

DOI 10.4467/25439561KSR.18.001.9345

ŁUKASZ ŁASKOWSKI  <https://orcid.org/0000-0002-0087-300X>Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej
Częstochowa

BIBLIJNY WZORZEC BOHATERA. OD TEKSTU HEBRAJSKIEGO PO GRECKO-RZYMSKIE TRADYCJE HEROICZNE

BIBLICAL HERO PATTERN. FROM THE HEBREW TEXT TO THE GREEK-ROMAN HEROIC TRADITIONS

Streszczenie

Podanie ogólnego wzorca bohatera biblijnego zawsze grozi subiektywizmem i tym, że nie ujmie się istotnych elementów aktualnych dla niektórych ksiąg biblijnych. Z konieczności niniejszy artykuł ma charakter zarysu. Analizując starotestamentalny wzór bohatera trzeba zwrócić uwagę na wymagania Tory, które są bardzo wysokie. Wzorem dla Izraela jest zaś świętość samego Boga. Zastosowanie tych przepisów nie jest jednak aż tak restrykcyjne. Bohaterów Starego Testamentu cechuje więc ludzka słabość, która staje się tłem dla działania charyzmatu. Szczególną rolę wśród nich odgrywają bohaterowie spoza Izraela. Na przykład Rut swoim uporem weszła w genealogię Jezusa, choć jako Moabitka nie mogła „wejść do zgromadzenia Pana”. Noe, Danel i Hiob stali się prorockimi wzorami świętości, choć żaden z nich nie pochodził z Izraela. Późniejsze tradycje dostrzegły rozumność i męstwo Żydów, ukazując ich przekonania jako prawdziwą cywilizację. Paganie w konfrontacji z jej siłą jawią się jako barbarzyńcy. W Nowym Testamencie wielkie znaczenie ma rola Apostołów, zwłaszcza Pawła. Ich misja jest w rzeczywistości ofiarą składaną Bogu. Przedstawia się również model nowego bohatera. Bazując na słownictwie stoickim, Biblia ukazuje apostoła, który wśród przeciwności doświadcza najpełniej pomocy Boga.



Abstract

Providing the general pattern of a biblical hero is always threatened by subjectivity and the fact that important current elements will be recognized only for some biblical books. For reasons of necessity this article is in the form of an outline. When analyzing The Old Testament heroic pattern, we must pay attention to the Torah requirements, which are very high. The model for Israel is the sanctity of God Himself. The application of these provisions, however, is not as restrictive. The heroes of The Old Testament are characterized by a human weakness which becomes the background for the actions of charisma. A special role among them was played by heroes from outside of Israel. For example, Ruth through her stubborn behavior joined the genealogy of Jesus, though she was not able "to enter the congregation of The Lord" as a Moabite woman. Noah, Daniel and Job became prophetic models of holiness, though none of them came from Israel. Later traditions revealed the rationality and bravery of the Jews, showing their rules as a real civilization. Pagans, in confrontation with her strength, appear to be barbarians. In The New Testament, the role of the Apostles, especially Paul, is of great meaning. Their mission it is actually a sacrifice to God. The modalities of the new hero are also presented. Based on the Stoic vocabulary, the Bible show an apostle who, in the midst of adversity, experiences the fullest help of God.

Słowa kluczowe: biblijny bohater, słabość, rozumność, gniew, apostoł

Keywords: Biblical hero, weakness, reason, anger, apostle

Biblijne wzorce heroiczne powstawały na przestrzeni około tysiąca lat jako przykłady przyjęcia Bożego wyboru. Rodzi to jednak trudności o charakterze przede wszystkim czasowym. Trudno bowiem porównać i zestawić wszystkie opisy bohaterów, czyli ludzi, którzy odpowiadając na nadprzyrodzone powołanie, reprezentowali określony sposób realizacji misji zależnie od swoich możliwości i okoliczności, a nawet chęci.

Mimo to trzeba zauważyć, że Biblia jako antologia dzieł kanonizowanych przez wspólnotę Izraela i Kościół proponuje pewien ogólny paradygmat heroiczny, który w różnym stopniu aktualizuje się w różnych jednostkach i w odmiennych czasach. A jego oddziaływania na religijność i kulturę nie można przecenić. By dostrzec elementy składowe owego paradygmatu najwłaściwsze wydaje się ujęcie kanoniczne, więc zinterpretowanie Biblii jako całości, ale z uwzględnieniem rodzących się pytań przy jej lekturze i różnych tradycji. W konsekwencji w obszar zainteresowania wchodzi Stary Testament w wersji hebrajskiej, jak i w greckiej. Ważne są również próby wczesnej egzegezy trudnych *passusów*, gdyż ukazują one recepcję niewyjaśnionych w oryginale problemów¹. Ostatnim elementem jest wzorzec nowotesta-

¹ Ze względu na znaczenie w historii teologii i kulturze niekiedy proponuje się uznać w pismach apokryficznych w tradycyjnym tego słowa rozumieniu „księgi tritokanoniczne”. Propozycja ta

mentalny bohatera ze szczególnym ukierunkowaniem na apostołów jako ludzi heroicznie oddanych swemu posłannictwu.

Do tego celu najwłaściwsza wydaje się analiza literacka, w tym słownikowa, ujawniająca podstawowe elementy literackie i teologiczne opowiadań. Metodę historyczno-krytyczną można zatem zastosować jedynie w najbardziej koniecznym zakresie. Postawiony w niniejszym artykule cel to ukazanie różnorodnych wzorów bohaterstwa wiary, które dają się uznać za zawierające najistotniejsze elementy właściwe Pismu Świętemu. Trzeba zatem wskazać również podstawowe wątki teologiczne analizowanych opowiadań. Dalej zaś te elementy, które jawią się jako szczególne wzorce humanistycznego podejścia do człowieka w kontekście wielkich duchowych wymagań ze strony Boga i wspólnoty wierzących.

Relacja, która powstaje między wymaganiami stawianymi przez Boga a konkretnym człowiekiem i jego ograniczonymi możliwościami, jawi się jako podstawa heroizmu. Zostanie więc jako taka ukazana i zanalizowana. Pozwala to bowiem dostrzec, że wezwanie do heroizmu nie oznacza wyzbycia się słabości. Wybrana literatura obejmie konieczne odniesienia, które Czytelnikowi mogą być pomocne w dalszych bardziej szczegółowych analizach.

Wzorce heroiczne hebrajskiego Starego Testamentu

Relacja z Bogiem stała się bazą dla wszystkich opisów heroicznych hebrajskiego Starego Testamentu. Ta ogólna zasada opiera się na wierności doświadczeniu historycznemu Izraela. Ono z kolei koncentruje się wokół wyjścia z Egiptu i powstałego w konsekwencji Prawa². Zakreślone w nim wymagania są jednym z najbardziej charakterystycznych elementów, który wpisuje się w interesujący nas temat. Prawo zawiera trzykrotnie wyrażony wymóg, by każdy wyznawca Boga był tak święty, jak sam Bóg³. Jest to perspektywa dwukierunkowa. Po pierwsze wzorem, który należy naśladować, jest sam Bóg. Jest to zaś wzorzec niedościgły, a zadanie niemożliwe do wykonania. W tak rozumianej świętości trzeba widzieć jednak nie ideał moralny, lecz wyrażenie świadomości przynależności Izraela do Boga i wezwanie do absolutnego dostosowania się do wymagań Tory. Po drugie zaś, zakres

jest nieco prowokacyjna. Dobrze jednak ujmuje historię oddziaływania tekstu biblijnego na wczesnym etapie jego pozakanonicznej interpretacji, zob. H.F.D. Sparks, *The Apocryphal Old Testament*, Oxford, Clarendon, 1984, s. xvii.

² Trudności z datowaniem Księgi Rodzaju nie upoważniają do przesunięcia czasu jej kompozycji na okres poprzedzający Eksodus. Postaci Abrahama i innych patriarchów jawią się jako wtórne wobec centralnego doświadczenia wyjścia z Egiptu i przymierza z Bogiem zawartego na Synaju.

³ Kpł 11, 44; 19, 2; 20, 7.

adresatów jest możliwie najszerszy, więc obejmuje całą społeczność synów Izraela⁴. Nie wykreśla się z niej nikogo poza przypadkami zgodnej z tymże Prawem ekskomuniki. Należy podkreślić, że obraz Izraela jako wspólnoty wezwanej do świętości w powyższym sensie wyłania się ze ściśle prawnej warstwy Tory. Jest to więc tekst prawny, stanowiący przykład recepcji idei teologicznych, które prezentują najwyższy stopień wymagań wobec człowieka.

Narracyjna warstwa Tory oraz tradycja historyczna Starego Testamentu zawiera treści stanowiące egemplifikacje doskonałego poświęcenia się Bogu. Dotyczy to zwłaszcza jednostek obdarzonych charyzmatem prorocstwa. Niektórych z tych charyzmatyków Biblia nazywa nośnym teologicznie i jednocześnie archaicznym tytułem „mąż Boży”⁵. Późniejsza tradycja określi nim także wybitne kobiety⁶. Najwcześniejsze teksty akcentują w ten sposób związek bohatera z Bogiem, a także działanie charyzmatu w osobie ludzkiej.

Zdecydowana większość tradycji nie jest jednak tak wymagająca, jak wskazywałyby teksty prawne Tory⁷. Już w najistotniejszych tekstach religijnych judaizmu czytelnik znajduje różne sposoby asymilacji woli Bożej, także te, które wiążą się z niedostatecznym zrozumieniem jej znaczenia jak i niechęcią wobec jej realizacji⁸. Dzięki temu w świętych tekstach można dostrzec rodzaj przesłania narracyjnego (teologii narracyjnej), które zawiera opisy heroiczne na równi z relacją na temat małostkowości ludzkiej.

Ewolucję duchową możemy więc dostrzec nawet u tych jednostek, które dla tradycji biblijnej odgrywają najistotniejszą rolę. Dotyczy to zwłaszcza postaci praojców opisanych w Księdze Rodzaju. Najważniejszy z przodków Izraela, Abraham, trwając w małżeństwie z bezpłodną Sarą usłyszał od Boga obietnicę przyszłego potomstwa. Niecierpliwiąc się, pomógł w jej spełnieniu, wiążąc się z Egipcjanką Hagar jako drugorzędną żoną i mając z nią syna Izmaela, według tradycji pozabiblijnej praojca wszystkich Arabów⁹. Podobną nieregularność w prezentacji bohaterów zauważamy w konflikcie między wnukami Abrahama, Ezawem i młodszym Jakubem,

⁴ Kpł 19, 2.

⁵ Są to: błędnie zidentyfikowany anioł zwiastujący narodziny Samsona, Mojżesz, Samuel, Dawid, Szemajasz, prorok z Betel, Eliasz, Elizeusz, prorok króla Amazjasza oraz Jigdaliasz. Tytuł ten znajduje wreszcie swoje echo również w późniejszej tradycji hagiograficznej i w literaturze pięknej.

⁶ Pseudo-Philo, *Liber antiquitatum biblicarum* 33, 1 tak o Deborah.

⁷ Szczególnym przykładem są przepisy co do przestępstwa cudzołóstwa. Nawet ujawnione i osądzone czyny łączono z takim rozwiązaniem trudności, że żaden przepis prawa o karze głównej za to przestępstwo nie znalazł zastosowania.

