

### **Załącznik nr 3.**

Ks. dr Grzegorz M. Baran  
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie  
Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie  
Ul. Piłsudskiego 6  
33-100 Tarnów

Tarnów, dn. 04.03.2020 r.

#### **Autoreferat**

1. Imię i nazwisko.
2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe – z podaniem podmiotu nadającego stopień, roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej.
3. Informacja o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych.
4. Omówienie osiągnięcia, o którym mowa w art. 219 ust. 1 pkt 2 Ustawy.
  - 4.1. Tytuł osiągnięcia naukowego.
  - 4.2. Dane bibliograficzne publikacji wskazanych jako osiągnięcie naukowe.
  - 4.3. Omówienie osiągnięcia naukowego.
  - 4.4. Cel naukowy, wyniki badań i ewentualne wykorzystanie.
5. Informacja o wykazaniu się istotną aktywnością naukową realizowaną w więcej niż jednej uczelni, instytucji naukowej, w szczególności zagranicznej.
  - 5.1. Publikacje i cytowania.
  - 5.2. Sesje, konferencje i sympozja naukowe.
  - 5.3. Pozostałe osiągnięcia naukowe.
6. Informacja o osiągnięciach dydaktycznych, organizacyjnych oraz popularyzujących naukę.
  - 5.1. Osiągnięcia dydaktyczne i organizacyjne.
  - 5.2. Dorobek popularyzatorski.

#### **1. Imię i nazwisko.**

Grzegorz Mariusz Baran

#### **2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe – z podaniem podmiotu nadającego stopień, roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej.**

Po ukończeniu szkoły podstawowej w latach 1987-1991 kształciłem się w Liceum Ogólnokształcącym im. Władysława Jagiełły w Dębicy, w klasie o profilu matematyczno-fizycznym. Maturę zdałem w roku 1991. Tego samego roku wstąpiłem do Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, gdzie w latach 1991-1997 odbyłem studia filozoficzno-teologiczne. Studia ukończyłem w roku 1997, uzyskując stopień magistra teologii z zakresu biblistyki na podstawie obrony pracy zatytułowanej „Ψυχή i πνεῦμα w antropologii św. Pawła” (dyplom z dnia 15 czerwca 1997 roku). Praca magisterska powstała

pod kierunkiem ks. dra hab. Antoniego Paciorka w Instytucie Teologicznym w Tarnowie agregowanym do Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

W roku 2003 zostałem skierowany na studia specjalistyczne na Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie. Wówczas rozpocząłem studia z teologii biblijnej w Instytucie Nauk Biblijnych na Wydziale Teologii tegoż uniwersytetu. W roku 2006 uzyskałem stopień licencjata teologii biblijnej (dyplom z dnia 28 czerwca 2006 roku). Studia z teologii biblijnej ukończyłem w roku 2008, uzyskując stopień naukowy doktora nauk teologicznych w zakresie biblistyki na podstawie obrony rozprawy doktorskiej zatytułowanej „Baptyzmalny charakter powtórnego narodzenia w tradycji Janowej” (dyplom z dnia 15 maja 2008 roku). Promotorem pracy był ks. prof. dr hab. Antoni Paciorek.

W roku 2004 rozpocząłem także studia magisterskie z filologii klasycznej w Instytucie Filologii Klasycznej na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. Studia te ukończyłem w 2009 roku, uzyskując stopień magistra z filologii klasycznej na podstawie obrony pracy zatytułowanej „Motyw uzdrowienia w dziełach Świętego Augustyna: *In Iohannis Evangelium Tractatus* oraz *In Iohannis Epistolam ad Parthos Tractatus*” (dyplom z wyróżnieniem z dnia 10 czerwca 2009 roku). Praca magisterska powstała pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Augustyna Eckmanna na seminarium Literatury Łacińskiej. W roku 2010 uzyskałem natomiast stopień doktora nauk humanistycznych w dyscyplinie naukowej literaturoznawstwo na podstawie obrony rozprawy doktorskiej pod tytułem „Motyw synostwa Bożego w *In Iohannis Evangelium Tractatus* oraz *In Iohannis Epistolam ad Parthos Tractatus* Świętego Augustyna” (dyplom z dnia 12 listopada 2010 roku). Promotorem rozprawy był ks. prof. dr hab. Augustyn Eckmann.

