1 Mch 4,36-60), czyli przywrócenie do sprawowania kultu<sup>93</sup>.

Zgodnie z całą tradycją starotestamentalną, świątynia była postrzegana przede wszystkim jako miejsce „przebywania Bożego Imienia” (zob. 1 Krl 8, 18.20.29; 2 Krn 6,7.10.20). To „Boże Imię” dla Izraelitów stanowiło swego rodzaju hipostazę samego Boga<sup>94</sup>, który chociaż zamieszkuje w niebie (zob. np. 1 Krl 8,30), to jednak pozwalał odczuwać Swoją obecność w świątyni poprzez napełniającą ją „chwałę Pańską” (zob. 1 Krl 8,11; 2 Krn 5,13; 7,1-3), będącą przejawem immanencji Boga w świecie<sup>95</sup>. Z tej to racji świątynia stanowiła szczególne miejsce modlitwy (zob. 1 Krl 8,29-53; 2 Krn 6,21-39). Potwierdzeniem wiary Żydów czasów machabejskich w tego rodzaju charakter świątyni są z pewnością słowa, które autor 1 Mch włożył w usta kapłanów jerozolimskich: „Ty sam wybrałeś tę świątynię, aby była poświęcona Twojemu Imieniu, aby była dla Twego ludu domem modlitwy i błagania” (1 Mch 7,37). Należy je niewątpliwie w całości interpretować w świetle słów Salomona, wypowiedzianych w kontekście poświęcenia świątyni. Prawdę o wybraniu przez Boga Świątyni Jerozolimskiej wyrażają słowa: „Ale wybrałem sobie Jerozolimę, aby tam było moje Imię [...]” (1 Krl 8,16; por. 2 Krn 6,6) oraz „Kiedy Twój lud [...] będzie się modlić do Ciebie, [zwracając się] ku wybranemu przez Ciebie miastu i domowi, który zbudowałem dla Twego Imienia” (1 Krl 8,43; por. 2 Krn 6,34). Również w epoce powyгнаńczej istniało mocne

<sup>93</sup> Autor 1 Mch wielokrotnie wspomina, że wojska machabejskie podejmowały walkę w obronie świątyni (zob. 1 Mch 3,43.59; 4,41; 6,48-54; 13,3.6; 14,15.29.31-32).

<sup>94</sup> Zob. przyp. 39.

<sup>95</sup> Zob. L. Sabourin, „Chwała Boża” (tł. T. Mieszkowski), *Słownik wiedzy biblijnej*, 90.

*Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej*

przekonanie o wybraniu przez Boga Świątyni Jerozolimskiej na przybytek dla Swego imienia (zob. Ezd 6,12)<sup>96</sup>.

Również określenie świątyni mianem „domu modlitwy i błagania” – ὁ οἶκος προσευχῆς καὶ δεήσεως, znajduje swoje odniesienie w słowach Salomona, zarówno na płaszczyźnie leksykalnej, jak i merytorycznej. Salomon bowiem wielokrotnie określił świątynię terminem hebrajskim בַּיִת – „dom, miejsce zamieszkania” (zob. 1 Krł 8,17.18.19.20.44.48; por. 2 Krn 6,5.7.8.9.10.34.38). Termin ten w LXX został natomiast oddany słowem οἶκος. Przekonanie, że Świątynia Jerozolimska, miejsce zamieszkania Bożego imienia, stanowiła także szczególne miejsce modlitwy i błagania, wynikało niewątpliwie ze słów modlitwy Salomona, który prosił Boga, ażeby – ilekroć Izraelici czy też cudzoziemcy będą się modlić na tym miejscu – Bóg ich wysłuchał w miejscu swego przebywania w niebie (zob. 1 Krł 8,30.41-43). Analizując frazę 1 Mch 7,37, można zauważyć, że występują w niej te same terminy, którymi posłużył się Salomon w swojej modlitwie: „modlitwa” (zob. 1 Krł 8,29.45; por. 2 Krn 6,19.20.35.39 – gr.: προσευχή<sup>97</sup>; hebr.: תְּפִלָּה<sup>98</sup>) oraz „błaganie” (zob. 1 Krł 8,30.45; por. 2 Krn 6,19.21.35.39 – gr.: δέησις<sup>99</sup>; hebr.: תְּחִנָּה lub תְּחִנּוֹן<sup>100</sup>)<sup>101</sup>.

