

JANUSZ NAWROT
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Pycha króla jako problem teologiczny w Księdze Machabejskiej (1,3)

The King's Pride as a Theological Problem 1 Maccabees (1:3)

Temat zaproponowany do poniższej refleksji jest rozwiniętą teologicznie tezą autora natchnionego, którą zawarł on w opisie postawy Aleksandra Macedońskiego. Czy chodzi tu jedynie o wzmiankę historyczną, czy o głębszy poziom refleksji teologicznej? Punktem wyjścia będzie tekst 1Mch 1,3bβ, należący do perykopy w. 1-3, w której zawarto wszystkie najważniejsze przesłanki świadczące o teologicznym, a nie jedynie historycznym podejściu do postaw władców pogańskich. Rzeczony tekst brzmi następująco:

ψῶθη καὶ ἐπήρθη ἡ καρδία αὐτοῦ,
serce jego wyniosło się i wzbiło pychę

1. RELACJE HISTORYKÓW STAROŻYTNYCH

Jeśli zamierzamy akcentować przede wszystkim teologiczne przesłanki zamieszczenia tego zwrotu w końcówce w. 3, nie można pomijać pewnych aspektów historycznych, składających się istotnie na tę właśnie postawę Aleksandra Wielkiego w trakcie jego błyskawicznej i druzgocącej kampanii wojennej przeciw imperium perskiemu i całej reszcie świata, jaki stanął mu na drodze do osiągnięcia zamierzonych celów (336-323 przed Chr.). Istnieją spore przesłanki faktograficzne, aby rzeczywiście potwierdzić nacechowane pychą postępowanie króla. Otóż według świadectw pisarzy starożytnych, Aleksander, na skutek kolejnych zwycięstw, począł domagać się od swych poddanych, aby traktowali go jak boga. Początku takiego nastawienia należy zapewne szukać w Egipcie, który przyjął Aleksandra jako wyzwoliciela i nadał mu tytuł syna Amona, głównego bóstwa kraju. Wspomina o tym m.in. Marek Junianus Justynus w *Zarysie dziejów po-*

wszechnych starożytności na podstawie Pompejusza Trogusa. Odnosny tekst przedstawia się następująco:

Aleksander, który pragnął legitymować się boskim pochodzeniem i zarazem uwolnić swoją matkę od hańbiącej opinii, przekazał kapłanom przez emisariuszy tajną wskazówkę, jaką odpowiedź chciałby usłyszeć. Gdy więc wchodził do świątyni, kapłani natychmiast pozdrowili go jako syna Hammona. Ciesząc się z boskiej adopcji, Aleksander kazał uważać siebie za syna wspomnianego boga (*Epitoma* XI, 11)¹.

Tekst zauważa pewne działania samego króla, powodowanego chęcią zarówno otrzymania tytułu boskiego syna, jak i uwolnienia matki o ciąży na niej opinii, że Aleksandra nie spłodziła z Filipem II Macedońskim, a z tego wynika, iż nie jest on legalnym następcą tronu.

Podobną wzmiankę zawarł także Plutarch w swym opisie życia wielkiego króla². Trudno tu nie zauważyć wzrastającego przeświadczenia o własnej wyjątkowości i rodzącej się pychy. Aleksander był bowiem przekonany, że sam jest wyzwolicielem narodów spod krwawego panowania Dariusza oraz monarchów i satrapów perskich przed nim. O własnej osobie myślał jako o kimś, będącym kimś więcej niż tylko człowiekiem, jako niezwykłym, geniuszu pola walki i mistrzu sceny politycznej. Doskonale potrafił przewidywać czas stosowny do podejmowania ataków i rozgrywania wydarzeń politycznych. Widział zatem siebie jako pana całego znanego wówczas świata. Stylizował więc siebie na boga i żądał posłuszeństwa do swych nowych poddanych³. Kolejną wzmianką historyka rzymskiego jest zapis o gwałtownej reakcji króla, który przygwoździł oszczepem do ściany jednego z najbliższych przyjaciół, gdyż ten ośmielił się w obecności Aleksandra pochwalić wojskowe cnoty jego ojca. Reakcja ta nastąpiła po tym, jak podczas zorganizowanej dla przyjaciół uczty król

na wspomnienie o czynach Filipa zaczął wśród podpitych uczestników sam siebie wynosić nad ojca i wychwalać aż po niebo wielkość swoich czynów (*Epitoma* XII, 6).

Natomiast już po podbiciu Persji, latem 327 roku, przejął tamtejszy zwyczaj powitalny, nakazując podczas pozdrowienia padać przed sobą na twarz (προσκύνησις)⁴, co najprawdopodobniej zostało odczytane jako wyraz ogromnej pychy i wzbu-

¹ Por. www.zrodla.historyczne.prv.pl

² Por. *Aleksandros* 27, w: <http://www.e-classics.com/ALEXANDER.htm>

³ Por. [http://www.historyforgrownups.com/articles/worldhistory/alexander thegreatsuccess7.htm](http://www.historyforgrownups.com/articles/worldhistory/alexander%20thegreatsuccess7.htm)

⁴ Pierwszym starożytnym historykiem, który przedstawił ten zwyczaj był Herodot z Halikarnasu (*Dzieje* I, 134). Szerzej zwyczaj ten opisał J. Wiesehöfer, „Denn ihr huldigt nicht einem Menschen als eurem Herrscher, sondern nur den Göttern”. *Bemerkungen zur Proskynese in Iran*, w: *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia. Studies in Honour of Gh. Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6 December 2002*, red. C.G. Cereti, M. Maggi, E. Provasi, Wiesbaden 2003, s. 447-452.

dziło nieklamany opór wśród macedońskiej generacji, za co zresztą zapłaciła ona śmiercią. Ten sam Marek Junianus Justynus pisze:

[...] zamiast pozdrowienia kazał padać przed sobą na twarz, co było perskim zwyczajem podyktowanym królewską pychą. Początkowo nie przyjęł tego zwyczaju, aby nie wzbudzać równocześnie do wszystkiego zbyt wielkiej nienawiści (*Epitoma* XII, 7).

Kolejny historyk, Flawiusz Arrian, odnotował również tę praktykę⁵, a powołuje się na niego także Plutarch opisując życie Aleksandra, wzmiankując takie właśnie zachowanie króla⁶. Na koniec, będąc już w Indii, monarcha pałał żądzą przewyższenia dzieł bóstw greckich, czego przykładem jest zdobycie stromej skały stanowiącej schronienie nieprzyjacielskich wojsk, którą podczas trzęsienia ziemi miał oszczędzić nawet sam Herkules⁷.

Tego typu wzmianki pozwalają wielu badaczom wysunąć wniosek, że pod koniec swego życia, zwłaszcza po niespodziewanej i dewastującej psychikę króla śmierci najbliższego przyjaciela, Hefajstiona, Aleksander popadł w megalomanię połączoną z oznakami paranoi⁸. Złożyła się na to świadomość wielkości własnych dokonań, przekonanie o wyjątkowym posłannictwie dziejów, a także pochlebstwa przyjaciół i kompanów, którym nie umiał się oprzeć.

Generalnie, chociaż nie tak często, jednak w historycznej literaturze pozabiblijnej można spotkać tematykę pychy królewskiej okazywanej tu i ówdzie⁹.

2. TEOLOGIA

Nawet jeśli uznać powyższe relacje za historycznie uzasadnione, nie sposób autorytatywnie stwierdzić, czy autor 1Mch znał wszystkie osiągnięcia militarne i polityczne króla Macedonii i czy wobec tego chciał przedstawić jedynie historię. Otóż wiele wskazuje na to, że nie tylko. Pewna świadomość historyczna nie

⁵ Por. *Anabasis Alexandri* VII, 11.

⁶ Por. *Aleksandros* 45, w: <http://www.e-classics.com/ALEXANDER.htm>

⁷ Por. *Epitoma* XII, 7.