### **3. Informacje o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych.**

1 października 2009 roku rozpocząłem pracę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w Instytucie Kulturoznawstwa Wydziału Filozofii. Przez pierwsze dwa lata byłem zatrudniony na stanowisku asystenta w Katedrze Wiedzy o Kulturze Antycznej, a następnie na stanowisku adiunkta (w Katedrze Historii Kultury Intelktualnej w latach 2011-2016; w Katedrze Retoryki w latach 2016-2018).

W roku 2018 zostałem zatrudniony w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie w celu prowadzenia zajęć zleconych na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie (zajęcia dla alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie oraz dla świeckich studentów teologii, studiujących na wspomnianym wydziale). Od 1 października 2019 roku zostałem zatrudniony na stanowisku adiunkta w Katedrze Pisma Świętego na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie.

### **4. Omówienie osiągnięcia, o którym mowa w art. 219 ust. 1 pkt 2 Ustawy.**

Jako osiągnięcie naukowe, wynikające z art. 219 ust. 1. pkt 2c Ustawy z dnia 20 lipca 2018 roku o Prawie o szkolnictwie wyższym i nauce (Dziennik Ustaw nr 65. poz. 1668), prezentuję cykl powiązanych tematycznie piętnastu publikacji naukowych. Prezentowane przeze mnie publikacje obejmują zagadnienia dotyczące obrazu Boga oraz religijnych postaw

i zachowań narodu żydowskiego, przedstawionych na kartach Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej oraz apokryficznej *Czwartej Księgi Machabejskiej*. Prezentowany cykl publikacji wykazuje wyraźnie, że sposób przedstawienia Boga przez autorów wspomnianych ksiąg bardzo mocno osadzony jest w tradycji teologicznej Starego Testamentu. Postawy i zachowania poszczególnych członków społeczności żydowskiej związane były z ich reakcjami wobec wpływów kultury hellenistycznej, z którą musieli się konfrontować w codziennym życiu, a także wobec różnych form agresywnych przedsięwzięć ze strony imperium syryjskiego, których celem było m. in.: narzucanie obyczajowości pogańskiej niezgodnej z nakazami Prawa, profanacja/zniszczenie świątyni jerozolimskiej, całkowite pozbawienie wolności narodu żydowskiego. Podobnie jak obraz Boga, tak również opisane postawy i zachowania poszczególnych członków społeczności żydowskiej, które finalnie pozostawały w relacji do Prawa, a co za tym idzie, do samego Boga, zawierają – jak wynika z prezentowanych publikacji – mocny rys wątków teologicznych, obecnych we wcześniejszych księgach Starego Testamentu. W obrazie Boga, jak i w przedstawionych relacjach pomiędzy Bogiem a narodem żydowskim można dostrzec wątki charakterystyczne dla historii deuteronomistycznej.

#### **4.1. Tytuł osiągnięcia naukowego.**

Cykl powiązanych tematycznie publikacji naukowych zatytułowany został przeze mnie w następujący sposób: **„Bóg i Jego naród w świetle Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej oraz Czwartej Księgi Machabejskiej”**.

#### **4.2. Dane bibliograficzne publikacji naukowych wskazanych jako osiągnięcie naukowe.**

*Corpus* prezentowanego przeze mnie osiągnięcia naukowego zawiera cykl piętnastu powiązanych tematycznie publikacji naukowych, które wymieniam w porządku, w jakim zostaną omówione w kolejnym podpunkcie:

1. *Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej*, „The Biblical Annals” 4/2 (2014), s. 355-380.
2. *Bóg jako κύριος w przekazie Drugiej Księgi Machabejskiej*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 14[49] (2016), s. 47-69.
3. *Obraz Boga w przekazie Czwartej Księgi Machabejskiej*, „The Biblical Annals” 6/3 (2016), s. 419-457.
4. „*Boże Moce*” w obronie narodu żydowskiego w świetle Ksiąg Machabejskich, „Studia Ełckie” 15/1 (2013), s. 51-76.
5. *Karanie narodu żydowskiego przez Boga jako wymiar Bożej παιδεία według Drugiej Księgi Machabejskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 49/2 (2016), s. 408-429.
6. *Współuczestnictwo świątyni jerozolimskiej w skutkach gniewu Bożego wobec Izraela (2 Mch 5,17-20) w świetle deuteronomistycznego kerygmatu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 51/1 (2018), s. 5-26.
7. *Pośmiertna kara w ujęciu Czwartej Księgi Machabejskiej*, „Verbum Vitae” 36 (2019), s. 39-65.
8. *Gniew Boży a gniew ludzki w świetle terminologii Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej*, „Verbum Vitae” 33 (2018), s. 59-92.