Wiarę Żydów czasów machabejskich w obecność „Bożego imienia” czy też „chwały Bożej” w Świątyni Jerozolimskiej poświadczą także opis poświęcenia świątyni, dokonanego po oczyszczeniu jej przez Judę Machabeusza: „[...] i zgodnie z Prawem złożyli ofiarę na nowym ołtarzu całopalenia, który wybudowali. Dokładnie w tym samym czasie i tego samego dnia, którego poganie go zbezczęścili, został on na nowo poświęcony przy śpiewie pieśni i grze na cytrach, harfach i cymbałach. Cały lud upadł na twarz, oddał pokłon i aż pod niebo wysławiał Tego, który im zesłał takie szczęście” (1 Mch 4,53-55). W opisie tym można dostrzec pewne paralele z tym, co zostało podane w 2 Krn 5,11-14; 7,1-4 na temat okoliczności poświęcenia świątyni w czasach Salomona. Istnieje jednak dość istotna różnica w obu opisach: autor 1 Krn wspomniał o „chwale Pańskiej”, która napełniła świątynię, natomiast autor 1 Mch nie zawarł w swym opisie tego rodzaju informacji. W tym kontekście jednakże wagi nabiera wzmianka obu autorów na temat upadnięcia na twarz

<sup>96</sup> Por. S. Grzybek, „Świątynia znakiem obecności Bożej”, *RBL* 35/4 (1982) 245-247.

<sup>97</sup> Zob. *LSJ*, 1511.

<sup>98</sup> Zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon IV*, 1776-1777.

<sup>99</sup> Termin δέησις ma nadto następujące znaczenia: „usilna prośba, modlitwa, błaganie, potrzeba” (zob. *LSJ*, 372).

<sup>100</sup> Termin תְּחִנָּה oznacza: „litość, zmiłowanie, przebaczenie, współczucie, błaganie” (zob. Koehler – Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon IV*, 1718); termin תְּחִנּוֹן ma natomiast następujące znaczenia: „błaganie, prośba” (zob. tamże, 1718-1719).

<sup>101</sup> Por. Goldstein, *I Maccabees*, 340; a także Dancy, *A Commentary on I Maccabees*, 125.

i oddania pokłonu przez lud w czasie poświęcania świątyni. Autor 1 Krn wydarzenie to opisał w następujący sposób: „Wszyscy zaś Izraelici, widząc zstępujący ogień i chwałę Pańską spoczywającą nad świątynią, upadli twarzą ku ziemi, na posadzkę, i oddali pokłon, a potem wysławiali Pana, że jest dobry i że na wieki Jego łaskawość” (1 Krn 7,3). Przytoczony werset można zatem paralelnie zestawić z 1 Mch 4,55<sup>102</sup>, przyjmując jednocześnie, że chociaż autor 1 Mch nie wspominał nic na temat obecności „chwały Bożej” w oczyszczonej i poświęconej na nowo świątyni, to jednak – posługując się podobnym schematem opisu do 2 Krn oraz podając wzmiankę dotyczącą upadnięcia na twarz i oddania pokłonu przez lud – miał głębokie przekonanie, że podobnie jak za czasów Salomona, tak i w czasach jemu współczesnych rzeczywiście „chwała Boża” w momencie aktu poświęcenia napełniła świątynię i zamieszkała w niej<sup>103</sup>.