⁸ Por. P. Green, *Alexander the Great and the Hellenistic Age*, London 2007, s. 23-24. Studia porównawcze z psychologii działania Aleksandra dokonano m.in. w relacji do Hitlera, Napoleona oraz G.W. Busha, por. <http://www.informationclearinghouse.info/article3735.htm>

⁹ W ten sposób np. Diodor Sycylijszyk w swej *Bibliotece Historycznej* zanotował zdanie: „retor Demades, który znajdował się wśród jeńców w odważnych i mocnych słowach skarcił królewską pychę” (βασιλέως ἀσέλγειαν). W tym samym urywku Filip II Macedoński na skutek mowy Demadesa „całkowicie odrzucił butą, jaka ogarnęła go wskutek zwycięstwa” (νικῆς ὑπερηφανίαν: księga XVI, 87). Podobnie Polibiusz w *Dziejach* przedstawia ambicjonalne cele wojenne króla Farnakesa (Φαρνάκου πλεουεξίας καὶ καθόλου τῆς ὑπερηφανίας, księga XIV, 1.3) oraz stanowisko pokonanych Rzymian, którym ambasadorowie zwycięskiego Perseusza byli oburzeni jako bezczelnością (ἐκπληττόμενοι τὴν ὑπερηφανίαν, księga XVII, 8.11).

przeszkadza (ani nie pomniejsza), lecz może z powodzeniem nałożyć się na własną koncepcję teologiczną, która dzięki temu zyskuje poświadczenie faktograficzne i wychodzi poza pole wyłącznie teorii czy ideologii. Pierwszym sygnałem takiego rozumienia omawianego zwrotu staje się brak odniesień w antycznej literaturze greckiej i to zarówno w połączeniu ὑψὼν καρδία jak i ἐπαίρω καρδία. Oznacza to, że zestawienie powyższych terminów stanowi specyficznie biblijne ujęcie problemu pychy, jakiej ofiarami padają najwyżsi przedstawiciele władzy. Można z góry założyć, że źródłem greckiego zwrotu ὑψὼν καρδία jest hebrajski pierwowzór zawarty w biblijnym zapisie stałej konstrukcji לב נבה¹⁰ lub לבב נבה¹¹. Z kolei dla konstrukcji ἐπαίρω καρδία takim odpowiednikiem jest zestaw לב נשא¹².

Słownictwo zapisu greckiego Biblii stanowią konstrukcje wyrażeniowe, zawarte w tekście głównym 1Mch 1,3. Jest to zatem wprawdzie ὑψὼν καρδία, który w kontekście opracowywanego tematu, w negatywnym swym sensie można odnaleźć jeszcze w: 1Mch 16,13; 1ερ 31,29; Ez 28,2; Dn 5,20; 8,25. Kolejnym zwrotem jest ἐπαίρω καρδία, ściśle występujący w LXX jedynie w powyższym cytacie 1Mch 1,3, jakkolwiek tematyczne, niebezpośrednie połączenie obu terminów dostrzec można także w 2Krl 14,10; 2Krn 25,19; Prz 3,5 oraz Ab 3. Wreszcie ὑπερηφανία, który to rzeczownik pojawia się w Biblii greckiej, często w różnych kontekstach sytuacyjnych. Na szerszą uwagę zasługują tu następujące cytaty: Jdt 6,19; 9,9; 1Mch 1,21.24.47.49; 2Mch 1,28; 5,21; 7,36; 9,7.11; 3Mch 2,5.17; Syr 48,18; Ab 3; Iz 16,6; 1ερ 31,29 (Jer 48,29).

3. PRZYCZYNY

Jeśli zapytać o kontekst sytuacyjny zawartych powyżej teologicznych konstrukcji składniowych i prezentowanego rzeczownika, to można wyróżnić trzy podstawowe płaszczyzny ich funkcjonowania:

a) powodzenie życiowe

W sposób ogólny o takim powodzeniu mówi cytat 2Krn 26,16:

A kiedy stał się potężny, uniosło się jego serce, aż uległo zepsuciu.
Wykroczył przeciw Panu, Bogu swemu,
wszedł bowiem do świątyni Pańskiej,
aby złożyć ofiarę kadzielną na ołtarz kadzenia.

¹⁰ Por. 2Krn 17,6; 26,16; 32,25.26; Ps 131,1; Prz 16,5; 18,12; Ez 28,2.17.

¹¹ Tu jednak jedynie w Ez 28,5.

¹² W sensie negatywnym por. 2Krl 14,10 oraz 2Krn 25,19.

Werset należy do bliższego kontekstu w. 16-21 relacjonujących postępek judzkiego króla Ozjasza, który pod wpływem pychy własnego serca bezprawnie złożył w świątyni Pańskiej ofiarę kadzenia. Owa potęga, zaznaczona wstępem (w. 16a) ma swoją podstawę w szeregu udanych przedsięwzięć króla dotyczących wzmocnienia obronności Jeruzolimy (w. 9-15). Działania te zostały uprzedzone wzmianką o osobistej pobożności króla (w. 5), udanych bitwach z pogańskimi armiami z zaznaczeniem, że Bóg wspomagał go w walce, co przysporzyło mu chwały i uznania nawet w krajach pogańskich (w. 6-8)¹³. W świadomości samego króla wzrosło natomiast przekonanie o własnej wielkości, nawet wyjątkowości na tle dotychczasowych słabych królów judzkich. Udało mu się przecież zrobić wiele więcej od poprzedników, a także do tej pory czynił to, co słuszne w oczach Jahwe¹⁴. Ważną wzmiankę notuje w wersie 15 akcentując, że cała sława i potęga (κατίσχυσεν) Ozjasza znajdowała swe uzasadnienie w pomocy, jakiej doznawał (ἐθαυμαστώθη τοῦ βοήθηθῆναι). Można zatem uznać, że to właśnie Bóg zapewnił mu ogólnie pojęte powodzenie życiowe zarówno na niwie działalności polityczno-militarnej, jak i osobistej. W takim kontekście w. 16 opisuje tragedię człowieka, który dał się ponieść pysze własnego serca, co jednak nie trwało krótko i nie było chwilową słabością monarchy. Autor dodaje bowiem zwrot τοῦ καταφθειραι, *aż do zdeprawowania*, przy czym pychę należy tu uznać za przyczynę, a deprawację charakteru za skutek takiej postawy¹⁵. Takie rozumienie terminu, w sensie moralnym oznacza przede wszystkim proces zatwardziałości serca głuchego na wszelkie ostrzeżenia i zapamiętałego we własnym sposobie postępowania¹⁶. Brak samokontroli poskutkowało wreszcie przedsięwzięciem niezgodnym z prawem mojżeszowym, gdy król przywłaszczył sobie funkcję ofiarnika, zastrzeżoną wyłącznie kapłanom wywodzącym się z linii Aarona¹⁷. Do złożenia ofiary wprawdzie nie doszło, ponieważ kapłan Azariasz w otoczeniu 80 odważnych współbraci w porę temu zapobiegł (w. 17-18). Jednak upór króla zaznaczony został gniewem (ἐθυμώθη) skierowanym przeciw interweniującym obrońcom kultu świątynnego (w. 19a)¹⁸. Oznacza to, że król nie uznał nakazowej wartości prawa mojżeszowego i własną decyzję ocenił jako ważniejszą od przepisów synajskich. Autor biblijny celowo nawiązuje tu do postępowania Jeroboama I, pierwszego króla Izraela, który dopuścił się tego samego aktu, gwałcąc prawo (1Krl 12,33; 13,1). Karą, jaka nadeszła od Boga był trąd, którym pokryło się czoło króla, zatem miejsce albo najbardziej widoczne i rzucają-

¹³ Por. S.J. de Vries, *1 and 2 Chronicles*, FOTL XI, Grand Rapids – Cambridge 1989, s. 355.

¹⁴ Por. H.G.M. Williamson, *1 and 2 Chronicles*, NCBC, Grand Rapids 1982, s. 338.

¹⁵ W znaczeniu spuszczenia serca, jako procesu życiowego znajduje się ów termin również w Rdz 6,12; Kpł 26,39; 2Krn 27,2; Iz 32,7; Dn 4,37.

¹⁶ Por. G. Harder, art. φθειρω, TDNT IX, s. 98-100 (93-107); M. Wilcock, *The Message of Chronicles*, BST, Downers Grove 1987, s. 229-232.

¹⁷ W myśl Wj 30,1-10; Lb 16,4; 18,1-7 oraz 1Sm 2,28. Zakaz wchodzenia do świątyni ludziom nieuprawnionym zawarty został w Lb 17,5.

¹⁸ W negatywnym sensie por. także Lb 22,27; 24,10; 1Sm 19,22; 20,30; 2Sm 3,8; 2Krl 5,11.

ce się w oczy, albo to, na którym oznaki butnego gniewu króla były najbardziej widoczne. Trąd uczynił go nieczystym rytualnie i społecznie, co skazało go na izolację i na mocy Kpł 13,2 został pozbawiony możliwości sprawowania władzy¹⁹. Decyzja kapłanów uniemożliwiła mu praktycznie sprawowanie funkcji królewskich aż do śmierci (w. 19b-21)²⁰.