9. *The Jewish Community and the Hellenistic Culture in the Light of the Books of the Maccabees*, „Teologia i Człowiek” 25/1 (2014), s. 55-78.
10. *Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, „The Biblical Annals” 3/2 (2013), s. 261-284.
11. *Przesłanie ostatnich słów Matatiasza (1Mch 2,49b-68)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 51/1 (2013), s. 247-274.
12. *Przesłanie „Pieśni pochwalnej” na cześć Judy Machabeusza (1Mch 3,3-9)*, „Studia Ełckie” 16/4 (2014), s. 559-590.
13. „Sen Judy Machabeusza (2 Mch 15,11-16) – przesłanie i jego rola w kontekście wydarzeń”, w: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G.M. Baran, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2017, s. 215-265.
14. *Kobiety w kulturze i religii społeczności żydowskiej w świetle Ksiąg Machabejskich*, „Studia Ełckie” 16/3 (2014), s. 391-426.
15. *“Mother of the Nation (mētēr ethnous)” (4 Macc. 15:29) – Mother of Seven Maccabaeon Sons as Patriarchess of New-Quality Nation*, „Revue Biblique” 127/1 (2020), s. 5-34.

#### **4.3. Omówienie osiągnięcia naukowego.**

Wskazane wyżej osiągnięcie naukowe, które stanowi cykl powiązanych tematycznie publikacji naukowych, dotyczy zagadnień związanych z Pierwszą (1 Mch) i Drugą Księgą Machabejską (2 Mch) oraz apokryficzną *Czwartą Księgą Machabejską (4 Mch)*. Dobór obszaru badawczego, który tworzą wspomniane księgi, wyznacza zbieżny czasookres prezentowanych w nich wydarzeń historycznych, związanych z losami społeczności żydowskiej Palestyny w czasach hellenistycznych. Zaprezentowana w 1 Mch historia obejmuje okres od 175 do 135 roku przed Chr. Z kolei w 2 Mch, która nie stanowi kontynuacji 1 Mch, został ukazany bieg wydarzeń z lat 175-160 przed Chr. Jak zaznaczył autor 2 Mch, jego dzieło stanowi streszczenie wcześniej istniejącego dzieła niejakiego Jazona z Cyreny (zob. 2 Mch 2,23). Do tego samego czasookresu historycznego nawiązał również autor apokryficznej 4 Mch, która pod względem prezentacji wydarzeń historycznych wykazuje zbieżności z 2 Mch. Wyraźne podobieństwa pomiędzy 2 Mch a 4 Mch tłumaczy się niezależnym opracowaniem tego samego źródła przez obu autorów lub bezpośrednim wykorzystaniem materiału 2 Mch przez autora dzieła apokryficznego. Pod względem literackim omawiane księgi ujawniają wpływy tradycji helleńsko-hellenistycznych. W przypadku 1 Mch widać wyraźnie, że hagiograf wzorował się na historykach greckich. Również uwidacznia się to w 2 Mch, która została skomponowana w stylu – jak się powszechnie przyjmuje – „historii patetycznej”, znanej w tradycji hellenistycznej historiografii. Najwięcej wpływów greckich tradycji widocznych jest w 4 Mch. Jej autor, zwracając się przede wszystkim do zhellenizowanych rodaków, chciał zachęcić ich do wierności Prawu, nawet za cenę wielkich wyrzeczeń czy też ofiar. W celu osiągnięcia zamierzonego celu sięgnął do szerokiego rezerwuaru literackich, retorycznych oraz filozoficznych tradycji epoki hellenistycznej.