⁸ Wynika to zresztą już z samego znaczenia terminu Tora. Choć tradycyjnie tłumaczy się go jako Prawo, to jednak związany jest etymologicznie z czasownikiem oznaczającym nauczanie (rdzeń רָחַף w Hifil). Termin Tora należy więc rozumieć jako Nauczanie, Instrukcja.

⁹ Rdz 15, 18 – 16, 16. O Izmaelu jako przodka Arabów, zob. Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae* 12, 220.

zwanym Izraelem. Wskutek dwukrotnego podstępu w prawa pierworodnego wszedł młodszy¹⁰. Wybitnie sugestywne jest opowiadanie o Judzie, przodku pokolenia królewskiego Izraela. Patriarcha ten nie pogardził usługami prostytutki, którą okazała się Tamar, jego synowa-wdowa¹¹. Wymuszając podstępem i ujawnieniem dwulicowości swojego teścia przyzwolenie na zgodne z ówczesnym prawem małżeństwo z najmłodszym bratem swego zmarłego męża, skompromitowała Judę¹². Te i podobne opowiadania o perypetiach eponimów głównych rodów izraelskich wskazują na brak intencji „wybielenia” nawet tak ważnych postaci.

Powyższe przykłady dotyczą osób żyjących jeszcze przed powstaniem Prawa (Tory), choć nie można lekceważyć ich znaczenia dla samoidentyfikacji Izraela i późniejszej teologii przymierza. Tora, mimo posiadania absolutnego autorytetu, wykazuje pewną labilność i w niektórych przypadkach traci swoją obowiązywalność wobec czynów niektórych bohaterów. Szczególną uwagę należy zwrócić na Moabitkę Rut. Jest to bowiem przykład bohaterki o ogromnym znaczeniu dzięki jej narodowości. Według tradycji Wyjścia Ammonici i Moabici zabronili Mojżeszowi przejść przez swoje terytoria. Wskutek tego Izrael musiał nadłożyć drogi, by obejść te ziemie. W konsekwencji Tora zawiera zakaz przyjmowania Ammonitów i Moabitów do zgromadzenia Pana¹³. Powołano się na ten przepis w okresie kryzysu po powrocie z niewoli babilońskiej i restytucji kultu świątynnego, każąc elitom żydowskim oddalić cudzoziemskie żony¹⁴. Jako pierwsza złamała ten zakaz Rut¹⁵, która w opowieści jest postacią pozytywną i wyjątkową, ponieważ dzięki własnej determinacji obeszła zakaz prawny przypisany wprost Bogu. I cała tradycja uznała jej czyn za słuszny.

Podobny problem narodowościowy wyłania się z historii króla Salomona. Ten najmądrszy ze wszystkich ludzi na ziemi do tego stopnia został zaślepiiony miłością do kobiet, że utracił łączność z Bogiem. Biblia nie wspomina nawet o tym, by wśród królowych była jakaś Izraelitka. Wymienia jedynie cudzoziemki, sugerując zachowywanie przez nie obcych Izraelowi tradycji religijnych. Co więcej, matką jego syna

¹⁰ Rdz 25, 29-34; 27, 1-41.

¹¹ Rdz 38.

¹² L. Laskowski, *Mądrościowy kontekst opowiadania o Tamar (Rdz 38)*, [w:] *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*, red. A. Kubiś, K. Napora, „Analecta Biblica Lublinensia” XIV, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2016, ss. 61-62 z podaną tam literaturą.

¹³ Pwt 23, 4: „Nie wejdzie Ammonita i Moabita do zgromadzenia Pana, nawet w dziesiątym pokoleniu; nie wejdzie do zgromadzenia Pana na wieki”. Słgła i cytaty biblijne za Biblią Tysiąclecia.

¹⁴ Neh 13, 1: „Ammonita ani Moabita nigdy nie wejdzie do społeczności Bożej”.

¹⁵ Interpretacja tego wydarzenia jako śladu historii redakcji ksiąg biblijnych jest słuszna. Upřednie względem Tory powstanie Księgi Rut wyjaśnić może niespójności w tekstach. Niemniej jednak z kanonicznego punktu widzenia nie uniknie się pytania o to, dlaczego nie zadbano o zharmonizowanie przekazu biblijnego. Ponadto Rut jako babka króla Dawida jawi się jako osoba o dość skromnych kompetencjach do zajmowania tak istotnego stanowiska w genealogii królewskiej dynastii. Tekst biblijny wspomina o przyjęciu przez Rut Izraela za swój naród, a Boga Izraela za swojego Boga (Rt 1, 16).

i nieudolnego następcy tronu, Roboama, była Ammonitka imieniem Naama¹⁶, która, podobnie jak Rut, z powodu pochodzenia nie miała prawa dołączyć do Izraela¹⁷. Niestety, poza tą niewielką wzmianką nic na temat Naamy nie wiemy. W aspekcie literackim jej postać nie służy uwydatnieniu własnej roli w dynastii Dawidowej, lecz raczej eksponuje słabość małżonka króla. Dzięki temu zabiegowi Salomon staje się świetnym przykładem wielkiej niedoskonałości potężnego władcy.

Obie wskazane wyżej kobiety weszły w genealogie dynastii królewskiej Judy i to mimo zakazu obecnego w Torze. To podejście ma swoje konsekwencje również dla chrześcijaństwa. Genealogia Jezusa zapisana w Ewangelii św. Mateusza w pokoleniach po mieczu zamieszcza imiona czterech kobiet: wspomnianą wcześniej „okazyjną prostytutkę”, czyli Tamar, dzielną mieszkankę Jerycha – nierządnicę imieniem Rachab, Moabitkę Rut oraz niewierną swemu mężowi Bat Szebę, kochankę króla Dawida¹⁸. Poszukując motywacji teologicznej dla włączenia tych kobiet w rodowód Jezusa, uważa się, że zapowiada ono Jego misję wobec grzeszników. Niezależnie od rzeczywistych motywów ewangelisty, trzeba nadmienić, że każda z kobiet budzi wątpliwości w aspekcie moralnym. Przełamuje je dopiero ostatnia w tym szeregu pokoleń, wymieniona jako piąta w tejże genealogii – Maryja.

Przywołane wyżej opowiadania biblijne są przykładem dysproporcji między zakreślonymi w Biblii wymaganiami a ich recepcją przez wybrane jednostki. Taki sposób kompozycji tekstu jest świadectwem realizmu teologicznego oraz potwierdza jego walory humanistyczne.

Biblijne wzorce heroiczne spoza Izraela

Wyjątkowość Izraela i jego ekskluzywizm nie przeszkodził w ukazaniu w Biblii pozytywnych wzorców zaczerpniętych spoza narodu wybranego. Syntezę w tym temacie zamieszcza prorok Ezechiel. Chcąc ukazać upadek duchowy swoich rodaków w Palestynie, posługuje się trzema przykładami – jak ujmuje to Moshe Greenberg – świętych przedizraelskich: Noem, Danelem i Hiobem. Jeśliby nawet ci trzej bohaterowie byli pośród ówczesnych Izraelitów, grzeszący naród nie uniknąłby kary, lecz ocaleliby jedynie oni¹⁹.

Pierwsza z tych postaci to bohater potopu. Pod względem genealogicznym jest praojcem wszystkich późniejszych pokoleń. Posiada więc wymiar absolutny jako

¹⁶ 1 Krl 14, 31.

¹⁷ Ł. Laskowski, *Opinia Koheleta o kobietach jako echo perypetii małżeńskich Salomona*, „Veritati et Caritati” 2017, nr 8, ss. 13-32.

¹⁸ Mt 1, 3-6.

¹⁹ Ez 14, 14.20; zob. też Ez 28, 3.

symbol pobożności i sprawiedliwości w okresie sprzed nadania Prawa i jakichkolwiek przykazań²⁰. Autor biblijny kontrastuje jego świętość z ówczesnym złem społecznym²¹. Pisze bowiem, że popełniane występki czynią ziemię miejscem trudnym do zniesienia. Dokonuje tego, podkreślając znaczenie imienia Noe – odpoczynek. Tenże dotyczy jedynie przyszłości wywodzącej się od jego dzieci. Owe przyszłe pokolenia odziedziczą sprawiedliwość właściwą duchowym potomkom Adama²². Dzięki temu sam Noe staje się postacią jakby prorocką.

Enigmatyczna jest – stosując przekład Biblii Tysiąclecia – postać Danela. Już sam hebrajski zapis rodzi wątpliwości co do identyfikacji tej postaci. Oprócz *scriptio plena* (דניאל) spotykana jest bowiem również *scriptio defectiva* (דנאל) i tę można wokalizować jako Daniel lub Danel. Jeśli przyjmie się pierwszą wersję wokalizacji, chodziłoby o biblijnego proroka Daniela, co jednak jest anachronizmem²³. Jeśli jednak – działając według zasad krytyki tekstu – uzna się drugą z wersji za pierwotną, rodzi się pytanie, o jaką postać chodzi. Dzięki odkryciom w syryjskim Ras Szamra na światło dzienne powrócił kananejski poemat o Akhacie, zwany również legendą o Danelu (był ojcem Akhata)²⁴. Większość autorów widzi w nim źródło Ezechielowego Danela. Zachowane fragmenty poematu wskazują, że idee związane z religijną koncepcją królestwa i roli w nim monarchy zawierają pragnienie nieustannego konstytuowania sprawiedliwości w zaburzonym świecie. Te inicjatywy nie uratowały jednak Akhata od nagłej śmierci. Niestety nie znamy zakończenia utworu. Możemy się jedynie domyślać, że Danel mógł go otrzymać z powrotem. Sprawiedliwość jego rządów jest motywem analogicznym do tematu poruszanego przez Ezechiela. Tak więc Danel funkcjonuje w Biblii jako paradygmat sprawiedliwości dzięki temu, że jego imię oznacza Bóg-sądzi.

Trudnością jest datowanie ksiąg. Poemat o Akhacie pochodzi z XIV wieku przed Chr., Ezechiel zaś jest młodszy o około osiemset lat. Większość egzegetów przyjmuje jednak, że dawna tradycja fenicka była żywa również w Izraelu pod koniec VI

²⁰ Rdz 6, 9.

²¹ Rdz 6, 5-12.

²² Rdz 5, 1. Potomkowie Kaina pozostają niejako na uboczu, zaś prawdziwe podobieństwo do Adama znajduje kontynuację w genealogii Setytów, z którego to pokolenia wywodzi się Noe.

²³ Daniel rozpoczyna działalność na dworze w Babilonie mniej więcej równoległe z Ezechielem działającym w Palestynie. Nie ma więc możliwości, by był tak znany, że stanowiłby powszechny wzorzec sprawiedliwości dla Izraelitów. Zob. M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, Herders Theologisches Kommentar zum Alten Testament, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2001, s. 300.

²⁴ Poemat ten zachował się w stanie niekompletnym, umożliwia jednak rekonstrukcję opowiadania. Zob. J. Day, *The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel*, „Vetus Testamentum” 1980, nr 30, fasc. 2, ss. 174-184. Istnieje również polski przekład eposu, zob. A. Tronina, *Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie*, „Scripturae Lumen” 2009, nr 1, ss. 571-594.

wieku przed Chr.²⁵, a pogański bohater posłużył prorokowi do uwydatnienia grzechów własnych współbraci²⁶.