Kolejnym tekstem ukazującym powodzenie życiowe jako przyczynę pychy jest 2Krn 32,25-26.

Jednak nie odwdzieczył się Ezechiasz za wyświadczone dobrodziejstwo,
 lecz jego serce uniosło się pychą,
 i dlatego zapłonął gniew
 nad nim, nad Judą i nad Jerozolimą.
 Wtedy Ezechiasz upokorzył się za wyniosłość swego serca
 on i mieszkańcy Jerozolimy
 i nie spadł na nich gniew Pański w dniach Ezechiasza.

Bliższy kontekst w. 24-26 opowiada o niewdzięczności króla judzkiego Ezechiasza wobec Boga, który wysłuchał jego modlitwy i uzdrowił go ze śmiertelnej choroby. Ów cudowny znak (σημείον) w wersie 24 to zapowiedź proroka Izajasza, że Bóg dołożył królowi jeszcze 15 lat życia, co potwierdził cud cofnięcia się cienia na królewskim zegarze o 10 stopni (2Krl 20,6.8-10). Lecz właśnie pycha króla uniemożliwiła mu odpowiedź na Bożą dobroć (w. 25a), co wywołało gniew Boży na króla i Jerozolimę (w. 25b). Szczęśliwie w porę unżył się on (ἐταπεινώθη) i mieszkańcy miasta wobec grożących im konsekwencji Bożego gniewu (ὀργή κυρίου, w. 26a), co oddaliło ostatecznie ewentualne kary dla nich przeznaczone (w. 26b)²¹. Autor zagadkowo nie pisze, na czym miałyby polegać oczekiwane odwdzięczenie się króla Bogu, natomiast akcentuje pychę, jaka zagrościła w jego sercu (ὕψωθη ἢ καρδία αὐτοῦ). Można zatem tłumaczyć tę postawę wyjątkowymi łaskami, jakie otrzymał będąc przekonany, że to uzdrowienie mu się należy z racji królewskiego urzędu, piastowanego w linii Dawida (2Sm 7,15a), zapominając jednocześnie o możliwości kary Bożej w wypadku przewinienia (7,14b). Inną możliwością jest właśnie pycha spowodowana być może przeświadczeniem o wartości własnej modlitwy, na którą Bóg tak pozytywnie zareagował (w. 24). Taka interpretacja historii stanowi własną teologię autora kronikarskiego, ponieważ źródłowy tekst 2Krl 20,1-11 nie wspomina nigdzie o domniemanej pysze króla judzkiego. Być może chodzi tu o postawę króla wobec wysłanników babilońskich, którzy w ramach kurtuazyjnej wizyty w Jerozolimie

¹⁹ Por. H. Langkammer, *Pierwsza i Druga Księga Kronik. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 2001, s. 320-321.

²⁰ Por. J.A. Thompson, *1,2 Chronicles. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 9, Nashville 1994, s. 331.

²¹ Por. S.J. de Vries, dz. cyt., s. 392.

dowiedzieli się o skarbach świątynnych, które król tak nieroztropnie wszystkie im pokazał (20,13), jakkolwiek o tym wydarzeniu autor 2Krn wzmiankuje osobno (w. 31a). Tak niemądra postawa mogła, co prawda, mieć swój początek w zbytnej pewności siebie króla, który cieszył się łaskawością Boga, źródła jego niedawnego uzdrowienia²². Kronikarz dodaje bowiem, że w tym właśnie momencie Bóg opuścił króla, aby na jaw wyszły zamiary jego serca, tzn. ukazała się jego próżność. To, co kronikarz nazywa gniewem Jahwe nad królem i miastem, autor 2Krl odnotował jako wyrocznię proroka Izajasza przeciw Ezechiaszowi i całemu miastu, zapowiadając rabunek wszystkich skarbów pałacowych i świątynnych i uprowadzenie synów królewskich do Babilonu (20,17-18). Tak się stało, gdy asyryjski król Sennacheryb natarł na Jerozolimę i mimo niezdobycia miasta zyskał ogromną kontrybucję od Ezechiasza w postaci skarbów świątynnych. Tymi więc król judzi nie mógł się już więcej pochwalić. Dlatego kronikarską interpretacją 2Krl 20,19 jest suponowane uniżenie się króla i mieszkańców miasta, którzy za jego życia nie doświadczyli klęski zniszczenia stolicy i deportacji ludności²³. Przyjęcie i zrozumienie kary przez króla doprowadziły jego samego i mieszkańców do ponownego uszanowania Boga i oddawania Mu czci²⁴.

W Księdze Jeremiasza LXX (31,29-30) zanotowano wyrocznię przeciw Moabowi, zawierającą najbogatszy bodaj w Biblii zestaw terminów i wyrażen opisujących postawę pychy:

Usłyszałem o obelżywości Moabu, o jego znieważaniu wielką zniewagą,
i o arogancji jego, i wynoszeniu się jego serca.
Poznałem jego dzieła, czyż to mu nie wystarczy?,
czyż nie to, co uczynił?

Perykopa ta znajduje się w szerszym kontekście 31,1-44 wieszczących przeciw Moabowi. Bliższy kontekst w. 28-33 zawiera wprawdzie wezwanie od opuszczenia przez mieszkańców kraju bezpiecznych dotąd miast i ucieczkę w stronę gór, które dają lepsze schronienie przed inwazją obcych wojsk, w domyśle: oddziałów babilońskich (w. 28)²⁵. W zestawieniu z działaniami politycznymi mi-

²² Por. J.A. Thompson, dz. cyt., s. 365.

²³ Uniżenie jako szczerzy akt pokuty, por. także 2Sm 12,13; Ps 51,1-12 z nadzieją odwrócenia gniewu Boga.

²⁴ Por. H. Langkammer, dz. cyt., s. 353-354.

²⁵ Wersety 26-27 wskazują, że chodzi tu o zawiązanie opozycji przeciw Nabuchodonozorowi przez małą koalicję Edomu, Moabu, Ammonu, Tyru, Sydonu i Judy za czasów Sedecjasza w celu zrzucenia jarzma babilońskiego z całości terytorium. Wspomina o tym Jr 27,3, co nastąpiło w roku 594 przed Chr. Natomiast w świetle So 2,8-11 Edom i Moab konspirowały przeciw Judzie, by w razie powolenia przeciw królowi Babilonu odebrać jej później część terytoriów zagarniając je dla siebie. Obecnie nadchodzi czas zagłady, ponieważ w przekonaniu Jeremiasza to właśnie Nabuchodonozor jest wybrańcem Jahwe w celu ukarania zarówno Judy jak i narodów ościennych, por. G.L. Keown, P.J. Scalise, T.G. Smithers: *Jeremiah 26-52*, WBC 27, Dallas 1995, s. 316-317.

kroskopijnej koalicji państw regionu wobec wielkiego króla Babilonii, ukazanymi w 34,3 (LXX), pychę i butę Moabu w wersach 29-30 można by ocenić przede wszystkim w kategorii politycznej, jako przecenianie własnych możliwości obronnych, wynikających przede wszystkim z górzystego położenia kraju, co rzeczywiście mogłoby posiadać jakieś znaczenie w połączeniu z możliwościami wojsk koalicji. Należy zwrócić uwagę na bardzo bliski tej wymowie cytat Iz 16,6, z którego prawdopodobnie autor korzysta, dodając jedynie zapowiedź interwencji Bożej w nowych warunkach polityczno-militarnych²⁶. Pierwszy z rzeczowników zawarty w tekście w. 29 to ὑβρις, oznaczający słownikowo „zniewagę, obelgę, obrazę, zelżywość”, lecz w ten sposób LXX często tłumaczy właśnie pychę i zarozumiałstwo. W księdze proroka odnosi się ono pychy Judy i Jerozolimy (hebr. נָאָה w 13,9²⁷; נָאָה w 13,17²⁸) oraz zuchwalstwa Babilonu (נִדְּוּ w 27,32²⁹). Cały zwrot ὑβρισειν λίαν ὑβριν αὐτοῦ tłumaczy hebr. מְאֹד נָאָה, dosł. „wielką wyniosłość”, której efektem jest niszczące działanie Jahwe, co notuje Iz 2,12; Ps 94,2; Prz 15,25 oraz Hi 40,11-12. Natomiast ważny tu rzeczownik הַנָּאָה definiujący także postawę pełną pychy, został w LXX opuszczony. Za to ὑπερηφανία oddaje w grece kolejny hebrajski rzeczownik rodzaju żeńskiego, נָאָה, również odnoszący się do ludzkiej arogancji i zuchwalstwa³⁰. Wreszcie cały zwrot ὑψώθη ἢ καρδία αὐτοῦ tłumaczy hebrajską konstrukcją semantyczną הָרַם לִבּוֹ, oznaczającą dokładnie to samo i stanowiącą hebrajski pierwowzór zwrotu greckiego³¹. Całość tak zebranych rzeczowników prowadzi do całkowitej destrukcji skutkiem działania Bożego, tym bardziej, że dotyczy ono narodu pogańskiego, dla którego nie ma możliwości nawrócenia. Z kolei w. 30 akcentuje fakt, że wszelkie dzieła Moabu, idące za pysznymi przemowami, potwierdzają je tylko i stanowią dodatkowy czynnik destrukcji przygotowywanej przez Boga Izraela³². Jeszcze jednego, ważnego przykładu dostarcza w tej materii Oz 13,6:

[...] wzdłuż ich pastwisk³³. I napełnili się aż do nasycenia a ich serca się wyniosły i z tej racji zapomnieli o Mnie³⁴.