### 3.4. Bóg, który karze i przebacza

Na kartach 1 Mch Bóg jawi się jako Ten, który karze zarówno członków narodu wybranego, jak i pogan. Kara wymierzana Żydom – zgodnie z teologią właściwą Deuteronomium, którą autor 1 Mch był przesiąknięty<sup>104</sup> – stanowiła wynik ich niewierności wobec Prawa Mojżeszowego. Przedstawiając zatem tę kwestię, hagiograf posłużył się znanym modelem literacko-teologicznym, wyrażonym sekwencją wydarzeń: grzech – gniew Boży – kara. Po wymierzonej karze, którą było wydanie Izraelitów w ręce ościennych wrogów, następowała natomiast skrucha, co w konsekwencji powodowało, że Bóg posyłał wybawiciela. Bardzo wyraźnie schemat ten widać na przykład w Sdz 2,11-16 oraz 3,7-9<sup>105</sup>.

Analizując przedstawioną w 1 Mch historię, można zauważyć, że hagiograf wyróżnił niejako dwie grupy Żydów, którzy dopuścili się łamania Prawa. Pierwszą z nich, określoną mianem υιοί παράνομοι – „synowie wiaροłomni”, stanowili Żydzi, którzy jeszcze przed wydaniem przez Antiocha IV Epifanesa

<sup>102</sup> Za paralelizmem obu wersetów przemawia występowanie czasownika προσκυνέω zarówno w 1 Mch 4,55, jak i w wersji LXX 1 Krn 7,3. Ponadto w obu tekstach jest mowa o wysławianiu Boga za otrzymane dobrodziejstwa.

<sup>103</sup> Brak wzmianki o napełnieniu świątyni „chwałą Bożą” zbliża opis zawarty w 1 Mch do relacji podanej w Ezd 6,16-18. Być może dochodzi tutaj do głosu powyższa tendencja akcentowania coraz bardziej transcendencji Boga.

<sup>104</sup> Zob. Homerski, *Pierwsza i Druga Księga Machabejska*, 22.

<sup>105</sup> Zob. R. Doran, „The First Book of Maccabees”, *The New Interpreter's Bible*. IV: 1 & 2 Maccabees; Introduction to Hebrew Poetry; Job; Psalms (eds. L.E. Keck – R. Doran – J. Clinton Jr. McCann) (Nashville 1996) 21, 40; a także Nawrot, *Kryzys religijny*, 324.

*Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej*

dekretu, narzucającego Żydom hellenistyczne obyczaje religijno-kulturowe, podjęli inicjatywę wprowadzania „pogańskich zwyczajów” w środowisku żydowskim (zob. 1 Mch 1,11-15). Drugą grupę tworzyli Żydzi, którzy bez oporów, chętnie przyjęli nakazy dekretu króla syryjskiego (zob. 1 Mch 1,43.52-53). Zbzczeszczenie Prawa przez wspomnianą część społeczności żydowskiej sprawiło, że „wielki gniew [Boży] strasznie zaciążył nad Izraelem [...]” (1 Mch 1,64; por. 2,49) i rozpoczął się „czas karania” (1 Mch 2,49). Narzędziem wymierzania przez Boga kary (ἐλεγκμός) stał się Antioch IV Epifanes, z inicjatywy którego zbzczeszczono Świątynię Jerozolimską oraz wybuchły wielkie prześladowania Żydów (zob. 1 Mch 1,20-64)<sup>106</sup>. Tym, który dopiero „odwrócił gniew [Boży] od Izraela” (1 Mch 3,8), był Juda Machabeusz<sup>107</sup>. On sam i jego rodzina oraz podległe mu oddziały trzymające się Prawa – „przeszedł przez judzkie miasta i wygubił w nich ludzi bezbożnych” (1 Mch 3,8; por. 2,42-48; 7,23-24). Ponadto jego niewątpliwą zasługą było oczyszczenie świątyni i doprowadzenie do poświęcenia jej na nowo (zob. 1 Mch 4,36-59) oraz późniejsza troska o bezpieczeństwo świątyni (zob. 1 Mch 4,60-61). Dzięki temu, że bronił przestrzegania Prawa, Bóg wspomagał go w walce z wrogimi wojskami syryjskimi, które mimo swej liczebności były pokonywane przez słabsze zazwyczaj oddziały żydowskie. W ten sposób Bóg wybawiał Izrael (por. 1 Mch 5,62).