Księga Hioba zadaje odwieczne pytanie o przyczyny nieszczęść, które spadają na sprawiedliwego. Nie udziela przy tym satysfakcjonującej odpowiedzi, doprowadzając jedynie do prognozy tajemniczy działającej woli Bożej²⁷. W interesującym nas zakresie najistotniejsze jest jednak to, że biblijny Hiob pochodzi z krainy Uz (עוֹז), która nie należała do Izraela, lecz do Edomu²⁸ (dzisiejszej Jordanii). Hiob był zatem kimś, kto nie pochodził z narodu wybranego. Mimo tego został zaprezentowany jako wzór do naśladowania w świętych księgach hebrajskich.

Trudno określić, w jakiej formie historia Hioba funkcjonowała na progu ostatecznej swej reakcji. Z wyroczni prorockiej możemy wnioskować, że najważniejsze jest to, że prawość Hioba nikogo nie ocaliła, nawet jego własnej rodziny. Ten element trzeba uznać centralny i najbardziej użyteczny dla zużytkowania tej postaci w wyroczni Ezechiela.

Wyszczególnionych przez Ezechiela bohaterów łączy najpierw szczególna rola wobec otoczenia. Polegała ona jednak nie na umiejętności pozytywnego oddziaływania, lecz na byciu wyrzutem sumienia. Jako obcy przymierzu z Abrahamem i późniejszym przymierzom stali się dla proroka typem tragicznych bohaterów, którzy w nagrodę za wierność Bogu ratowali własne życie. Reprezentują oni świętość pierwotną, niezależną od późniejszych przymierzy. Należy więc ona do paradygmatów osiągalnych jedynie w szczególnej bliskości Boga, tajemniczo niezwiązanej z instytucją Tory.

Oprócz uznania wymiaru wokatywnego tych przykładów trzeba zwrócić uwagę na płynące z nich trudności teologiczne wynikające z obecności w świętych księgach bohaterów nieizraelskich uznanych za wzorce. Tradycja żydowska była ich świadoma. Jednocześnie próbowała je złagodzić. Widząc w Danelu proroka Daniela, masoreci po prostu utożsamili Kananejczyka z jednym ze swoich proroków. Podobnie uczyniono z Hiobem. Znamy kilku starożytnych autorów, którzy widzieli w nim

²⁵ Zwraca się uwagę na to, że Danel i Akhat mogliby być bohaterami północnej Galilei, gdyż ugaryckie „mt rpu” może oznaczać człowieka z Rapon czy też Refaim, które leżało na wschód od jeziora Galilejskiego.

²⁶ Potwierdza to również odwołanie się do Danelu w wyroczni przeciwko królowi Tyru w Ez 28, 3. 28, 3. Zob. J. Danielou, *Święci...*, op.cit., ss. 39-40.

²⁷ Istnienie Hioba jako postaci realnej pozostaje w sferze hipotez. Niektórzy (np. A. Tronina) próbują identyfikować go z niejakim Ajjabem, władcą Asztartu, oskarżonym o niewierność faraonowi. Korespondencja w tej sprawie zachowała się w archiwach z Amarna. Inni zaś widzą tu hebraizację mitu, w tym tego o Niobe (Ł. Niesiołowski-Spanò). Wydaje się, że rację ma J. Sławik, twierdząc, że obie tezy są nie do udowodnienia, zob. Idem, *Skąd wywodzi się tradycja o Hiobie? Antoni Tronina versus Lukasz Niesiołowski-Spanò*, „Studia Biblica et Orientalia” 2013, nr 5, s. 91-95 z podanymi tam odwołaniami.

²⁸ Lm 4, 21.

Jobaba, syna Joktana, króla Edomu²⁹, co wpisało go w genealogię Semitów³⁰. Inni podkreślili pośredni związek Izraela z Hiobem, posługując się przy tym Diną, córką patriarchy Jakuba, zgwałconą niegdyś przez Sychema³¹. Po zamordowaniu gwałciciela i jego rodziny wspomniana Dina została żoną Hioba i matką jego dzieci³². W tym miejscu należałoby skorygować przytoczoną wyżej opinię Greenberga, że chodzi o świętych przedizraelskich. Tradycja judaizmu interpretuje Hioba raczej jako świętego niezraelskiego i z tego powodu usiłuje go włączyć we własną genealogię.

Należy zauważyć, że tego typu złagodzenia wymowy pierwotnej tradycji nie jest czymś odosobnionym. Późniejszym przykładem jest również koncepcja anonimowego żydowskiego autora starożytnej greckojęzycznej powieści Józef i Asenet. Kontrowersyjne z punktu widzenia ówczesnego judaizmu małżeństwo Józefa Egipskiego z córką pogańskiego kapłana z On wyjaśnia tym, że była to córka wspomnianej wyżej Diny i Sychema, w cudowny sposób przeniesiona do Egiptu i wychowana przez bezdzietnego kapłana i jego żonę. Dzięki temu Józefa nie można winić o to, że ożenił się z poganką, gdyż tak naprawdę była ona córką jego przyrodniej siostry³³.

Heroizm rozumny i emocjonalny czasów machabejskich

Szczególnym przykładem symbiozy tradycji semickich i greckich są dzieła okresu machabejskiego, gdy Żydzi dostali się pod panowanie syryjskich Seleucydów. Ówczesne walki opisuje szereg dzieł, w tym Księgi Machabejskie. Niektóre z nich powstały już w diasporze w czysto greckiej formie literackiej. Dwa z tych dzieł to księgi deuterokanoniczne, uznane za biblijne przez stare Kościoły, inne to apokryfy należące do Septuaginty.

Ze względu na interesujący nas temat szczególnie ważna jest Druga Księga Machabejska. Jej autor skierował swe dzieło ku Żydom zhellenizowanym, choć wierzącym. W tym kontekście usilnie podkreśla cywilizacyjny charakter ówczesnego judaizmu, zakreślając jego wartość na tle ówczesnego świata pogańskiego. Pierwszym elementem tej konstrukcji jest prezentacja represji, które spadły na Żydów za panowania

²⁹ Rdz 10, 29; 1 Krn 1, 23; zob. A. Tronina, *Księga Hioba*, Nowy Komentarz Biblijny XV, Częstochowa, Św. Paweł, 2013, s. 95.

³⁰ Zob. też: Rdz 10, 23.

³¹ Rdz 34, 25-26.

³² Pseudo-Philo, *Liber antiquitatum biblicarum* 8, 8; *Testament Hioba* 1, 1; 53, 8; *Targum do Hioba* 2, 9.

³³ A. Świderkówna, *Bogowie zesłi z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1999, ss. 275-276. Dziewczynkę przenieść mieli nadzwyczajny ptak, Feniks lub archanioł Michał, w zależności od zachowanej tradycji.

Seleucydów. Można podać kilka kierunków, w których skierowały się ówczesne decyzje królewskie. Po pierwsze zakazano praktykowania ojczystych zwyczajów (Żydzi byli znani głównie z obrzezania mężczyzn, zachowywania szabatu i koszerności³⁴), po drugie nakazano uznać i zachowywać zwyczaje nakazane przez króla, w tym uczestnictwo w kultach pogańskich³⁵, po trzecie zaś świątynię jerozolimską dedykowano Zeusowi Olimpijskiemu³⁶.

Walka Żydów o zachowanie własnej tożsamości zaowocowała heroicznymi przykładami męczeństwa. Opowiadania powstałe w reakcji na tę sytuację koncentrują się na wykazaniu, że żydowscy bohaterowie są w pełni ludźmi cywilizowanymi i rozumnymi filozofami. Po pierwsze więc podkreśla się, że taka zmiana rodzimych obyczajów nawet w oczach Greków uchodzi za barbarzyństwo³⁷. Skoro więc egipscy Ptolemeusze i syryjscy Seleucydzi aż do Seleukosa IV zgadzali się na praktykowanie własnych zwyczajów przez Żydów, to nie ma powodu, by zmieniać ten układ także ze względu na stałość politycznej postawy samej Jerozolimy i jej mieszkańców. Po drugie Seleucydzi od Antiocha IV Epifanesa zostają zinterpretowani jako władcy barbarzyńscy ze względu na swój nieokiełznany gniew. Ich okrucieństwo przybiera więc formy niezwykle. Liczne tortury i masowe zabójstwa, choć ówczesnie nie były niczym niezwykłym, w kontekście stają się przejawem bestialstwa³⁸. Trzeba tu zaznaczyć, że nieumiejętność opanowania gniewu była właściwa ludziom nieuczonym³⁹. Człowiek wykształcony powinien był taką umiejętność osiąść. Biblia rzuca więc podejrzenie, że skoro Antiochowi Epifanesowi się to nie udało⁴⁰, to jego poziom cywilizacyjny jest niższy niż samych Żydów. Zgodnie więc z tym paradygmatem jako inspirację do walki Żydzi wybierają Boga i własne prawo, a poganie gniew⁴¹.

Szczególną rozumność wobec barbarzyńskich decyzji króla zachowują męczennicy. W najstarszych przekazach tradycji machabejskiej zachowały się dwa szcze-

³⁴ 2 Mch 6-7.

³⁵ Do tych zwyczajów należy również miesięcznica urodzin króla. Zwyczaj ten znany był w Egipcie. Wydaje się, że jedyne jego poświadczenie znajduje się w 2 Mch 6, 7.

³⁶ Według 2 Mch 6, 4 rededykacja świątyni została zrównana z zamianą jej w lupanar. Jest to ślad tradycji biblijnej, która ujmowała odstąpienie od przymierza z Bogiem w kategoriach cudzołóstwa. Zob. np. Oz 2, 4-22.

³⁷ Według Józefa Flawiusza cesarz Klaudiusz zachęcał diasporę aleksandryjskich Żydów do wierności własnym tradycjom, jednocześnie przestrzegając przed pogardą wobec innych (Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae* 19, 290). W wyrażeniu *zmienić obyczaje* (np. 2 Mch 4, 10) odnaleźć można echo nakazu przyjęcia innej religii (np. 2 Krl 17, 23 LXX; Am 5, 23 LXX). O ile wśród politeistów jest to nakaz o niewielkim znaczeniu, to dla monoteistycznych Żydów nie do przyjęcia.

³⁸ Np. 2 Mch 5, 11; o synu Antiocha Epifanesa jako kolejnym barbarzyńcy zob. 2 Mch 13, 9.

³⁹ Np. Libanius, *Progymnasmaton* 9, 7; Dio Chrysostomus, *De regno* 1, 82.

⁴⁰ Np. 2 Mch 7, 3.39; 9, 4.7.

⁴¹ 2 Mch 10, 28.

gólne przykłady takiej postawy. To męczeństwo starego Eleazara oraz żydowskiej rodziny – matki i jej siedmiu synów. Ich ofiara miała powstrzymać gniew (ὄργη) Boga i przyczynić się do odzyskania wolności⁴². Dzięki temu pełnią oni funkcję wzorowaną na Izajaszowym słudze Bożym, którego cierpienia usprawiedliwiły grzeszników⁴³. Mają one wymiar wyzwolicielski od zła dzięki temu, że pochodzą z pozytywnej woli Bożej, więc są owocem Bożej decyzji. Po drugie zostały przyjęte i w pełni zaakceptowane przez cierpiącego. Po trzecie zaś ich skutek rozciąga się na wszystkich. Jest to fundament przekonania o szczególnej wartości męczeństwa.