²⁶ Por. L.C. Allen, *Jeremiah. A Commentary*, OTL, Louisville – London 2008, s. 485.

²⁷ Por. także Ps 59,13; Prz 8,13; 16,18; Iz 13,11; 23,9; Ez 7,20.24; 16,49.56.

²⁸ W tym sensie jeszcze tylko w Hi 22,29 i 33,17.

²⁹ Por. Pwt 17,12; 18,22; 1Sm 17,28; Prz 11,2; 13,10; 21,24; Jr 50,31-32; Ez 7,10.

³⁰ Takie znaczenie posiada również ów rzeczownik w Pwt 33,29; Ps 10,2; 31,19.24; 36,12; 73,6; Prz 14,3; 29,23; Iz 9,8; 13,11; 16,6; 25,11; So 3,11.

³¹ Połączenie czasownika נָאָה z krótszą formą rzeczownika – לִבּ – występuje jeszcze tylko w Pwt 8,14; 17,20; Ez 31,10; Dn 11,12, zaś z dłuższą – לִבָּ – w Oz 13,6.

³² Por. J. Lundbom, *Jeremiah 37-52. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21C, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2004, s. 288-289.

³³ Wers 6 otwiera się treścią przynależącą do w. 5, co zostało w LXX zachowane na podstawie oryginału hebrajskiego.

³⁴ Tłumaczenie na podstawie *Les Douze Prophètes: Osée*, w: *La Bible d'Alexandrie*, tłum. E. Bons, J. Joosten, S. Kessler, Paris 2002, s. 157.

Tematem drugiego z kolei prorockiego pouczenia skierowanego do słuchaczy jest wspomnienie przeszłej postawy Izraela wobec Boga, która w przyszłości wyda śmiertelne owoce (13,1-14,1). Po wprowadzeniu (w. 1a) następuje pierwsza sekcja pouczenia (w. 1b-9), w której zostaje wyróżniony kult bałwochwalczy, który doprowadził do grzechu i spodziewanej zań kary (w. 1b-3). Wersety 4-9 stanowią najbliższy kontekst omawianego w. 6, a ich tematyką jest zniszczenie i ukazanie Jahwe jako sprawcy zarówno błogosławieństw czasu przeszłego, spodziewanej śmierci i możliwego jeszcze udzielenia pomocy w razie chęci nawrócenia. Jahwe wprowadza siebie samego jako Tego, który wybrał Izraela i pasąc go w warunkach pustynnych dał się poznać jako Bóg jedyny, poza którym nie ma innego (w. 4-5). Tymczasem hojność Bożych darów i poczucie nasylenia zamiast wdzięczności spowodowało postawę zapomnienia Boga i zwrócenia się ku sobie samemu, co ostatecznie sprowadzi śmierć, tzn. odrzucenie przez Boga swego ludu (w. 6-9)³⁵. Sam w. 6 ukazuje powolne, lecz stałe samoniszczenie społeczności izraelskiej w miarę upływu czasu i pobytu w ziemi obiecanej. By zrozumieć działanie Boże, należy w LXX odwołać się do początku w. 5, w którym zostaje ukazana rola Boga w permanentnym powiększaniu dobrobytu narodu wybranego. Bóg ustami proroka przedstawia siebie jako Pasterza swego ludu, nieustannie troszczącego jego się o warunki materialne, zwłaszcza tam, gdzie lud nie był w stanie niczego sam sobie przygotować. Takie warunki panowały przede wszystkim na pustyni (w. 5)³⁶. Nadszedł czas zasiedlenia ziemi obiecanej, przy czym pasterska rola Boga ani na moment nie zmalała. Prorok akcentuje, że wszelkie dobra, jakich Izrael doznał w ciągu swej historii, pochodziły w ten czy inny sposób od jego Boga (w. 6aα). To On właśnie wprowadził swój lud do ziemi, którą zdefiniował doskonale autor deuteronomistyczny w Pwt 8,7-10, jako ziemię piękną, obfitującą w tryskające potoki, źródła i strumienie, ziemię pełną pszenicy, jęczmienia, winorośli, drzewa figowego i granatowego, a także oliwek, oliwy i miodu, wreszcie zawierającą cenne bogactwa mineralne. Opis ten ukazuje hojność i troskliwość pasterską Boga, który w zamian chciał jedynie, aby lud, najedzony i nasycony do woli, o Nim pamiętał i Go błogosławił. Tymczasem – jak wyrzuca prorok – doczekał się zapomnienia (ἐπελάθοντο), de facto, w świetle Pwt 8,11, zlekceważenia (ἐπιλάθη) swych nakazów, poleceń i praw³⁷. Sam w. 6 ukazuje jednak jeszcze ważniejszą myśl, że Boża opieka nad nim nie była faktem jednorazowym, lecz ciągiem ewenementów trwających dłuższy czas. Im więcej lud korzystał z obfitości Bożych darów, tym bardziej zapominał o swym

³⁵ Por. E. Ben Zvi, *Hosea*, FOTL XXIA/1, Grand Rapids 2005, s. 267.

³⁶ Por. D.L. Garrett, *Hosea – Joel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 19B, Nashville 1997, s. 258.

³⁷ Teologia ta rozwinięta została w Pwt 32 oraz Jr 2, por. także F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1980, s. 635.

Dobroczyńcy. Taka postawa trwała poprzez wszystkie okresy historii Izraela, co notują poszczególne księgi, począwszy od czasu Sędziów, na epoce proroka skończywszy. To zatem, co miało się stać podstawą wdzięczności, było przyczyną zapowiadanego upadku społeczności narodu wybranego³⁸. Owe wdzięczności zabrakło przede wszystkim dlatego, że opiekę Jahwe nad ludem zaczęto postrzegać nie jako dar od Boga i przywilej dla ludu, który – jako jedyny na mocy przymierza synajskiego – został wybrany spośród wszystkich innych³⁹, lecz jako czynność należną, wynikającą jakoby ze zobowiązań Boga, który wobec tego nie powinien rościć sobie prawa do wdzięczności⁴⁰.

Ostatnim z tej grupy tekstów jest Ab 3:

A pycha serca twego wyniosła ciebie,
zakładającego siedzibę w rozpadlinach skał wysokich,
mówiącego w swym sercu: „Któż mię strąci na ziemię?”

Bezpośredni kontekst wypowiedzi proroka, najkrótszej z ksiąg Starego Testamentu, tworzą w. 1b-9b, których podstawowym tematem jest opis nadchodzącej klęski Edomu, zwiastowanej w formie wyroczni. Prorok przemawia w imieniu Jahwe Izraela zachęcającego do wystąpienia do boju przeciw królestwu góry Seir (w. 1b)⁴¹. Dwa typy przekleństwa zostały rzucone przez Boga na ów naród: gwałtowne zredukowanie liczby mieszkańców, zapewne na skutek wojen i eksterminacji ludności (w. 2a)⁴² oraz degradacja i dyshonor, wzgardzenie (w. 2b)⁴³. To, co w prawie deuteronomistycznym zarezerwowane było dla Izraela w przypadku jego nieposłuszeństwa prawu Jahwe (Pwt 28), obecnie zostało skierowane przeciw jego nieprzyjaciołom, pośród których Edom zajmuje poczesne miejsce (Pwt 30,7)⁴⁴. Całość postawy narodu jest w wersie 3. ukazana jako ὑπερηφάνια

³⁸ Prorok ewidentnie nawiązuje tu do prezentowanego w Pwt 31,2 tekstu relacjonującego historię Izraelitów, którzy, syci i pewni siebie, zwrócili się do obcych bożków. Stąd sygnalizowane w księdze proroka „zapomnienie” o Bogu oznacza ściśle wprowadzenie kultu bałwochwalczego na ziemi izraelskiej, por. Stuart D., *Hosea – Jonah*, WBC 31, Dallas 1987, s. 203-204.