Autor 1 Mch podaje także konkretne przykłady osób, których dotknęła kara Boża. Spośród narodu żydowskiego szczególną karą Bożą został dotknięty arcykapłan Alkimos za wystąpienie przeciw własnemu ludowi (zob. 1 Mch 7,5-23) oraz Świątyni Jerozolimskiej (zob. 1 Mch 9,54-57). Kara Boża – jak zostało zaznaczone wyżej – dotykała także pogan, którzy dopuszczali się zbzczeszczenia Prawa czy też Świątyni Jerozolimskiej. Pierwszym z nich jest Antioch IV Epifanes, który za popełnione zło względem narodu żydowskiego i jego świętości został ukarany przez Boga śmiercią w obcej ziemi (1 Mch 6,12-13; por. 2,62-63)<sup>108</sup>. Kara w formie poniesionej w walce klęski i ostatecznie śmierci, dotknęła również dowódcę wojsk syryjskich Nikanora, który wcześniej dopuścił się bluźnierstwa względem Świątyni Jerozolimskiej (zob. 1 Mch 7,33-49).

<sup>106</sup> Zob. Nawrot, *Kryzys religijny*, 324-328; a także G.M. Baran, „Przesłanie ostatnich słów Matatiasza (1 Mch 2,49b-68)”, *STV* 51/1 (2013) 255-256.

<sup>107</sup> Zob. Abel, *Les livres des Maccabées*, 54; Nawrot, *Kryzys religijny*, 324.

<sup>108</sup> Śmierć z dala od własnej ojczyzny, czyli od stolicy swego imperium, oraz od swoich przodków można postrzegać jako pozbawienie możliwości pochowania we właściwym miejscu spoczynku. Zob. Doran, *The First Book of Maccabees*, 85.

### 3.5. Bóg, który zbawia i ocala Izraela

Analizując treść 1 Mch, można zauważyć, że autor biblijny na kanwie opisywanych zmagañ oddziałów machabejskich z wrogimi wojskami syryjskimi wyakcentował prawdę, iż Tym, który ocala i daje zwycięstwo narodowi wybranemu, jest sam Bóg, określany mianem  $\acute{\omicron}$  σωτήρ Ισραηλ – „Wybawiciel Izraela” (1 Mch 4,30). To przekonanie zostało wprost wyrażone w kilku miejscach 1 Mch. Pierwszy raz pojawia się w słowach przemówienia Judy Machabeusza przed bitwą z wojskami syryjskimi, dowodzonymi przez Serona: „On sam skruszy ich przed naszymi oczami. Wy zaś ich nie obawiajcie się!” (1 Mch 3,22). Następnie tę samą myśl wyrażają słowa jego zachęty do modlitwy o pomoc Bożą, wypowiedziane przed bitwą z wojskami Gorgiasza: „Teraz więc wołajmy do Nieba, może ma w nas upodobanie [...] i zgniecie dzisiaj to wojsko przed nami” (1 Mch 4,10), oraz modlitewna prośba przed walką z Nikanorem: „Tak samo zetrzyj to wojsko dzisiaj przed nami!” (1 Mch 7,42). To samo przekonanie zawarte jest w zachęcie do modlitwy Jonatana, który przed bitwą u brzegów Jordanu wzywał swoich żołnierzy: „Wołajcie więc teraz do Nieba, abyście mogli być wybawieni z rąk naszych nieprzyjaciół” (1 Mch 9,46). Użyta strona bierna czasownika διασώζω – „ocalić, uratować”<sup>109</sup> w przytoczonym wezwaniu, skierowanym do Nieba, czyli Boga, wyraża przekonanie, że źródłem ocalenia jest adresat modlitewnej prośby. Również przemówienie Szymona, skierowane do synów, kończąc się życzeniem: „Wyjdźcie na wojnę w obronie naszego narodu, a pomoc z Nieba niech będzie z wami!” (1 Mch 16,3), wyraża przekonanie, że odniesienie zwycięstwa przez naród wybrany możliwe jest jedynie „z Bożą pomocą”, czyli jak to wyraził autor 1 Mch  $\acute{\epsilon}\kappa$  τοῦ οὐρανοῦ βοήθεια – „z pomocą z Nieba”<sup>110</sup>.