Argumentacja Eleazara za wiernością Torze ma wymiar wręcz filozoficzny. Pamiętając o szlachetnym swym życiu, podejmuje honorowy argument (λογισμὸς ἀστειῶς) o zachowaniu własnych zwyczajów (tu odmowa zjedzenia ofiarnej wieprzowiny)⁴⁴. Po pierwsze mamy więc do czynienia z oparciem się nie na emocjach (gniew), lecz na rozumnej argumentacji. Po drugie zaś decyzja Eleazara wskazuje, że był on człowiekiem wykształconym. Obecny w interesującym nas wyrażeniu przymiotnik jest związany z pojęciem miasto (ἄστυ). W późniejszej grece przymiotnik przyjmuje znaczenie cywilizowany, szlachetny⁴⁵ i piękny⁴⁶. Tu podkreśla on szlachetność postawy męczennika jako owocu jego piękna oraz świadomości, że w ten sposób daje on przykład młodzieży⁴⁷. Dla jego przyjaciół odmowa zjedzenia mięsa ofiarnego była gestem bezrozumnym (ἀπόνοια)⁴⁸. Zamienili przeto swoją życzliwość na surowość⁴⁹. Uwaga ta nie jest jedynie psychologiczną obserwacją. Wyłania się z niej raczej to, że przyjaciele Eleazara nie poznali właściwego znaczenia swojej apostazji i jej skutków, a także motywów samego starca. Gniewając się poddali się emocjom. W ten sposób przeszli na pozycje barbarzyńskie. Autor sugeruje, że zamordowali swego druha, bicząc go na narzędziu tortur zwanym bębmem (τύμπανον). W tle argumentacji Eleazara znajduje się również biblijna tradycja mądrościowa. Czytamy bowiem w Mądrości Syracha, że miarą rozumności (λογισμὸς)

⁴² Eleazar gra więc tę samą rolę, która według innych interpretacji należy do wojska Judy Machabeusza ze względu na tępienie przez nich grzeszników; zob. 1 Mch 3, 8. Ten sam termin gniew (ὄργη) opisuje również postawę zbrodniczego arcykapłana Menelaosa (2 Mch 4, 25) oraz reakcję tłumów na świętokradztwa w świątyni jerozolimskiej (2 Mch 4, 40).

⁴³ Iz 52, 13 – 53, 12.

⁴⁴ 2 Mch 6, 23.

⁴⁵ Np. Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa* 72.

⁴⁶ Wj 2, 2 LXX.

⁴⁷ R. Doran, *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2012, s. 153.

⁴⁸ D. Schwartz, *2 Maccabees*, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008, s. 293. Brakiem rozumu (ἄνοια) cechowali się również Szymon (2 Mch 4, 6), Auranos (2 Mch 4, 40), arcykapłan Alkimos (2 Mch 15, 4) i Nikanor (2 Mch 15, 43).

⁴⁹ W 2 Mch 6, 29 słownictwo jest uwarunkowane retoryką. Autor stosuje tu paronomazję: przyjaciele Eleazara zamienili bowiem swoją życzliwość (εὐμενεία) na surowość (δυσμενεία).

jest umiejętność przemawiania⁵⁰. Ta rzeczywiście da się dostrzec, lecz jedynie czytelnikowi. Dla przyjaciół Eleazara pozostaje ona niezrozumiała.

Silna i trwała opozycja między rozumnością Żydów a gniewem barbarzyńskich pogan została rozbudowana w nawiązującej do okresu panowania w Palestynie Seleucydów apokryficznej Czwartej Księdze Machabejskiej. Jest ona owocem dojrzałej refleksji nad powstaniem machabejskim⁵¹. Ujęta w ramy filozofii platońskiej interpretacja zdolności myślenia stała się naczelną cnotą i przejawem rozumu, któremu każde odczuwanie (*παθή*) musi być poddane. Spośród wszystkich dzieł zawartych w Septuagincie księga ta najpełniej zużytkowuje zakreśloną wyżej opozycję.

Druga Księga Machabejska nie jest jeszcze spójna w zestawieniu opozycji rozumności i emocjonalności. Zna bowiem kilka przykładów pozytywnie rozumianego zapału (*θυμός*) lub gniewu (*ὀργή*). Nie posiada ustalonego języka inspirowanego filozofią. Trzeba więc zwrócić uwagę na kontekst i w tym przypadku wymieniony grecki termin tłumaczyć jak wyżej. Tak więc pierwszym, który się gniewa, jest Bóg. Jest to jednak gniew specyficzny: Bóg opuszcza swój lud i świątynię, pozbawiając ich swojej aktywnej ochrony⁵². W związku z ludźmi gniew pojawia się w kontekście troski o chwałę Bożą. Pałają nim tłumy jerozolimskie na wieści o świętokradztwach w świątyni⁵³. Dużo później, słysząc bluźnierstwa wrogów, młodzież żydowska kieruje się nim, wyruszając do walki, by pomścić swego Boga⁵⁴.

Dwa przypadki wymagają szczególniejszej uwagi. Pierwszy z nich to męczeństwo siedmiu synów pewnej Żydówki. To właśnie jej postać wyłania się jako przykład szczególnego bohaterstwa. Zachęcała ona każdego ze swoich synów, by wytrwali w wierności ojczystym tradycjom mimo tortur i śmierci. Rdzeniem jej bohaterstwa była zmiana kobiecego myślenia (*ὁ θῆλυς λογισμός*) na męski zapal (*ἄρσην θυμός*)⁵⁵. Choć w ówczesnym społeczeństwie kobiety uznawano za słabsze od mężczyzn pod względem fizycznym i intelektualnym⁵⁶, to jednak ich heroizm był znany zarówno w Biblii (np. Debora, Judyta, Estera), jak i w tradycji klasycznej (np. Klitajmestra, Antyгона, Ifigenia). W interesującym nas przypadku autor widzi rdzeń

⁵⁰ Syr 27, 7; zob. też: Prz 12, 5-6 LXX; 15, 26 LXX.

⁵¹ S. Lauer, *Eusebes Logismos in IV Maccabees*, „The Journal of Jewish Studies” 1955, nr 6, ss. 170-171; R. Weber, *Eusebeia und Logismos. Zum Philosophischen Hintergrund von 4 Makkabäer*, „Journal for the Study of Judaism” 1991, nr 22, ss. 217-234.

⁵² 1 Mch 1, 64; 2 Mch 4, 25.

⁵³ 2 Mch 4, 40.

⁵⁴ 2 Mch 10, 35; zob. też 2 Mch 12, 14-15. Takie ujęcie gniewu jest zbieżne z interpretacją 1 Mch 2, 24.44. Wzmianka o gniewie w kanonicznych Księgach Machabejskich powraca jeszcze trzykrotnie: 1 Mch 3, 27; 7, 35 – o gniewie króla jako emocji pobudzającej do walki, zaś w 1 Mch 9, 69 o Bakchidesie, który gniewając się zemścił się na tych, którzy doradzali mu nieudaną ekspedycję.

⁵⁵ 2 Mch 7, 21.

⁵⁶ Np. Philo Alexandrinus, *Legatio* 319-320.

bohaterstwa w przekroczeniu ograniczoności własnej natury. Podkreśla bowiem zalety tej kobiety jako wojowniczkii. Autor połączył męstwo z zapałem, co widoczne było także w prezentacji zalet wojska machabejskiego⁵⁷. Jednocześnie postawa kobiety owocuje harmonią w działaniu. Polega ona na ujednoczeniu wewnętrznych przekonań z aktualnym wyborem. Dzięki temu słaba matka stała się równorzędnym partnerem króla, działając na sposób męski jako świadek i męczennik⁵⁸, od początku konfliktu podejmując rozważne decyzje⁵⁹.

Motyw gniewu pojawia się wreszcie w opowiadaniu o Razisie, bodaj najbardziej kontrowersyjnym bohaterze Drugiej Księgi Machabejskiej⁶⁰. Zabarykadowany w swoim domu, nie widząc wyjścia z sytuacji, rzucił się na miecz i umierając skoczył z murów wprost na wojska syryjskie oblegające jego dom. Ponieważ przeżył upadek, chwycił swoje wnętrzności i rzucił je w kierunku wrogów z modlitwą o to, by Bóg przywrócił mu je w czasie zmartwychwstania. Dalszym motywem tych działań była troska o to, by nie stać się przedmiotem zniewag ze strony pogan⁶¹. Bezpośrednio zaś przed śmiercią Razis zapalał gniewem (*πεπυρωμένος τοῖς θυμοῖς*) i z tego powodu podjął ostateczną, tak makabryczną walkę. Takie postępowanie jest zgodne z ówczesną praktyką. Tu ukazuje szczególną rolę dumy i gniewu, klasyfikowanych ze względu na ich kontekst.

Czas machabejski to jednak nie tylko postaci męczenników i wojowników. Wielu zwykłych ludzi nie potrafiło zdobyć się na taką ofiarność. W Biblii nie odważono się nazwać ich odstępcami. Choć nie byli oni w stanie sprostać wymaganiom heroicznym i z lęku brali udział w bałwochwalczych pochodach na cześć Dionizosa⁶², to jednak była to dla nich nie radość, lecz „gorzka konieczność”. W ten sposób święte tradycje ocaliły reputację wielkiej części Żydów, przede wszystkim mieszkańców stolicy, którzy nie wykazywali większej gorliwości religijnej i patriotycznej, a nawet w pewien sposób próbowali zasymilować tradycję grecką⁶³.

⁵⁷ Ślady podobnego rozumowania widzimy u Filona z Aleksandrii (*Legatio* 2. 112. 196), który z rozumowaniem (*λογισμός*) łączy męstwo (*ἀνδρεία*). Zob. J.E. Taylor, *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria. Philo's "Therapeutae" Reconsidered*, Oxford, New York, Oxford University Press UK, 2003, s. 40.

⁵⁸ Zob. K. Vogt, *Becoming Male: a Gnostic, Early Christians, and Islamic Metaphor*, [w:] K.E. Børresen, K. Vogt, *Women's Studies of the Christian and Islamic Tradition*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1993, ss. 228-229.

⁵⁹ H.W. Heidland, *λογισμός*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IV, red. G. Kittel, Stuttgart, Kohlhammer, 1942, s. 289.

⁶⁰ 2 Mch 14, 45-46.

⁶¹ 2 Mch 14, 42.

⁶² 2 Mch 6, 7. K. Pilarczyk, *Kult Dionizosa zagrożeniem dla judaizmu w Palestynie pod rządami Seleukidów*, „*Studia Judaica*” 2001, nr 1-2, ss. 45-53.