³⁹ To właśnie znaczenie wyboru narodu w kadrze przymierza przybiera zawarty w wersie 5 rdzeń ידע, „poznać”, por. H.B. Huffmon, *The Treaty Background of Hebrew YĀDA*, BASOR 181/1966, s. 56-61.

⁴⁰ Podobna teologia ukazała się w relacji do świątyni, której obecność pośród ludu uważano za palladium gwarantujące wszelką i bezwarunkową pomoc Bożą, co atakował zwłaszcza Jeremiasz (Jr 7), por. także E. Jacob, *Osée*, w: E. Jacob, Keller, S. Amsler, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, CAT XIa, Genève 1965, s. 92.

⁴¹ Dla realizacji starożytnej zapowiedzi proroka Balaama z Lb 24,18. Por. też m.in. Ps 60,10; 108,101 Iz 11,14; 34,5.

⁴² Por. w. 12; Kpł 26,22.36; Pwt 4,27; 28,62.

⁴³ Podobnie do w. 16 oraz Pwt 28,25.27.43-44.

⁴⁴ Warto przy tym zaznaczyć, że użyty w wyroczni czas przeszły oznacza de facto wykonanie już tego, co zostaje zapowiedziane. Jest to sposób ukazania absolutnej pewności zapowiadanych postanowień, por. J. Maier, „*Siehe, och mach(t)e dich klein unter den Völkern...*”. *Zum rabbin-*

τῆς καρδίας σου, *pycha twego serca* na sposób kpiny, tak typowej w wyroczniach skierowanych przeciw obcym narodom⁴⁵. Treścią tego zwrotu jest głupota narodu, który uważał siebie za wielki, częściowo z racji swego położenia w pobliżu góry Seir (w. 3b)⁴⁶ z licznymi grotami, stromymi ścianami, tworząc region brzoński linią naturalnych fortec górskich zarówno z północy jak z południa⁴⁷, a częściowo także z racji swego uniezależnienia od Judy według 2Krl 8,20-22. Pycha mieszkańców, zacytowana w pytaniu o siłę mogącą strącić ich z wysokiego miejsca zamieszkania, zostaje zdemaskowana przez samego Jahwe, który właśnie tego dokona. Warto dodać, że termin ὑπερηφανία przekłada na grekę hebrajski rzeczownik יַרְוּ, oznaczający dokładnie pozbawioną racjonalnych podstaw „zarozumiałość, pewność siebie, arogancję”⁴⁸, co tym bardziej godne jest wyśmiania, że stanowi zarazem całkowity brak świadomości własnej wielkości i bycia de facto wydanym na łup potężniejszych mocarstw⁴⁹. Ten zawiniony brak świadomości stanowi fundament zbytnej pewności siebie i możliwość samooszukiwania się i polegania na własnych możliwościach obronnych, co właśnie w stosunku do Izraela dało pewne oczekiwane rezultaty. Tymczasem wobec Boga nie ma to najmniejszego znaczenia. On dokona całkowitej destrukcji miast Edomu, a w końcu samego państwa⁵⁰.

b) bogactwo

Pierwszym z ukazującej tę właśnie przyczynę grupy cytatów jest 1Mch 16,13:

Wyniosło się jego serce i zamierzył panowanie nad krajem.
Zamyślił więc podstęp przeciw Szymonowi i jego synom – zabić ich.

Cytat relacjonuje postępowanie niejakiego Ptolemeusza, którego autor biblijny przedstawia począwszy od w. 11. Był to zatem syn nieznanego bliżej Abubo-

schen Assoziationshorizont von Obadja 2, w: *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Josef Schreiner zum 60. Geburtstag gewidmet*, red. L. Ruppert, P. Weimar, E. Zenger, Würzburg 1982, s. 203-216.

⁴⁵ Por. m.in. zwłaszcza u Ezechiela: 27,3; 28,2.17; 29,3; 31,2; 32,2; także Iz 37,23.29; Ha 2,4-5.

⁴⁶ Nazwa stolicy Edomu to Sela, co oznacza właśnie „skałę”. Jej położenie na płaskowyżu otoczonym stepowymi klifami, dokąd wiodła jedyna, wąska i bardzo dobrze broniona droga, dawało w starożytności znaczną przewagę nad atakującymi wojskami inwazyjnymi i poczucie własnego bezpieczeństwa, por. D. Stuart, *Hosea – Jonah*, WBC 31, Dallas 1987, s. 417.

⁴⁷ Por. C.A. Keller, *Abdias*, w: E. Jacob, Keller, S. Amsler, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, s. 255-256.

⁴⁸ Por. Pwt 17,12; 18,22; 1Sm 17,28; Prz 11,2; 13,10; 21,24; Jr 49,16; 50,31-32; Ez 7,10.

⁴⁹ Por. P.R. Raabe, *Obadja. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24D, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1996, s. 123.

⁵⁰ Por. B.K. Smith, F.S. Page, *Amos – Obadiah – Jonah. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 19B, Nashville 1995, s. 182-183.

sa, wódz (στρατηγός)⁵¹ części oddziałów wojsk powstańczych, mianowany na okręg Jerycha, posiadający wiele srebra i złota (ἀργύριον καὶ χρυσίου πολύ)⁵². Werset 12 dodaje, że był on również zięciem arcykapłana Szymona⁵³. Posiadał zatem wszelkie możliwości do działań na rzecz lub przeciw arcykapłanowi, będącemu zarazem wodzem naczelnym całej armii powstańczej. Wydaje się, że bogactwo stało się tu główną przyczyną podjętych przez tego niegodziwego człowieka działań, jakkolwiek nie można pomniejszać roli władzy, jaką już sprawował oraz bycia zięciem naczelnego wodza armii. We fragmencie 15,32.36 hagiograf wspomina lubowanie się Szymona w przepychu, zwłaszcza wobec ważnych osobistości. Jest niemal pewne, że jako zięć arcykapłana, Ptolemeusz korzystał z wytworności nie tylko stołu, lecz całego stylu życia, z którego czerpał w cieniu swego teścia⁵⁴. Autor akcentuje przede wszystkim sposób, w jaki próbował on przejąć władzę po Szymonie. Jest nim δόλος, „podstęp”, co mocno zbliża do podobnego działania niegodziwych arcykapłanów Jazona i Menelaosa z 2Mch (4,10-24), którzy za pieniądze podstępnie zdobyli dla siebie urząd arcykapłański i władzę nad krajem. Biblia odnotowuje tu i ówdzie działania o podobnym charakterze⁵⁵. Bardzo znamieny jest fakt, że δόλος używany jest w 1Mch wyłącznie jako taktyka postępowania pogan wobec Żydów⁵⁶. Autor ocenia tym samym postępowanie Ptolemeusza na równi z pogańskimi, tzn. niecznymi sposobami zdobywania władzy i przewagi nad przeciwnikiem⁵⁷. Podobną postawę zmanifesto-

⁵¹ Trudno definitywnie orzec, czy reżim arcykapłański posługiwał się w armii tytułaturą grecką, czy wyraz ten nie jest jedynie tłumaczeniem hebrajskiego odpowiednika: יָצַב, מַחֲבֵר lub יָצַב według *Biblii Hebrajskiej*.

⁵² Najprawdopodobniej otrzymał je w wianie małżeńskim od teścia razem z córką, por. F. Gryglewicz, *Księgi Machabejskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, red. S. Łach, t. VI, cz. 4, Poznań 1961 s. 214. W 1Mch jest to stała konstrukcja literacka, obecna jeszcze w 2,18; 3,41; 6,1; 10,60; 11,24; 15,26; 16,19.

⁵³ Greckie imię zięcia arcykapłana w połączeniu z oddaniem mu córki wskazuje, że Ptolemeusz mógł być (zgrecozowanym) Żydem pochodzącym z diaspory. Pozostaje jednak w mocy kwestia, czy przedstawiciel panującej i potężnej dynastii arcykapłańskiej pozwoliłby na ożenek córki z człowiekiem takiego pochodzenia, por. J.A. Goldstein, *1 Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41, Garden City, New York 1976, s. 524. Jest to jednak możliwe, jeśli przyjąć, że pochodził z miejscowej arystokracji, co sugeruje U. Rappaport, *1 Maccabees*, w: *The Oxford Bible Commentary*, red. J. Barton & J. Muddiman, Oxford 2007, s. 733 (711-734).