Idea Boga, niosącego wybawienie i ocalenie, została zasadniczo opisana za pomocą omówionych wyżej terminów:  $\acute{\omicron}$  σωτήρ<sup>111</sup>;  $\acute{\omicron}$  σώζων; λυτρούμενος<sup>112</sup>. Z księgi wynika zatem następujący obraz Boga: jawi się On jako wybawiciel Izraela, który wykupił swój lud z niewoli. To wybawienie, określone mianem σωτηρία<sup>113</sup>, w kontekście prowadzonych zmagañ z wojskami syryjskimi, jawi się przede wszystkim jako zwycięstwo oddziałów żydowskich (por. 1 Mch 3,18-19). Jak podkreślił hagiograf, działanie Boga na rzecz ocalenia

<sup>109</sup> Zob. *LSJ*, 414.

<sup>110</sup> Szerzej na temat Bożej pomocy, udzielonej społeczności żydowskiej w walce z państwem syryjskim, zob. G.M. Baran, „«Boże moce» w obronie narodu żydowskiego w świetle Ksiąg Machabejskich”, *StEt* 15/1 (2013) 51-76.

<sup>111</sup> Zob. podpunkt 2.4.

<sup>112</sup> Zob. podpunkt 2.6.

<sup>113</sup> Termin σωτηρία ma następujące znaczenie: „zachowanie, oswobodzenie, zbawienie, ocalenie, wybawienie, ratunek” (zob. *LSJ*, 1751).



czy też wybawienia Izraela miało miejsce niejednokrotnie w historii narodu wybranego. Najważniejsza taka pomoc – jak zostało to wyrażone w mowie Judy Machabeusza przed bitwą z Gorgiaszem – miała miejsce w czasie przejścia przez Morze Czerwone (zob. Wj 14,1-31): „Przypomnijcie sobie, jak to w Morzu Czerwonym ocalili nasi przodkowie, gdy ścigał ich faraon razem z wojskiem” (1 Mch 4,9). Kolejnym przykładem Bożego działania, przypomnianym przez tego samego wodza przed bitwą z Nikanorem, była nadprzyrodzona interwencja anioła Pańskiego w czasie najazdu Sennacheryba na królestwo Judy za czasów panowania Ezechiasza (zob. 2 Krl 19,35): „Gdy bluźnili posłowie króla, wtedy anioł stanął i zabił spomiędzy nich sto osiemdziesiąt pięć tysięcy” (1 Mch 7,41). Juda Machabeusz wspomniał także w modlitwie przed walką z Lizjaszem, że wybawienie Izraela i zwycięstwo odniesione nad wrogami dokonywały się poprzez działanie Boga oraz dzięki Jego pomocy udzielonej konkretnym osobom: Dawidowi w walce z Goliatem (zob. 1 Sm 17,1-54) oraz Jonatanowi i jego giermkowi w ataku na obóz filistyński (zob. 1 Sm 14,1-15): „Błogosławiony jesteś, Wybawicielu Izraela, który natarcie mocarza złamałeś ręką swego sługi Dawida i który obóz filistyński wydałeś w ręce Jonatana, syna Saula, i tego, który broń za nim nosił” (1 Mch 4,30).