⁶³ Taka postawa nie jest równoważna z apostazją. W 2 Mch 4, 19-20 widzimy grono Żydów z obywatelstwem Antiochii w Jerozolimie, którzy podczas igrzysk na cześć Heraklesa nie odważyli

Reinterpretacja trudnych tematów – ofiara Jeftego

Jednym z najosobliwszych tekstów biblijnych jest opowiadanie o Jefte. Ten syn nieznaney z imienia prostytutki i Gileada został poproszony o przewodzenie w walce Izraela z Ammonitami. Lękając się o wynik starć, ślubował Bogu, że złoży Mu w ofierze pierwszą istotę, jaką spotka, wracając do swego domu po zwycięskiej walce. Na spotkanie wyszła mu córka, jego jedyne dziecko, którą po dwóch miesiącach żałoby zabił na ofiarę⁶⁴. Taki czyn stoi w sprzeczności z biblijnym zakazem składania ofiar z ludzi⁶⁵. Ze względu na trudność objaśnienia czynu Jeftego, tekst był w starożytności bardzo rzadko komentowany. W oryginalnej swojej wersji nie nadaje się do wyprowadzenia głębszej teologii, ani też refleksji moralnej, poza ogólnym wskazaniem, że nie należy składać lekkomyślnych ślubów. Sama Biblia nie ocenia postawy Jeftego i jego córki, po prostu opowiada o wydarzeniu. Pierwszy zachowany komentarz egzegetyczny znajduje się w *Księdze starożytności biblijnych*, którą błędnie przypisano Filonowi z Aleksandrii⁶⁶. Utwór ten funkcjonował prawdopodobnie w ramach synagogi, będąc w niej swoistego rodzaju materiałem szkolnym. Łącząc w sobie judaizm i hellenizm, staje się interesującym świadectwem przenikania obcych tradycji także do Żydów palestyńskich.

Dla uznania wartości teologicznej ofiary córki Jeftego komentator sięgnął po pochodzącą z VI wieku przed Chr. tradycję o ofierze zastępczej. Sztandarowym jej przesłaniem jest wspomniana już wyżej pieśń o cierpieniach sługi Pańskiego⁶⁷. Pseudo-Filon podkreśla najpierw, że jej wyjście naprzeciw ojcu nie jest igraszką losu, lecz Boską karą za brak rozsądku ojca w składaniu ślubu⁶⁸. Taki obraz Boga jako istoty złośliwej zdaje się być analogiczny do treści niektórych koncepcji religijnych i filozoficznych. Tu jednak wynika on z próby zrozumienia przyczyn tego, że Bóg nie uratował córki Jeftego, więc nie podjął jakichkolwiek działań w jej obronie!

się dołączyć do grona ofiarodawców na cześć tego herosa, lecz przesłane na ten cel przez arcykapłana (*sic!*) pieniądze przeznaczyli na budowę trójrzędowców. Według 2 Mch 4, 33-34 wielki arcykapłan żydowski Oniasz III ukrywał się w miejscu azylu w Dafne, w świątyni pogańskiej.

⁶⁴ Sdz 11, 34-40.

⁶⁵ Np. Jr 7, 31; 19, 5. Również złożenie na ołtarzu Izaaka nie zakończyło się jego śmiercią, więc w tradycji nie może być traktowane jako ofiara z człowieka. Judaizm podkreśla tę różnicę mówiąc nie o ofierze z Izaaka, ale jedynie o jego związaniu (tak zwana „aqeda”).

⁶⁶ Datowanie dzieła jest sporne. Wydaje się, że oryginał hebrajski powstał niedługo po zburzeniu świątyni jerozolimskiej, zaś zachowany do dziś przekład łaciński nosi cechy języka IV wieku po Chr. Zob. Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych*, przekład i opracowanie Ł. Laskowski, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2015, ss. 31-35.

⁶⁷ Iz 52, 13 – 53, 12.

⁶⁸ LAB 39, 11: „Jeśli pies wyszedłby pierwszy naprzeciw Jeftego, czyż nie psa złożyłby mi w ofierze?” Według tego autora Bóg dba o własną cześć.

Pozytywny wymiar jej śmierci wynika z dobrowolnego poddania się konsekwencjom religijnego ślubu ojca. Bóg więc, niejako w następstwie tego, uznaje jej ofiarę i wysłuchuje modlitw o wyzwolenie z ucisku. W ten sposób powraca echo Izajaszowej teologii o ofierze zastępczej.

Ofiara córki Jeftego nosi szczególny rys rozumności. W oczach egzegety dziewczyna zasługuje na to, by Bóg przyjął jej dar, ponieważ pojęła wewnętrzną wartość daru z siebie i zgodziła się nań. Dzięki temu, choć młodzianka, w oczach Boga stała się mędrcom⁶⁹. Tak rozumiane piękno duchowe i mądrość dziewczyny pozostają w napięciu z jej osobistą żalobą z powodu bezpotomnej śmierci. Jest to jednak jedyna troska, z którą umierała⁷⁰. Dla Pseudo-Filona jej historia stała się pięknym przykładem heroicznej postawy. Skomponował zatem jej lament nad bezdzietnością na wzór rozterek, które przeżywały wielkie heroiny tradycji greckiej. Odnajdujemy tu ślady cierpień Antygony w interpretacji Sofoklesa oraz Ifigenii w ujęciu Eurypidesa. Można wyszczególnić kilka istotnych motywów świadczących o transformacji niezwykłej izraelskiej dziewczyny w grecką heroinę. Widzimy więc córkę Jeftego śpiewającą⁷¹, że zamiast do ślubnej komnaty wiodą ją do grobu⁷². Wzywa wobec tego swe towarzyszkę oraz całą naturę do lamentu nad takim losem⁷³. Odchodzi jako osoba niespełniona, nie zdając sobie sprawy z wagi swojej ofiary⁷⁴. Podobnie jak wielu pogańskich bohaterów ponosi skutki nieświadomej winy swego ojca⁷⁵. Paralele te są zbyt bliskie, by uznać je za przypadkowe⁷⁶. Jednocześnie nie można przyjąć, by autor takiej interpretacji korzystał z bibliotek, wybierając intencjonalnie konkretne *passusy* tragików. Niemniej obserwuje się przenikanie pogańskich mitów do żydowskiej i synagogalnej katechetycznej egzegezy biblijnej. I dokonało się to od razu w tak istotnym temacie jak ogromnie trudna w teologicznej interpretacji historia córki Jeftego, ofiary głupoty ojca i niezrozumiałej beczynności Boga.

⁶⁹ LAB 40, 4: „Magis sapientem pre patre suo” oraz „sensatam virginem pre omnibus qui hic sunt sapientibus”.

⁷⁰ Sdz 11, 37-38.

⁷¹ Już sam motyw pieśni weselnej ma swoje paralele u wspomnianych tragików. Zob. Sophocles, *Antigone* 815-816; Euripides, *Iphigenia Aulidensis* 460-461n; Euripides, *Iphigenia in Tauris* 369-371.

⁷² Zob. Sophocles, *Antigone* 804-805; 891; 944-946.

⁷³ Ibidem, 843-848. Tradycja ta ma swoją paralelę również w kulcie Tammuza.

⁷⁴ Ibidem, 815-816.

⁷⁵ Por. również mit o Otonii, Androklei, Alkis czy też Makarii, które – jak Antygona i Ifigenia – ponoszą odpowiedzialność za czyny swych ojców.

⁷⁶ Zob. P. Alexiou, M. Dronke, *The Lament of Jephthah's Daughter: Themes, Traditions, Originality*, „Studi Medievali” 1971, nr 12, ss. 819-863; Ł. Laskowski, *Historia córki Jeftego w ujęciu Pseudo-Filona*, [w:] *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Augustynowi Eckmannowi*, red. A. Łuka, A. Strycharczuk, Prace Wydziału Historyczno-Filologicznego 175, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, ss. 195-219.

Podstawy misji apostoelskiej według Pawła z Tarsu

Powołanie Szawła pod Damazkiem było dla niego jedynym spotkaniem z Jezusem⁷⁷, uznanym za równy z wyborem Dwunastu. W argumentacji za prawomocnością swojej misji apostoł nie pozostał jedynie na poziomie odwoływania się do tego wydarzenia. Pogłębia kontekst swojego powołania, analizując również inne aspekty swojej działalności. Jego punkt wyjściowy jest ściśle teologiczny. Zdawał sobie sprawę z tego, że jego zadaniem jest głoszenie ewangelii. To zajmowało pierwsze miejsce, wyprzedzając nawet udzielanie chrztu, czyli liturgiczne i sakramentalne włączenie we wspólnotę kościelną⁷⁸. To zadanie Paweł przeinterpretował w sposób ujawniający jego absolutny wymiar dla świata. Sięgnął w tym celu po idee ofiarnicze, zwłaszcza opowiadanie o ofierze Noego⁷⁹, który z wdzięczności za uratowanie życia na ziemi złożył Bogu ofiarę dziękczynną. Bóg wówczas miał poczuć miłą woń, a dosłownie zapach uspokojenia (ריח ניחוח) i przysiąc, że już nigdy nie będzie potopu niszczącego ziemię. W ten sposób gniew Boga został definitywnie zażegnany.

Stary Testament wiele ofiar składanych na podstawie Prawa żydowskiego nazywa zapachem uspokojenia⁸⁰. Natomiast greccy tłumacze Septuaginty poszli nieco inną drogą. Po pierwsze stosują oni regularnie wyrażenie „zapach wonności” (gr. ὀσμὴ εὐωδίας), co jest bliską oryginałowi, ale jednak interpretacją tłumaczy. Taki przekład ukierunkowuje czytelnika na wyjątkowy skutek takich ofiar. Tłumacze podkreślają ich znaczenie w oczach Boga. Tak więc w tym kontekście ὀσμὴ εὐωδίας jest opisem nie samego aktu ofiary, lecz jego znaczenia wobec Stwórcy i błogosławionych tego skutków.

Charakterystyczne słownictwo ofiarnicze Septuaginty ze wskazanym wyżej wariantem „zapach wonności” pojawia się w pismach Pawła Apostoła kilkakrotnie. Oznacza ono skutki ofiary Chrystusa⁸¹, a także zebrane na rzecz gminy chrześcijańskiej datki⁸². Natomiast bardzo interesujące znaczenie metafory zapachu wyłania się z korespondencji z Koryntianami. Wobec stronnictwa podważającego jego kompetencje jako Apostoła wysuwa on między innymi ten argument, że jego posługa jest wonią (ὀσμὴ) poznania Chrystusa. W kontekście dyskusji na temat tego, kto jest

⁷⁷ Dz 9, 4; 22, 7; 26, 14.

⁷⁸ 1 Kor 1, 17.

⁷⁹ Rdz 8, 20-22.

⁸⁰ W tej tradycji woń ma trzy znaczenia: naturalne, ofiarnicze i teologiczne, oznacza też element dodający siły. Zob. np. G. Delling, ὀσμὴ, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. V, red. G. Kittel, Stuttgart, Kolhammer, 1945, ss. 492-495.

⁸¹ Ef 5, 2.

⁸² Flp 4, 18.

zdolny do głoszenia ewangelii wypowiada się, używając metafory zapachu i uznaje siebie za wonność Chrystusa dla Boga⁸³. Ostatecznie więc apostoł odważa się nazywać siebie ofiarą na cześć Boga⁸⁴.

Dyskusja nad znaczeniem tej metafory wykazała, że autor nie ogranicza się tu do kontekstu kultowego, sugerowanego przez tradycję żydowską. Nie oznacza również li tylko zawartego w greckiej Septuagincie idei dobroczynnego skutku ofiary⁸⁵. Podkreśla raczej to, że sam apostoł uczestniczy w ofierze Jezusa przez różne konteksty, w tym przez podjęcie się głoszenia ewangelii⁸⁶. Wydaje się, że rację mają ci, którzy w Pawłowej metaforze widzą również odniesienie do liturgii, w której centrum znajduje się ofiara Jezusa. Jej aktualizacją jest jednak nie tylko sama modlitwa, lecz również głoszenie ewangelii.