⁵⁴ Por. R. Doran, *The first book of Maccabees*, w: *The new interpreter's Bible*, red. L.E. Keck & D.L. Petersen, t. 4, Abingdon, Nashville 1996, s. 176 (1-178).

⁵⁵ Sposób działania Ptolemeusza przypomina żywo postępowanie Asy, króla Judy, który srebrem i złotem wyniesionym ze skarbca świątynnego przekupił Ben-Hadada, króla Aramu, by zdradził sojuszniczego króla Izraela, Baszę (1Krl 15,19).

⁵⁶ Por. 1,30; 7,10.27.30; 8,28; 11,1; 13,17.31.

⁵⁷ Nie stanowi to jednak argumentu, że on sam był poganinem, nawet nawróconym na mozaizm. Jest mało prawdopodobne, aby Szymon oddawał córkę za mąż takiemu człowiekowi. Autor chce raczej zaakcentować niegodziwość samego postępowania, zrównującego Ptolemeusza z podstępnością pogańskich królów lub dowódców wojskowych. Z kolei w zestawieniu z 1,3a jego zachowanie może być zrównane z postawą Aleksandra Wielkiego, którego pycha wzrosła na skutek pełni władzy, o której Ptolemeusz dopiero marzył.

wał król Ezechiasz, który posiadając wiele bogactw, a także pełnię władzy królewskiej, także w pewnym momencie uniósł się pychą, co sprowadziło na niego karę Bożą (2Krn 32,25-27). Widać zatem, że pragnienie zdobycia władzy łączy się bardzo ściśle z posiadaną wcześniej fortuną. Autor stawia Ptolemeusza w rzędzie takich uzurpatorów władzy w królestwie seleuckim, jak Aleksander Balas oraz Tryfon⁵⁸. Także Ez 28,2-5.17 relacjonuje tę przyczynę pychy władców:

w. 2: Synu człowieczy, powiedz władcy Tyru: Tak mówi Pan Bóg: wyniosłe stało się serce twoje i powiedziałaś: „Ja jestem Bogiem, przebywam w Boskiej siedzibie, w sercu morza”. Ty zaś jesteś człowiekiem a nie Bogiem, i rozum swój chciałeś mieć równy rozumowi Bożemu, uczyniłeś swe serce niczym serce Boże

w. 3: czy nie jesteś mędrszy od Daniela, mędrcy nie pouczają ciebie w swej nauce?

w. 4: czyż nie w swej wiedzy i swej przezorności przygotowałeś sobie władzę, złoto i srebro w twym skarbcu?

w. 5: w twym wielkim sprycie i umiejętności handlu pomnożyłeś swą władzę, wyniosło się tve serce w potędze twojej

w. 17: wyniosło się serce twoje przez piękność twoją, zdeprawowałeś swą wiedzę z racji twej piękności, z racji ogromu nieprawości twoich na ziemi zrzuciłem ciebie, królom wydałem ciebie na pośmiewisko

Wersety 1-10 omawianego rozdziału stanowią proroctwo przeciw pysze władcy Tyru, którym jest najprawdopodobniej Etbaal III, jakkolwiek brak dokumentów mogących potwierdzić jego specyficzne zachowanie w tej materii⁵⁹. Wers 2aαβγ jest wstępem do wyroczni, w którym prorok otrzymuje nakaz bezpośredniego zwrócenia się do króla Tyru w słowach rozpoczynających się od formuły posłańca, zapowiadającej przesłanie samego Boga. Wersety 2aδ-10 to treść wyroczni zwiastującej przykładne i nieodwracalne ukaranie dumnego władcy miasta i całej społeczności. Wersy 2aδ-5 podają rację wygłoszenia wyroczni, która polega na przytoczeniu wpierw toku myślenia adresata: jego serce wbiło się w niesamowitą pychę (w. 2aδ), która wyraża się w przekonaniu o własnej boskości zasiadającej na tronie pośród mórz (w. 2aε). To zaś zostaje zakwestionowane przez prawdziwego Boga, akcentującego dążenie człowieka do czynienia siebie równym Bogu (w. 2b). Kolejne zdania wywyższającego się władcy miasta to przywłaszczanie sobie mądrości większej niż ludzka (w. 3a)⁶⁰, znającej wszelkie sekrety (w. 3b). Jeszcze jednym z powodów niesłychanych ambicji jest władza

⁵⁸ Por. W. Fairweather, J. Sutherland Black, *The First Book Of Maccabees: With Introduction and Notes*, Cambridge 1897, s. 261.

⁵⁹ Por. J. Katzenstein, *The History of Tyre*, Jerusalem 1973, s. 325-327.

⁶⁰ Zarówno w 14,14 jak i w literaturze ugaryckiej Daniel figuruje jako postać wywodząca się ze starożytności, posiadająca umiejętności i wiedzę magiczną, por. L.C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC 29, Dallas 1990, s. 93.

fundowana na zgromadzonych bogactwach materialnych (w. 4) oraz zdolnościach rządzenia i osobistym sprycie króla (w. 5a). Konkluzją jest powtórzenie początku wyroczni w fakcie wyniosłości serca władcy (w. 5b)⁶¹. To, co w wersji 2 prorok nazwał pychą (ὕψωθη σου ἢ καρδία), polega na neodpartej pokusie samoceny monarchy jako swoistego *Übermenscha*, którego pozycję wyznacza zarówno władza jak i ilość nagromadzonego srebra i złota, znacznie przewyższająca bogactwa zarówno własnych poddanych, jak i okolicznych władców. Serce odnosi to raz do rozumu, raz do woli. Z tych racji żądał czci, zarezerwowanej normalnie bóstwom, zaczynając traktować siebie jako przynależącego do sfery nieśmiertelnych⁶². Zawarty podwójnie w wersji 2 termin θεός odnosi się już to do Boga prawdziwego, już to do bożków fałszywych, co tym ostrzej ukazuje ogrom ambicji króla, który będąc człowiekiem nie powinien się wynosić nawet ponad fałszywych bożków, cóż dopiero nad jedynego Boga Izraela!⁶³ Zauważyć trzeba, że dokumenty historyczne Mezopotamii nie zawierają tekstów samodeifikacji dynastii królewskich lub ich poszczególnych przedstawicieli, a jedynie stałe odniesienia własnych sukcesów do bóstw opiekuńczych kraju. Tym niemniej teologia starotestamentowa, opierając się na założeniu, że nie ma bogów poza jedynym Bogiem Izraela, przypisuje de facto królom ubóstwianie własnej mocy i mądrości⁶⁴. Odwrotnie, książę miasta mówiąc o sobie θεός εἰμι ἐγώ (אֲנִי לֵאלֹהִים) pragnie wynieść się do statusu Milqarta, opiekuna Tyryjczyków, w ten sposób proklamując się równym głowie panteonu bóstw kananejskich⁶⁵.

W teologii narodu wybranego jedynie Bóg może definiować relację króla do siebie, a przy tym swego ziemskiego przedstawiciela nigdy nie uznaje za równego sobie. Nie jest tak nawet w przypadku Ps 2,7 rysującym przed królem ogromną godność adoptowanego syna Bożego. Natomiast król Tyru używa rodzaju formuły wprowadzenia samego siebie w status absolutnie mu nie przynależny. Stąd zacytowanie jego zdania we formule posłańca ogłaszającej wyrocznię (w. 2a) ukazuje władcę Tyru stojącego w najostrzejszej sprzeczności z postępowaniem

⁶¹ Por. R.M. Hals, *Ezekiel*, FOTL XIX, Eerdmans Publ. House, Grand Rapids – Cambridge 1989, s. 196.

⁶² Podobieństwo do 11,17-21 oraz 18,30-32 jest tu dość widoczne.

⁶³ Por. L.E. Cooper Jr., *Ezekiel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 17, Nashville 1994, s. 262. Niektórzy badacze sądzą, że hebrajski oryginał zamieszcza tu prawdopodobnie dwie różne formy imion boskich: אֱלֹהִים w odniesieniu do Ela, patrona panteonu kananejskiego oraz אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל w odniesieniu do Boga Izraela. Jednak chodzi raczej o rzeczownik populary, desygnujący ogólnie świat boski, por. *Ras Shamra Parallels* III, red. S. Rummel, Rome 1981, s. 340. Taka pycha stanowiła również wyzwanie wobec potężnego wówczas babilońskiego władcy Nabuchodonozora II. Podobnie reagował swego czasu prorok Izajasz przeciw postawie Judejczyków uważających Egipcjan za silnych jak bogowie (31,3).