Podobnie zatem jak to miało miejsce w historii Izraela, tak i w przypadku walk prowadzonych przez Machabeuszy i ich wojska, to sam Bóg działał, krusząc potęgę wrogów (zob. 1 Mch 3,22), zsyłając na nich strach i zniszczenie, odbierając im odwagę i męstwo (zob. 1 Mch 4,32), okrywając ich hańbą (zob. 1 Mch 4,31), dokonując pomsty (zob. 1 Mch 7,38) i ostatecznie wydając ich w ręce ludu izraelskiego (zob. 1 Mch 4,31). Jednakże – chociaż Bóg był postrzegany jako najważniejsze źródło ocalenia i wybawienia, a co za tym idzie odnoszonego zwycięstwa przez Izraela – to w swym działaniu posługiwał się oddziałami wojsk żydowskich. Autor biblijny jednak bardzo mocno wyakcentował prawdę, że wojska żydowskie stanowiły jedynie narzędzie, którym Bóg się posłużył. Natomiast „prawdziwą siłą jest ta, która pochodzi z Nieba” (1 Mch 3,19). Pochodząca z Nieba siła (ἰσχύς) mogła odnieść zamierzony skutek niezależnie od liczebności wojsk. Prawda ta została bardzo wyraźnie wyrażona w mowie Judy Machabeusza przed bitwą z Seronem: „Bez trudu wielu może być pokonanych rękami małej liczby, bo Niebu nie czyni różnicy, czy ocali przy pomocy wielkiej czy małej liczby. Zwycięstwo bowiem w bitwie nie zależy od liczby wojska [...]” (1 Mch 3,18-19). Tak sprecyzowaną tezę Judy Machabeusza z pewnością potwierdzają przywołane wyżej wydarzenia z historii Izraela oraz zwycięstwa odniesione przez wojska żydowskie, które były zasadniczo mniej liczne i słabiej uzbrojone niż pokonane oddziały syryjskie (zob. np. 1 Mch 3,17).

Szczególną rolę Bożego narzędzia, poprzez które Bóg zapewniał zwycięstwo oddziałom wojsk żydowskich oraz ocalał naród izraelski, odgrywał – jak wynika z narracji całej księgi – Juda Machabeusz i jego bracia. To przekonanie autor 1 Mch wyeksponował w opisie klęski dwóch dowódców żydowskich: Józefa i Azariasza, którzy – chcąc zdobyć sławę na polu walki podobną do braci Machabejskich – wykazali nieposłuszeństwo i na własną rękę podjęli działania wojenne. Komentując to wydarzenie, hagiograf podał: „Lud poniósł wielką klęskę, bo nie słuchali Judy i jego braci, sądząc, że się wślawił męstwem, a przecież oni nie pochodzili z rodu tych mężów, przez których ręce zostało dane Izraelowi ocalenie” (1 Mch 5,61-62). Z przytoczonego tekstu jasno wynika, że Bóg posłużył się synami Matatiasza i posłusznymi im oddziałami wojskowymi jako jedynymi narzędziami, danymi Izraelowi dla ocalenia<sup>114</sup>. Tę prawdę autor 1 Mch wyakcentował użytymi względem Machabeuszy terminami: σωτηρία (1 Mch 3,6; 5,62) oraz σῶζω (1 Mch 9,14), które pierwszorzędnie odnosił do Boga.

\* \* \*

Pierwsza Księga Machabejska – chociaż przynależy do ksiąg historycznych Starego Testamentu – ma również znaczącą wartość teologiczną. Jednym z wielu tematów teologicznych jest zarysowane w niniejszym artykule zagadnienie obrazu Boga. Ten obraz – jak wynika z przedstawionych analiz tekstu 1 Mch – został przez autora biblijnego nakreślony w odniesieniu do relacjonowanych wydarzeń historycznych, które dla niego stanowiły przestrzeń działania Boga, dającego się w ten sposób poznać. Przedstawiony obraz Boga stanowi wyraz wiary zarówno hagiografa, jak i wspólnoty, do której przynależał. Świadczą o tym użyte zwroty kierowane do Boga (Niebo, On, Ty itp.), które akcentują bardzo mocno Jego transcendencję. Jak wynika z analizy tekstu 1 Mch, autor biblijny wyraźnie nawiązywał do całej tradycji teologicznej Starego Testamentu. Stąd też przedstawił Boga, który – podobnie jak w dziejach Izraela działał na rzecz swego ludu – tak i w czasach hellenistycznych karał za nieprawość, wysłuchiwał modlitw, wspomagał i wybawiał swój lud z rąk nieprzyjaciół oraz dokonywał pomsty na wrogach Izraela.

<sup>114</sup> Zob. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie*, 38-39, 107; Bartlett, *The First and Second Books of the Maccabees*, 78; Doran, *The First Book of Maccabees*, 81-82.