Oprócz tego, można by rzec, powszechnego i kultowego wymiaru głoszenia ewangelii, służba Pawła Apostoła przyjęła inne aspekty martyrologiczne. W świetle semantyki języka greckiego martyrologia oznaczać może jakkolwiek formę dania świadectwa (*μαρτυρία*). Szczególnie cenne okazuje się zaś świadectwo dane wśród przeciwności, więc czasem prowadzące aż do oddania życia za ewangelię. Jest to forma pełnego świadectwa, dar nieodwracalny złożony Bogu i potwierdzający wiarygodność głoszonej nauki.

Kontekst literacki Pawłowych trudności na drodze ewangelii

Nim Apostoł doszedł do tego ostatniego etapu swego świadectwa, w zbiorze swoich pism zamieszcza szeregi tak zwanych perystaz⁸⁷, w których rozmaicie rozumiane niebezpieczeństwa zostały ukazane jako tło głoszenia ewangelii. Tychże katalogów jest pięć⁸⁸. Oprócz nich można wymienić szereg innych, które jednakże odnoszą się ogólnie do chrześcijan. Te jednak mają inny charakter teologiczny jak i odmienną funkcję w tekście⁸⁹. Martyrologiczny wymiar posługi Pawła koncentruje się na jego postawie wobec przeciwności.

⁸³ Dopelniać Chrystusa rozumiemy tu jako *genetivus subiectivus*: Chrystus jest nosicielem owej miłej woni.

⁸⁴ 2 Kor 2, 14-17.

⁸⁵ Np. Lb 28, 2 LXX.

⁸⁶ Zob. W. Cyran, *Służba jednania. Kapłańsko-liturgiczny charakter apostołowskiej posługi św. Pawła według 2 Kor 1-7*, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1999, ss. 72-80.

⁸⁷ Pojęcie to wywodzi się z architektury, gdzie oznacza rząd kolumn połączonych ze sobą arkadami lub belkowaniem. Zostało jednak przejęte i w obszarze badań literackich nad Biblią.

⁸⁸ 1 Kor 4, 11-13; 2 Kor 4, 8-9; 6, 4-10; 11, 23-29; 12, 10.

⁸⁹ Np. Rz 8, 38-39.

Należy najpierw zauważyć, że perystazy można dostrzec już w literaturze sumeryjskiej. Pojawiają się również w hebrajskiej tradycji biblijnej⁹⁰. Opisują w niej cierpienia, które spotkać mogą Izrael w razie odstępstwa od Boga. W okresie drugiej świątyni (VI w. przed Chr. – I w. po Chr.) w judaizmie spotykamy przede wszystkim perystazy będące opisami nieszczęść, które spotkać mają bezbożnych⁹¹. W Nowym Testamencie ich kontynuację można obserwować w Apokalipsie.

Bliższa Pawłowej forma perystaz pojawia się w literaturze greckiej okresu hellenistycznego. Nie wiadomo jednak, czy istniały określone zasady ich kompozycji i zastosowania. Nie zachowały się również żadne teoretyczne analizy ani ćwiczenia retoryczne na temat tych form literackich. Tak więc pożądana w takich przypadkach sofistyczna dokładność (*σοφιστική μικροφροσύνη*) jest tu trudna do zastosowania ze względu na brak danych. Z dostępnych nam tekstów można wyciągnąć kilka ogólnych wniosków. Perystazy należą do podstawowych form retorycznych należących nie tyle do profesjonalnego sposobu przemawiania, lecz do systemu retoryki popularnej. A od takiej nie stronili przede wszystkim mędracy. Również najbliższe Pawłowi paralele zaczerpnięte ze świata greckiego wskazują, że posługiwali się nimi głównie filozofowie. Jedna z diatrib Plutarcha z Cheronei (zm. 127) została poświęcona tematowi języka filozoficznego stoików. Podkreśla ona niezależność ducha filozofa od okoliczności życiowych⁹². Z kolei jedna z diatrib Epikteta z Hierapolis (zm. 135)⁹³ określa, że ten jest niezwykłym mężem, kim nie miotają fale pożądliwości, a w przeciwnościach jest stały jak atleta. W obszarze piśmiennictwa łacińskiego te formy literackie występują przede wszystkim u Cycerona (zm. 43 przed Chr.)⁹⁴ oraz Seneki Młodsze (zm. 65 r.)⁹⁵, którzy również parali się filozofią. Wskazują oni rolę okoliczności w życiu, które dzięki nim nabiera kwalifikacji moralnych. Filozof nie ulega jednak ich wpływom, zachowując obojętność wobec jakichkolwiek rzeczy, czy to przyjemnych, czy nieprzyjemnych.

⁹⁰ Por. np. Oz 1, 7; 2 Krn 6, 28-29.

⁹¹ *1 Księga Henocha* 103, 9-13; *Księga Jubileuszów* 23, 12-13.

⁹² Plutarchus, *Moralia* 1057e. Przykładem stałości wśród trudów jest chodzący nago Ceneus, którego skóra – według Pindara – była tak twarda, że nie zważał ani na ciepło, ani na zimno. W *Moralia* 327a w usta Aleksandra Wielkiego Plutarch wkłada opis przeciwności, z których wyszedł zwycięsko, w *Moralia* 498f – 499a wylicza niedogodności zsyłane przez Fortunę.

⁹³ Epictetus, *Dissertationes* 1, 18, 21-22. Z kolei w *Dissertationes* 2, 1, 35 wspomina o konieczności porzucenia lęku przed niesprzyjającymi okolicznościami, skoro nie zależą one od woli człowieka. W *Dissertationes* 2, 19, 24 zamieszcza perystazy w celu podkreślenia, że słowa trzeba poprzeć czynem. W *Dissertationes* 3, 22, 45 zaś pisze o różnych okolicznościach losu i cynicznej postawie wobec nich, którą cechowała beznamiętność.

⁹⁴ Cicero, *Pro Murena* 61.

⁹⁵ Seneca Minor, *Epistulae* 82, 13-14.

Czy w tym kontekście perystazy mogłyby być autoprezentacją Pawła jako głosiciela kultu nowego bóstwa mimo przeciwności ze strony ludzi? Takie ukazanie trudności w wykonywaniu misji zleconej przez Boga miałyby swoje paralele w tradycji pogańskiej. Te jednak wydają się zbyt dowolne. W przypadku Pawła z Tarsu należałoby zwrócić uwagę raczej na topos losu (τύχη) w antycznej tradycji. W powszechnym przekonaniu nadmierne powodzenie było zapowiedzią klęski, gdyż mogło człowieka wbić w pychę (ὕβρις) i uczynić niemiłym bóstwom. Reprezentatywnym przykładem jest antyczna interpretacja losu Aleksandra Wielkiego. Według Kwintusa Kurcjusza Rufusa i Marka Justyna wadą tego monarchy była zbytnia duma i nieumiarkowane dążenie do sławy. Pierwszy z tych autorów dzieli życie króla na dwa okresy. W pierwszym los sprzyjał mu we wszystkim, a on sam potrafił jego wyroki przyjąć. Po śmierci Dariusza zmienił się na gorsze, nie umiejąc przyjąć powodzenia⁹⁶. Negatywne cechy osobowości Aleksandra dostrzegają autorzy wykazujący tendencje moralizatorskie, jak Plutarch, Diodor czy Arrian.

Diagnoza ta w odniesieniu do Aleksandra nie jest właściwa jedynie historykom i biografom. Autor podszywający się pod Arystotelesa podkreślał w liście do króla, że zaufanie bezpieczeństwu niszczy ducha ludzkiego. Podczas trudności zaś ludzie zachowują czujność i powściągliwość⁹⁷. Należy więc uznać, że nauczyciel wielkiego króla dostrzegał w nim wspomniane negatywne cechy i starał się je korygować, opierając się nie tyle na prezentacji ideału królewskiego, co ogólnej zasady właściwej wszystkim ludziom.

Wyjątkowość heroizmu Pawła z Tarsu

Nowość bohaterstwa apostoła w porównaniu z powyższymi elementami jest szczególna. Po pierwsze jego heroizm należy do obszaru przeżycia religijnego. Nie można jednak ściśle go rozdzielić od filozofii, gdyż byłoby to obce antykowi. Ówczesnie bowiem religie traktowano na równi z doktrynami filozoficznymi⁹⁸. Na tym tle trzeba

⁹⁶ Q. Curtius Rufus, *Historiae Alexandri Magni* 3, 6, 18: „już od początku wydawało się, że królowi we wszystkim pomagają bogowie, ponieważ zawsze we wszystkich okolicznościach sprzyjał mu Los, nawet lekkomyślne posunięcia obracały się na jego chwałę”. *Historiae...*, op.cit. 3, 12, 20 o powodzeniu Aleksandra: „nie wytrzymał już jego nadmiaru”. Cytaty za: A. Gawłowska, *Recepcja antycznych biografii Aleksandra Wielkiego w średniowiecznej literaturze zachodnioeuropejskiej*, „Folia Litteraria” 1991, nr 31, ss. 190-198.

⁹⁷ Aristoteles [Pseudo-], *Epistola ad Alexandrum* 2.

⁹⁸ Świadczy o tym cała literatura starożytna, w której częste są dyskusje między chrześcijanami a filozofami. Również w obrębie judaizmu istniały nurty próbujące przedstawić nauki Mojżesza jako najwyższej próby filozofię.

jednak uznać, że niektóre aspekty perystaz nie są zbieżne z podejściem, które wynika z zachowanych tekstów innych autorów. W Pierwszym Liście do Koryntian Paweł zaświadcza, że nie dystansuje się od osobistego przeżywania negatywnych okoliczności, lecz przyjmuje je jako nieodłączny element swojej posługi⁹⁹. Jak zauważył Rudolf Bultmann, przeciwstawne sobie elementy życia (los – moc / radości – cierpienia) z samej natury muszą iść nieodmiennie razem. W ich stałości należałoby zatem widzieć zgodę na ustalony porządek rzeczy. Mędrce jest więc ten, kto potrafi nad tym się nie zatrzymywać. Co więcej, w żaden sposób okoliczności te nie powodują zmęczenia bohatera. Są raczej elementem mobilizującym. Pozwalają ukazać radykalną nowość ewangelii. Apostoł stwierdza więc, że odpowiada błogosławieństwem na zło, dobrem słowem na potwarz, oraz że pokornie znosi przeciwności. Kreśli w ten sposób idealny obraz spokojnego ewangelizatora, realizującego nakaz o odpłacie dobrem za zło bez dochodzenia własnych racji¹⁰⁰.