⁶⁴ Por. M. Greenberg, *Ezekiel 21-37. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22A, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1997, s. 576-578.

⁶⁵ Por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, NICOT, Grand Rapids – Cambridge 1998, s. 95.

Jahwe, zarówno wobec Izraela jak i świata⁶⁶. Władca staje się zatem winien tych samych grzechów, jakich dopuściła się cała społeczność pysznego miasta⁶⁷. Równie mocno akcentuje autor mądrość króla, która polega raczej na sprytnych umiejętnościach gromadzenia pieniędzy, bowiem Tyr, jako miejsce handlu, transakcji, przepływu towarów, był rzeczywiście idealnym miejscem na robienie dobrych interesów⁶⁸. Nie daje to tymczasem żadnej okazji do wywyższania się⁶⁹.

Wers 17 stanowi drugie z oskarżeń rzuconych przez proroka władcy Tyru. Jego podstawą jest swoisty narcyzm króla. Jego serce stało się pyszne ἐπὶ τῷ κάλλει, z *racji piękności*. Taka piękność staje się powodem wyboru złej drogi życia, o czym Ezechiel nierzadko wspomina⁷⁰. Także Tyryjczycy dali się zwieść wartości swego dzieła, jakim było miasto (27,3-4.11; 28,7.12). Tekst Prz 31,30a może tu stanowić doskonałą podstawę błędu, jakim jest uwiedzenie pięknnością, podobnie jak Prz 11,22 ocenia bezwartościowe piękno bez rozsądku postępowania. Tak samo wygląda κάλλος władcy Tyru, pozbawionego właściwie pojętej ἐπιστήμη, *wiedzy, doświadczenia, zrozumienia*. Paradoks tkwi właśnie w fakcie, że ἐπιστήμη króla, z której jest tak bardzo dumny, wcale nie pokrywa się z Bożą oceną rozsądku, który winien prowadzić do zachowania zgodnego z Jego wolą. Pycha króla miasta jest dowodem, że właściwie pojęty rozsądek zaniknął⁷¹. Dlatego ten, z którego się on tak pyszni, zostanie całkowicie zniszczony najazdem bezlitosnych wojsk babilońskich.

c) sukcesy militarne

Spośród wielu tekstów biblijnych podających tę właśnie podstawę pychy królewskiej, na uwagę zasługuje 2Krl 14,10:

Pobiłeś zupełnie Edomitów i serce twoje uniosło się pychą.
Wśląwaj siebie pozostając w domu swoim!
Dlaczego wykłócasz się we własnej złości
i narażając się na nieszczęście masz paść ty i Juda po tobie?

Szerszy kontekst w. 1-22 prezentuje panowanie Amazjasza w Judzie, za czasów którego wybuchła wojna obu królestw narodu wybranego: Judy i Izraela

⁶⁶ Por. H.J. van Dijk, *Ezekiel's Prophecy on Tyre*, BibOr 20, Rome 1968, s. 92-122.

⁶⁷ Por. Ez 27,1-9. Odnośniki teologiczne także w Prz 6,17-8,13; 16,18.

⁶⁸ Mieszkańcy miasta odcięli się od stałego ładu tworząc sztuczną wyspę, licząc na niemożliwość zdobycia tak ufortyfikowanego miejsca.

⁶⁹ W Pwt 8,17-18 Bóg ostrzegął Izraelitów przed nadmiernym bogaceniem się, co mogłoby się zakończyć zgubnym w skutkach przekonaniem, że własny dobrobyt zawdzięczają wyłącznie sobie, nie zaś dobroci Boga.

⁷⁰ Por. 16,14-15.25 w relacji do królestwa judzkiego, występującego przeciw wierności swemu Bogu. W 31,8 taka wspaniałość zwiodła Asyrię powodując jej upadek.

⁷¹ Por. L.C. Allen, *Ezekiel 20-48*, WBC 29, Dallas 1990, s. 95.

(w. 8-14). Król judzki po pokonaniu Edomitów (w. 7)⁷² natychmiast zapragnął wszcząć batalię przeciw królestwu północnemu, prawdopodobnie celem renegeccji stosunków między oboma państwami i ewentualnej zmiany dotychczasowego przebiegu granic między nimi⁷³. Odpowiedź Joasza z Izraela na poselstwo judzkie do Samarii zostaje zacytowana w formie krótkiej bajki, której celem jest uświadomienie Amazjaszowi jego złudnych nadziei na osiągnięcie kolejnego zwycięstwa (w. 9). Bajka, za pomocą obrazów przyrodniczych zestawiających cieri z cedrem, ukazuje nierówność sił militarnych obu królestw, a tym samym beznadziejność wypowiedania przez słabszego wojny silniejszemu⁷⁴. Dlatego tym razem władcy judzkiemu się nie powiedzie z powodu pychy króla Judy (ἐπιρήεν σε ἡ καρδία σου). Przegra on całą wojnę⁷⁵, co też ostatecznie nastąpiło⁷⁶. Ponieważ w. 11 akcentuje, że król judzki nie chciał posłuchać ostrzeżenia, dlatego zostało ukarane złudne przewartościowanie własnych możliwości militarnych Amazjasza. Postawę taką można nazwać zatwardziałą i nieliczącą się z faktycznymi możliwościami własnych wojsk, co wyraźnie było skutkiem pychy serca królewskiego. Z drugiej strony słowa zawarte w odpowiedzi Joasza stanowić mogły świadomą próbę wywołania gniewu Amazjasza, czego król Izraela mógł się z kolei spodziewać po pokonaniu przez Izrael potężniejszej Syrii⁷⁷. Pewne dodatkowe światło na postawę Amazjasza rzuca także paralelny tekst 2Krn 25,5-24, jakkolwiek podający szczegół odsunięcia oddziałów izraelskich z walki z Edomitami, co wywołało gniew żołnierzy i ich zemstę na mieszkańcach Judy (w. 13). Relację tę należy jednak uznać za mało wiarygodną historycznie, ponieważ takie działanie musiałyby się spotkać z odpowiednią reakcją armii królewskiej, czego w tekście najzupełniej brakuje i to mimo wzmianki i pokonaniu Edomitów (w. 14a). Nie posiada ona nawet wpływu na toczącą się później akcją opowiadania⁷⁸. Natomiast największy błąd króla Judy polegał na przejściu kultu

⁷² Jest to dalszy ciąg relacji obu królestw, ciągnący się od czasów Salomona (1Krl 11,14-22) oraz Jorama (2Krl 8,20-22).

⁷³ Por. M.A. Sweeney, *I & II Kings. A Commentary*, OTL, Louisville – London 2007, s. 365.

⁷⁴ Por. V. Fritz, *1 & 2 Kings. A Continental Commentary*, Minneapolis 2003, s. 319.

⁷⁵ Por. B.O. Long, *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*, FOTL IX, Grand Rapids 1984, s. 167.

⁷⁶ Dokumenty historyczne wskazują, że Joasz dokonał tego prawdopodobnie z pomocą wojsk asyryjskich Adadnirariego III, którego wasalem stał się Izrael. W tym właśnie przymierzu należy z kolei widzieć pewność odpowiedzi króla izraelskiego, por. S. Solomon, *Jehoash's Fable of the Thistle and the Cedar*, w: *Saga, Tale, Novella, Fable. Narrative Forms in Old Testament Literature*, red. G.W. Coats, JSOTSuppl 35, Sheffield 1985, s. 114-132.

⁷⁷ Por. P.R. House, *1,2 Kings. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 8, Nashville 1995, s. 324.