W późniejszym i powstałym w kontekście polemicznym Drugim Liście do Koryntian sytuacja ulega zmianie. Niektóre środowiska odmawiały Pawłowi apostoelskich prerogatyw ze względu na to, że nie należał do grona Dwunastu ani nie znał Jezusa za czasu Jego ziemskiego życia. Wobec tych przeszkód konstruuje on własną apologię, prezentując siebie jako chrześcijańskiego bohatera. Ważne są tu dwa argumenty. Po pierwsze Paweł legitymuje się nadzwyczajnymi doświadczeniami duchowymi oraz swoim żydowskim pochodzeniem, które uprawnia go do bycia dziedzicem obietnic Bożych. Po drugie zaś wymienia przeciwności znoszone dla ewangelii. Tak więc przyznaje, że lękał się o własny los, lecz Bóg wyzwolił go na wzór wskrzeszenia umarłego¹⁰¹. Wyznaje z dumą, że takie przeciwności są kontekstem, w którym misjonarze mogą się okazać sługami Boga. Warunkiem tego jest niepoddawanie się dyktaturze okoliczności i opinii ludzkiej¹⁰². Ukoronowaniem argumentacji Pawła jest przywołanie trudów misji w dyskusji nad jej legalnością. Powołując się najpierw na niedogodności, apostoł uznaje, że ich ogrom jest znakiem wybrania przez Boga¹⁰³. W interpretacji tych tekstów trzeba uwzględnić znaczną przewagę relacji o przeszkodach oraz to, że o pozytywnych, w tym nadzwyczajnych znakach Bożego działania Paweł wspomina na drugim miejscu¹⁰⁴.

⁹⁹ 1 Kor 4, 11-13.

¹⁰⁰ Te perystazy interpretować należy jako element paradygmatu misjonarza chrześcijańskiego. Wiemy bowiem, że Paweł bronił swojej godności, złorzeczając nawet arcykapłanowi żydowskiemu (Dz 23, 3) oraz grożąc strażnikom rzymskim konsekwencjami za przekroczenie uprawnień wobec obywatela rzymskiego (Dz 16, 37; 22, 25). Interwencje te były zgodne z ówczesnym prawem, które Paweł umiejętnie wykorzystywał.

¹⁰¹ 2 Kor 1, 8-10.

¹⁰² 2 Kor 6, 4-10.

¹⁰³ 2 Kor 11, 23-29.

¹⁰⁴ Od 2 Kor 12, 1.

W tym świetle Paweł Apostoł jawi się jako misjonarz pokorny. Powodzenie jego misji wpisało się w konflikt między różnymi frakcjami w ówczesnym Kościele¹⁰⁵. Ataki na jego osobę i inne przeciwności stały się zabezpieczeniem dla niego samego. Jeśli więc ująć wspomniane wyżej perystazy w świetle tradycji greckiej, w tym zwłaszcza perypatetyckiej, trzeba uwzględnić i to, że Paweł przyjął przeciwności i słabości nie dlatego, by jak filozof wykazać się obojętnością, lecz jako element chroniący jego samego przed poczuciem wielkiego powodzenia. Trudne elementy posługi chronią go przed pychą¹⁰⁶, choć trzeba również pamiętać, że znoszenie trudów jest jednym z elementów nieodłącznie towarzyszących głoszeniu i przyjęciu ewangelii¹⁰⁷.

Czy takie konotacje były wyczuwane przez adresatów Pawłowych listów? Wydaje się, że na to pytanie trzeba odpowiedzieć twierdząco. Chrześcijańska gmina w Koryncie składała się przede wszystkim z nawróconych pogan. Nie mogła być im obca popularna mentalność grecka jak i fundamentalne założenia filozoficzne. Ponadto ich mentalność była ukierunkowana raczej na prosperowanie, niż ponoszenie ofiar. Nie zmieniło się to nawet wskutek przyjęcia chrześcijaństwa. Paweł zakreślił zatem wzór mający konotacje starotestamentalne (ofiarnicze), jak i zawierający aluzje do tradycji greckiej. Sam stanął pośród nich jako wzór apostoła i wskazał na siebie, podkreślając odmienną od oczekiwanej przez Koryntian opiekę Bożą nad sobą, opiekę, która dzięki trudnościom chroni przed złem.

Zakończenie

W analizie modelu bohatera biblijnego zadziwiać może pewna „przypadkowość” wyboru Bożego. Jasne jest, że wszystko na takim wyborze się osadza. Nie można jednak podać przyczyn, dlaczego taki a nie inny człowiek stać się mógł bohaterem poza tą jedną zasadą: Bóg wybrał, a człowiek odpowiedział pozytywnie. Nie ma więc potrzeby uwzględniać jako szczególnej grupy nawet wojowników, gdyż ich funkcja płynęła z tego wyboru.

Obserwując biblijny schemat heroiczny, zauważyć należy dysproporcję między zapisami Tory a ich realizacją przez konkretnych bohaterów. Widząc przepaść między zakreślonym ideałem a jego recepcją także w życiu jednostek wybitnych oraz dyskusyjność decyzji niektórych bohaterów biblijnych, Beda Czcigodny wyróżnił dwa wątki biblijne. Mówił o przykazaniach (*praecepta*) oraz przykładach (*exempla*)¹⁰⁸.

¹⁰⁵ 1 Kor 1, 11-12.

¹⁰⁶ 2 Kor 12, 10.

¹⁰⁷ Np. 1 Tes 1, 6; 3, 2-3.

¹⁰⁸ Beda Venerabilis, *In Cantica canticorum allegorica expositio, liber VII; C.*

Ta ogólna propozycja jest ówczesnie oryginalnym wyjaśnieniem, dlaczego Biblia zawiera opowiadania o bohaterach mniej lub bardziej niedoskonałych, czasem początkowo niezdatnych do większych poświęceń. Tak więc owe przykłady nie są wskazówkami co do zasad postępowania, lecz świadectwem recepcji przykazań, recepcji obarczonej możliwością błędu, a nawet deformacji wezwania. Oto prawdziwie ludzkie oblicze idei heroicznych zawartych w Starym Testamencie.

Wprowadzenie w księgi święte bohaterów nieizraelskich powinno budzić niepokój o stan duchowości adresatów prorockich wyroczeni. Nadanie znaczenia postaciom spoza rodzimego kręgu wymagało odwagi autorów sięgających dalej niż utarte schematy narodowo-religijne. Dzięki niej zabierają głos bohaterowie, których Bóg uznał za świętych mimo ich nieizraelskiego pochodzenia. Ich zadaniem jest nie tyle obudzić wspomnienia o sobie, co poruszyć ducha adresatów. Doskonałość moralna i teologiczna wielkich bohaterów schodzi więc na dalszy plan, staje się tłem wołania do grzeszącego narodu o nawrócenie.

Apostoł Paweł zakreśla zaś wzór bohatera szczególnie doświadczonego przez Boga i los. Dzięki temu jednak zachowuje on wewnętrzną równowagę, a chlubiąc się słabościami uznaje w nich działanie Boga. W ten sposób harmonijnie ujmuje swoją niełatwą historię. Uwydatnia ideał misyjny, w którym zmartwychwstanie Jezusa staje się źródłem parenezy skierowanej do czytelników: niech życie wasze będzie podobne do Jego, tak w prosperowaniu, jak i w znoszeniu przeciwności. Reinterpretacja trudnych wydarzeń przez apostoła wskazuje, że dostrzega w nich opatrnościową dłoń Boga, który w ten sposób chroni go przed wyniosłością.

Wspólnym mianownikiem wszystkich wzorców jest przeżycie religijne, choć w różnym stopniu przyswojone i rozmaicie wpływające na aktualne decyzje. W różnym też języku i duchu wyrażone. Inaczej przemawiają testy hebrajskie, inaczej grecki Stary Testament, inaczej Nowy. Wskazane wyżej wzorce bohaterstwa są jednak przykładem humanistycznego podejścia do człowieka. Ukazuje się więc wielkie postaci od ich ludzkiej strony, obarczonej zwyczajnością i słabością. Dzięki temu stają się bliższe czytelnikowi. Nie wymaga się również bezwzględnego naśladownictwa takiego heroizmu, co niweluje lęk wobec wymagań stawianych w Biblii jako świętej księdze. W ten sposób owi bohaterowie mogli zachęcać do wyboru podobnej drogi, dowodząc, że mimo powołania Bożego w pełni pozostali ludźmi.

Literatura

- Alexiou P., Dronke M., *The Lament of Jephthah's Daughter: Themes, Traditions, Originality*, „Studi Medievali” 1971, nr 12, ss. 819-863.
- Aristoteles [Pseudo-], *Epistola ad Alexandrum*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2002.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. K. Elliger, W. Rudolph, H.P. Rüger, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1990.
- Beda Venerabilis, *In Cantica canticorum allegorica expositio*, Patrologia Latina, red. P. Migne, t. XCI, Lutetiae Parisorum, 1862, kol. 1066-1236.
- Cicero, *Pro Murena*, [w:] *M. Tullii Ciceronis Orationes*, cz. 1, red. A.C. Clark, Oxford Classical Texts, Oxford, Clarendon Press, 1905.
- Cyran W., *Służba jednania. Kapłańsko-liturgiczny charakter apostołskiej posługi św. Pawła według 2 Kor 1-7*, Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.
- Day J., *The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel*, „Vetus Testamentum” 1980, nr 30, fasc. 2, ss. 174-184.
- Delling G., Ὀσμή, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. V, red. G. Kittel, Stuttgart, Kohlhammer, 1945, ss. 492-495.
- Dion Chrysostomos, *Peri basileias*, Dion z Prusy (Złotousty), *Pierwsza mowa o królestwie*, przekład, opracowanie i komentarz K. Tuszyńska, „Rhetores Graeci, Zeszyty źródłowe do historii retoryki greckiej”, z. I, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 2014.
- Doran R., *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Minneapolis, Fortress, 2012.
- Epiktetus, *Dissertationes*, [w:] *Discourses of Epictetus*, tłum. G. Long, D. Appleton and Company, New York, 1904.
- Euripides, *Iphigenia Aulidensis*, red. H.C. Günther, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana, Stutgardiae et Lipsiae, Teubneri, 1988.
- Euripides, *Iphigenia in Tauris*, red. D. Sansone, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana, Stutgardiae et Lipsiae, Teubneri, 1981.
- Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae*, [w:] BibleWorks 9.0.
- Gawłowska A., *Recepcja antycznych biografii Aleksandra Wielkiego w średnio-wiecznej literaturze zachodnioeuropejskiej*, „Folia Litteraria” 1991, nr 31, ss. 187-219.
- Greenberg M., *Ezechiel 1-20*, Herders Theologisches Kommentar zum Alten Testament, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2001.
- Heidland H.W., λογισμός, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. IV, red. G. Kittel, Stuttgart, Kohlhammer, 1942, ss. 287-295.
- Laskowski Ł., *Mądrościowy kontekst opowiadania o Tamar (Rdz 38)*, [w:] *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia*,

- red. A. Kubiś, K. Napora, *Analecta Biblica Lublinensia XIV*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2016, ss. 53-68.
- Laskowski Ł., *Historia córki Jeftego w ujęciu Pseudo-Filona*, [w:] *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Augustynowi Eckmannowi*, red. A. Łuka, A. Strycharczuk, „Prace Wydziału Historyczno-Filologicznego” 175, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, ss. 195-219.
- Laskowski Ł., *Opinia Koheleta o kobietach jako echo perypetii małżeńskich Salomona*, „*Veritati et Caritati*” 2017, nr 8, ss. 13-32.
- Lauer S., *Eusebes Logismos in IV Maccabees*, „*The Journal of Jewish Studies*” 1955, nr 6, ss. 170-171.
- Libanius, *Progymnasmata*, [w:] *Progymnasmata. Greckie ćwiczenia retoryczne*, opracowanie, przekład, komentarz H. Podbielski, „*Źródła i monografie*” 402, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013.
- Novum Testamentum Graece*, red. K. Nestle, B. Aland i in., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2012.
- Philo Alexandrinus, *De vita contemplativa i Legatio ad Caium*, [w:] *Philonis Alexandrini, Opera quae supersunt*, red. L. Cohn, P. Wendland, vol. VI, Berlini, Typis et impensis G. Reimerii, 1915.
- Pilarczyk K., *Kult Dionizosa zagrożeniem dla judaizmu w Palestynie pod rządami Seleukidów*, „*Studia Judaica*” 2001, nr 1-2, ss. 45-53.
- Plutarque, *Oeuvres morales*, Introduction générale par R. Flacelière et J. Irigoin, texte établi par A. Philippon [i inni], t. 1-15, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1987-2002.
- Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych*, przekład i opracowanie Ł. Laskowski, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2015, ss. 31-35.
- Schwartz D., *2 Maccabees*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2008.
- Seneca Minor, *Epistula*, [w:] *Listy moralne do Lucyliusza (Epistulae morales ad Lucilium)*, przekład W. Kornatowski, wstępem i przypisami opatrzył K. Leśniak, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1961.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, red. A. Ralphs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979.
- Sławik J., *Skąd wywodzi się tradycja o Hiobie? Antoni Tronina versus Łukasz Niesiołowski-Spanò*, „*Studia Biblica et Orientalia*” 2013, nr 5, ss. 91-95.
- Sophoclis Tragoediae*, red. R.D. Dave, t. I-II, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana, Leipzig, Teubner, 1984.
- Sparks H.F.D., *The Apocryphal Old Testament*, Oxford, Claredon, 1984.

- Świderkówna A., *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1999.
- Taylor J.E., *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria. Philo's "Therapeutae" Reconsidered*, Oxford, New York, Oxford University Press, UK, 2003.
- Tronina A., *Eposy ugaryckie o Kerecie i Aqhacie*, „Scripturae Lumen” 2009, nr 1, ss. 571-594.
- Tronina A., *Księga Hioba*, Nowy Komentarz Biblijny XV, Częstochowa, Św. Paweł, 2013.
- Vogt K., *Becoming Male: a Gnostic, Early Christians, and Islamic Metaphor*, [w:] K.E. Børresen, K. Vogt, *Women's Studies of the Christian and Islamic Tradition*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1993, ss. 228-229.
- Weber R., *Eusebeia und Logismos. Zum Philosophischen Hintergrund von 4 Makka-bäer*, „Journal for the Study of Judaism” 1991, nr 22, ss. 212-234.

References

- Alexiou P., Dronke M., *The Lament of Jephthah's Daughter: Themes, Traditions, Originality*, „Studi Medievali” [Medieval Studies] 1971, vol. 12, pp. 819-863.
- Aristoteles [Pseudo-], *Epistola ad Alexandrum* [The Letter to Alexander], [in:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie* [All Works], vol. 6, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Beda Venerabilis, *In Cantica canticorum allegorica exposition* [The Allegorical Exposition of the Song of Songs], [in:] *Patrologia Latina* [The Latin Patrology], ed. P. Migne, vol. XCI, Lutetiae Parisorum, 1862, col. 1066-1236.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia* [The Hebrew Bible of Stuttgart], K. Elliger, W. Rudolph, H.P. Rüger (Eds.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- Cicero, *Pro Murena* [For Murena], [in:] A.C. Clark (Ed.), *M. Tullii Ciceronis Orationes* [Speeches of M. Tullius Cicero], vol. 1, Oxford Classical Texts, Oxford, Clarendon Press, 1905.
- Cyran W., *Shużba jednania. Kapłańsko-liturgiczny charakter apostołskiej posługi św. Pawła wedlug 2 Kor 1-7* [The Ministry of Reconciliation. The Priestly and Liturgical Character of Apostolic Services of Saint Paul according to 2Co 1-7], Lublin, Redakcja Wydawnictw KUL 1999.
- Day J., *The Daniel of Ugarit and Ezekiel and the Hero of the Book of Daniel*, „Vetus Testamentum” [The Old Testament] 1980, vol. 30, nr. 2, pp. 174-184.
- Delling G., Ὀσμη [osme], [in:] G. Kittel (Ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [Theological Dictionary to the New Testament], vol. V, Stuttgart, Kolhammer, 1945, pp. 492-495.

- Dion Chrysostomos, *Peri basileias* [About Kingdom], Dion z Prusy (Złotousty), *Pierwsza mowa o królestwie* [First Speech about Kingdom], trans. and commentary K. Tuszyńska, "Rhetores Graeci, Zeszyty źródłowe do historii retoryki greckiej", no. I, Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM, 2014.
- Doran R., *2 Maccabees. A Critical Commentary*, Minneapolis, Fortress, 2012.
- Epictetus, *Discourses of Epictetus*, trans. G. Long, New York, D. Appleton and Company, 1904.
- Euripides, *Iphigenia Aulidensis* [Iphigenia in Aulis], H.C. Günther (Ed.), *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana*, Stutgardiae et Lipsiae, Teubneri, 1988.
- Euripides, *Iphigenia in Tauris* [Iphigenia in Tauris], Ed. D. Sansone, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana*, Stutgardiae et Lipsiae, Teubneri, 1981.
- Flavius Iosephus, *Antiquitates Iudaicae* [Antiquities of the Jews], [in:] BibleWorks 9.0.
- Gawłowska A., *Recepcja antycznych biografii Aleksandra Wielkiego w średniowiecznej literaturze zachodnioeuropejskiej* [Reception of Antique Biographies of Alexander the Great in the West European Literature], "Folia Litteraria" [Studies in Litterature] 1991, vol. 31, pp. 187-219.
- Greenberg M., *Ezechiel 1-20*, Herders Theologisches Kommentar zum Alten Testament, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2001.
- Heidland H.W., λογισμός [*logismos*], [in:] G. Kittel (Ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* [Theological Dictionary to the New Testament], vol. IV, Stuttgart, Kohlhammer, 1942, pp. 287-295.
- Laskowski Ł., *Mądrościowy kontekst opowiadania o Tamar (Rdz 38)* [*The Story of Tamar (Gen 38) and Its Sapiential Context*], [in:] A. Kubiś, K. Napora (Eds.), *Niewiastę dzielną kto znajdzie? (Prz 31,10). Rola kobiet w biblijnej historii zbawienia* ["Who can find a virtuous woman?" (Prov 31:10). The Role of Women in the Biblical Salvation History], *Analecta Biblica Lublinensia XIV*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2016, pp. 53-68.
- Laskowski Ł., *Historia córki Jeftego w ujęciu Pseudo-Filona* [The Story of Jephthah's Daughter according to Pseudo-Philo], [in:] A. Łuka, A. Strycharczuk (Eds.), *Prekursorzy i twórcy chrześcijańskiej kultury Europy. Księga jubileuszowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Augustynowi Eckmannowi* [Precursors and Founders of the Christian Culture of Europe. A Book Offered to Rev. Prof. Augustyn Eckmann], *Prace Wydziału Historyczno-Filologicznego 175*, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013, pp. 195-219.
- Laskowski Ł., *Opinia Koheleta o kobietach jako echo perypetii małżeńskich Salomona* [The Opinion of Ecclesiastes about Women as a Reminiscence of

- Married Life of Solomon], "Veritati et Caritati" [To Truth and Loving] 2017, vol. 8, pp. 13-32.
- Lauer S., *Eusebes Logismos in IV Maccabees*, "The Journal of Jewish Studies" 1955, vol. 6, pp. 170-171.
- Libanius, *Progymnasmata*, [in:] *Progymnasmata. Greckie ćwiczenia retoryczne* [The Greek Rhetorical Exercises], trans. and commentary H. Podbielski, Źródła i monografie 402, Lublin, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2013.
- Novum Testamentum Graece* [The Greek New Testament], K. Nestle, B. Aland et al. (Eds.), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Philo Alexandrinus, *De vita contemplative, Legatio ad Caium* [The Contemplative Life, The Embassy to Caius], [in:] L. Cohn et P. Wendland (Eds.), *Philonis Alexandrini, Opera quae supersunt* [The Works of Philo of Alexandria], vol. VI, Berolini, Typis et impensis G. Reimerii, 1915.
- Pilarczyk K., *Kult Dionizosa zagrożeniem dla judaizmu w Palestynie pod rządami Seleukidów* [The cult of Dionysus as a Threat to Judaism in Palestine under the Rule of the Seleucids], "Studia Judaica" [Jewish Studies] 2001, vol. 1-2, pp. 45-53.
- Plutarque, *Oeuvres morales* [The Moral Works], Introduction générale par R. Flacelière et J. Irigoin, texte établi par A. Philippon [et alii], vol. 1-15, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1987-2002.
- Pseudo-Filon, *Księga starożytności biblijnych* [Pseudo-Philo, The Biblical Antiquities], trans. and commentary Ł. Laskowski, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2015.
- Schwartz D., *2 Maccabees*, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2008.
- Seneca Minor, *Epistula*, [in:] *Listy moralne do Lucyliusza (Epistulae morales ad Lucilium)* [Seneca the Junger, The Moral Letters to Lucillius], trans. by W. Koronowski, introduction and footnotes by K. Leśniak, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1961.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes* [Septuaginta. The Greek Old Testament], Ed. Ralphs A., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Slawik J., *Skąd wywodzi się tradycja o Hiobie? Antoni Tronina versus Łukasz Niesiołowski-Spanò* [Where Does a Tradition of Job Come From? Antoni Tronina versus Łukasz Niesiołowski-Spanò], "Studia Biblica et Orientalia" [Biblical and Oriental Studies] 2013, vol. 5, pp. 91-95.
- Sophoclis Tragoediae* [The Tragedies of Sophocles], R.D. Dave (Ed.), vol. I-II, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Latinorum Teubneriana, Leipzig, Teubner, 1984.

- Sparks H.F.D., *The Apocryphal Old Testament*, Oxford, Claredon Press, 1984.
- Świderkówna A., *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego* [Gods Descended Olympus. God and Myth in the Greek Literature of the Hellenic World], Warszawa, Wiedza Powszechna, 1999.
- Taylor J.E., *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria. Philo's "Therapeutae" Reconsidered*, Oxford, New York, Oxford University Press UK, 2003.
- Tronina A., *Eposy ugaryckie o Kerecie i Aghacie* [Ugaritic Epics about Keret and Aqhat], "Scripturae Lumen" [Light of the Scripture] 2009, vol. 1, pp. 571-594.
- Tronina A., *Księga Hioba* [The Book of Job], Nowy Komentarz Biblijny XV, Częstochowa, Św. Paweł, 2013.
- Vogt K., *Becoming Male: a Gnostic, Early Christians, and Islamic Metaphor*, [in:] K.E. Børresen, K. Vogt, *Women's Studies of the Christian and Islamic Tradition*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1993, pp. 228-229.
- Weber R., *Eusebeia und Logismos. Zum Philosophischen Hintergrund von 4 Makkabäer* [Eusebeia and Logismos. The Philosophical Background of 4 Maccabees], "Journal for the Study of Judaism" 1991, vol. 22, fasc. 2, pp. 212-234.