⁷⁸ W przeciwieństwie do tezy J.B. Lacha, rozpuszczenie oddziałów izraelskich nie stanowiło przyczyny wybuchu wojny między Judą a Izraelem, lecz raczej arbitralna decyzja króla judzkiego. Ponadto dziwne byłoby postępowanie króla, który słucha rady proroka w kwestii rezygnacji z pomocy wojsk izraelskich w batalii edomickiej (w. 7-8), by następnie odrzucić jego radę w sprawie

bożków edomickich (w. 14b) i odrzuceniu Jahwe, za co przepowiedziano mu karę (w. 16). Wynika stąd, że decyzja o walce z Joaszem z Izraela była właśnie karą podyktowaną z jednej strony pychą osobistą króla (2Krn 25,19), z drugiej realizacją zguby zesłanej od Jahwe (2Krn 25,20). W ten sposób ludzka pycha stała się narzędziem kary w ręku sprawiedliwego Boga zesłanej na tego, kto do niej dopuścił, czcząc bałwochwalczo bożków pogańskich. Sąd Boży nad apostazją Amazjasza uczynił go ślepym na prawdę i głuchym na słowa mądrości głoszone przez proroka⁷⁹. Skutek był wówczas odwrotny do zamierzonego: zwycięski z Edomu król został pokonany we własnym kraju, stał się sam jeńcem i był świadkiem zniszczenia własnej siedziby i stolicy Judy, przedtem splądrowanej, poczawszy od świątyni⁸⁰. Tym samym z ręki króla izraelskiego zemściło się na nim wszystko, co sam uczynił wcześniej Edomitom, posiadając jednak wówczas Boże błogosławieństwo. Teraz Bóg go opuścił używając Joasza jako narzędzie swej kary na butę króla judzkiego.

Tekst z Dn 11,12 to kolejny przykład pychy powodowanej sukcesami militarnymi:

I pokona to mnóstwo a serce jego wywyższy się pychą,
przerazi wielu, i na pewno nie zostanie przestraszony.

Fragment ten należy do bliższego kontekstu w. 10-19 prezentujących karierę Antiocha III w literackiej formie mowy Anioła do Daniela, przy czym w. 10-12 opisują symbolicznie pierwszą kampanię Antiocha w Egipcie. Następne wersety od 13-15 odnoszą się do drugiej wyprawy przeciw temu państwu. Szczyt panowania Antiocha opisany zostaje w wersach 16-18a, w fazie triumfu notowanego jako działanie według własnej woli, aby zakończyć na upadku panowania króla na skutek zapowiadanej interwencji Rzymu (w. 18b)⁸¹. Historycznie chodzi zatem o konfrontację Antiocha III z Ptolemeuszem IV Filopatorem w trakcie tzw. czwartej wojny syryjskiej (221-217 przed Chr.), gdzie po początkowych sukcesach, Antioch wprawdzie przegrał w decydującej bitwie pod Rafią w roku 217, lecz odrobił wszystkie straty podczas piątej wojny syryjskiej, miażdżąc wojska syna Filopatora, młodocianego Ptolemeusza V Epifanesa w bitwie pod Panionem, u źródła Jordanu w roku 200 przed Chr. Skutkiem bitwy był układ zawarty w 196/195 r. p.n.e. między oboma monarchiami, w myśl którego Egipt zrezygnował

o wiele ważniejszej (w. 16), por. *Księgi 1-2 Królów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, w: *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. IV-2, Poznań 2007, s. 470.

⁷⁹ Por. J.A. Thompson, dz. cyt., s. 324.

⁸⁰ Por. H. Langkammer, dz. cyt., s. 314-315.

⁸¹ Szeroki kontekst 10,1-12,13 stanowi cykl prorocत्व królewskich ukazujących różne epoki panowania monarchów, por. J.J. Collins, *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*, FOTL XX, Grand Rapids 1984, s. 97.

z utraconych na rzecz Antiocha terytoriów Palestyny i Fenicji⁸². Tymczasem kontekst w. 11. wskazuje raczej, że odnotowany w wersie 12. zwrot ὑψωθήσεται ἡ καρδία αὐτοῦ odnosi pychę królewską raczej do Ptolemeusza IV, a nie do Antiocha III. To właśnie król Egiptu, upojony zwycięstwem pod Rafią mógł wbić się w pychę⁸³. Źródła historyczne donoszą, że Ptolemeusz zajął utracone wcześniej na rzecz Antiocha prowincje, wszędzie przyjmowany z entuzjazmem przez podbite ludy, wreszcie przyjął ambasadorów Antiocha proszących o warunki pokoju. Po niekończących się negocjacjach, wyruszył na drugą kampanię palestyńską, zajmując bez oporu tereny Cele-Syrii, co spowodowało ostatecznie przystanie Antiocha na warunki króla Egiptu⁸⁴. Źródła historyczne donoszą z kolei o słabym i chwiejnym charakterze Ptolemeusza, przyzwyczajonego do zbytku, bogactwa i wygód⁸⁵. To właśnie autor mógł określić wspólnym mianem pychy serca władcy egipskiego⁸⁶. Z tych właśnie powodów nie wykorzystał on zwycięstwa pod Rafią i warunki pokoju były dość skromne w porównaniu z odniesionym zwycięstwem⁸⁷. Należy tu zaznaczyć, że grecki czasownik φοβέομαι jest tu interpretacją LXX przeciwną hebrajskiemu oryginałowi zamieszczającemu zwrot יַעֲזֹב אֱלֹהֵי, „nie umocni się”. Zmiana interpretacja wynika prawdopodobnie z odczytania przez tłumacza rdzenia יַעֲזֹב jako עָזַב⁸⁸. Nie jest to jednak błąd, lecz prawdopodobnie zamierzona interpretacja, jako że dalsze dzieje Ptolemeusza potwierdzają jego wywyższenie aż do momentu strasznych skutków Rafii dla samej dynastii w postaci buntów rdzennej ludności przeciw hegemonii Greków w Egipcie (w. 14)⁸⁹.

Ukazane powyżej przyczyny ludzkiej pychy w oczywisty sposób nie stanowią jedynych fundamentów jej rozkwitu i popadania w coraz większe samozadowolenie. Tymczasem Biblia uważa je za sztandarowe, zapewne zarówno z racji częstości ich występowania jak i niebezpieczeństwa, jakie ze sobą niosą.

⁸² Por. G. Hölbl, *Geschichte des Ptolemäerreiches. Politik, Ideologie und Religiöse Kultur von Alexander dem Großen bis zur römischen Eroberung*, Darmstadt 1994, s. 46-50.

⁸³ Polibiusz w *Dziejach V*, 79 donosi o ponad 70000 zabitych żołnierzach Antiocha. Por. także S.R. Miller, *Daniel. An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture*, NIV NAC 18, Nashville 1994, s. 295.

⁸⁴ Por. E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique. 323-30 av. J.-C.*, cz. III: *La crise du monde hellénistique : dea avènements d'Antiochos III et de Philippe V à la mort d'Antiochos IV (223-164)*, Paris 2003, s. 38.

⁸⁵ Por. L.F. Hartman, A.A. Lella di, *The Book of Daniel. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 23, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2005, s. 291.

⁸⁶ Por. podobną tematykę w Dn 5,19.20.23; 8,25; Pwt 8,14; 2Krn 26,16; Prz 16,18; Iz 10,7-12; Ha 2,4-6; Dz 12,22-23; 1Tm 3,6; 1P 5,5.

⁸⁷ Por. http://www.biblestudyguide.org/comment/calvin/comm_vol25/htm/vi.xi.htm; <http://gill.biblecommenter.com/daniel/11.htm>

⁸⁸ Por. M. Parchem, *Księga Daniela*, t. XXVI, NKB ST, Częstochowa 2008, s. 611.

⁸⁹ Por. J. Phillips, *Exploring the Book of Daniel. An Expository Commentary*, Grand Rapids 2004, s. 196-197.

SKRÓTY

Skróty ksiąg biblijnych według ogólnie przyjętych w Polsce.

Pozostale:

AB	– Anchor Bible
BASOR	– Bulletin of the American School of Oriental Research
BibOr	– Biblica et Orientalia
CAT	– Commentaire de l’Ancien Testament
FOTL	– The Forms of the Old Testament Literature
JSOTSuppl	– Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series
NAC	– New American Commentary
NICOT	– New International Commentary on the Old Testament
NIV	– New International Version
NKB ST	– Nowy Komentarz Biblijny – Stary Testament
OTL	– Old Testament Library
RW KUL	– Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
TDNT	– Theological Dictionary of the New Testament
TDOT	– Theological Dictionary of the Old Testament
WBC	– Word Biblical Commentary

SUMMARY

Studies on 1Macc 1,3a – a verse interesting on account of its historical context – lead to the conclusion that when remarking on the pride of the Macedonian King the author of the book uses the expression *his heart was lifted up* not only as a reference to history, although history does confirm the king’s character. The quoted phrase has a highly theological connotation in the Bible and is used with reference to various characters who meet with an adequate response on the part of the God of Israel. The causes of human pride discussed in the article – success in life, riches and military victory – are by no means the only ones responsible for the increasing self-satisfaction felt by the characters. However, it seems that it is those causes of pride that most often threaten punishment to the willful.

Key words

Hellenistic History, Old Testament, Septuagint, Exegesis, 1 Maccabees, Arrogance, Biblical Theology