Każda z przedstawianych Ksiąg Machabejskich – jak zostało wyżej nadmienione – w wymiarze literackim ujawnia wyraźne nawiązania do tradycji hellenistycznych. Analizując

treść oraz słownictwo omawianych ksiąg, można zauważyć jednak, że sposób ujmowania przez autorów poszczególnych ksiąg zagadnień teologicznych oraz antropologicznych ujawnia wyraźny rys tradycji obecnych we wcześniejszych księgach Starego Testamentu. Tego rodzaju zagadnienie zostało poruszone w przedstawionym cyklu poszczególnych publikacji, wskazanych wyżej jako osiągnięcie naukowe. Prezentując je, zwrócę uwagę na ten wymiar w odniesieniu do obrazu Boga oraz postaw i zachowań poszczególnych członków społeczności żydowskiej, a także specyfiki wzajemnych relacji pomiędzy Bogiem i narodem żydowskim.

Nakreślony opis wydarzeń – jak wynika z analizy treści wymienionych Ksiąg Machabejskich – posłużyły ich autorom do przedstawienia wielu zagadnień teologicznych. Jedną z takich kwestii jest obraz czy też postrzeganie Boga w danym kontekście historycznym. Pierwszy ze wskazanych artykułów dotyczy obrazu Boga w 1 Mch (*Obraz Boga w Pierwszej Księdze Machabejskiej*, „The Biblical Annals” 4/2 [2014], s. 355-380). Na uwagę zasługuje fakt, że autor 1 Mch, wzmiankując osobę Boga, nie użył tradycyjnych dla Septuaginty określeń: θεός lub κύριος. Zasadniczo posłużył się terminem οὐρανός. Tego rodzaju określenie – jak wykazuję w omawianym artykule – należy rozpatrywać na tle obecnego w tradycji Starego Testamentu postrzegania Boga jako zamieszkującego niebo (zob. np. Pwt 4,36; 1 Krl 8,30), a także będącego „Bogiem/Panem nieba/niebios” (zob. np. Ps 136,26; Dn 2,18; Ezd 1,2; Ne 1,4). Określenie οὐρανός stanowi zatem metonimiczne określenie Tego, który jest Bogiem/Panem nieba, i który w nim zamieszkuje. Posłużenie się terminem οὐρανός miało na celu wyrażenie z jednej strony czci dla Boga-Stwórcy, będącego przez swą transcendencję absolutnie różnym i niezależnym od stworzenia, a z drugiej – szacunku względem świętego imienia Bożego (por. praktyka zastępowania imienia Bożego terminem יהוה). A zatem w miejscach, gdzie znajduje się odniesiony do Boga termin οὐρανός, można postawić termin θεός lub κύριος. Wykazałem to na przykładzie frazy ἐναντίον τοῦ οὐρανοῦ. Mając na uwadze przyimek ἐναντίον, łatwo dostrzec paralełę do występujących w Septuagincie wyrażen: ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ; ἐναντίον τοῦ θεοῦ; ἐναντίον κυρίου, które w tekście hebrajskim mają następujące odpowiedniki: לפני יהוה – „przed obliczem Jahwe” (zob. np. Wj 6,30); לפני ה' – „przed obliczem Pana” (zob. np. Rdz 6,11); לפני יהוה – „w oczach Jahwe” (zob. Pwt 12,25); לפני יהוה-ה' – „w oczach Jahwe Pana twego” (zob. np. Pwt 4,24). Osadzenie obrazu Boga w starotestamentalnej tradycji wykazuję także na przykładzie sformułowania σωτήρ Ισραηλ – „wybawiciel Izraela” (1 Mch 4,30), które występuje w modlitewnym zwrocie. W pierwszej kolejności wskazuję na podobieństwo tegoż zwrotu modlitewnego do licznych apostrof modlitewnych obecnych w Starym Testamencie, które rozpoczynają się od podobnych wyrażen (por. 1 Krn 29,10; 1 Sm 25,32; 1 Krl 1,48;8,15). Zwracam także uwagę na znaczenie terminu σωτήρ (hebr. odpowiednik מושיע), który w Starym Testamencie zasadniczo związany jest z osobą Boga. Autor 1 Mch nawiązując do całej tradycji Starego Testamentu, ukazał w tym kontekście Boga jako Zbawcę/Wybawcę Izraela, niosącego pomoc narodowi żydowskiemu i wybawienie go z niebezpieczeństwa prześladowań, ucisku i zagłady, którego źródłem w czasach machabejskich było imperium Seleucydów. Do określenia σωτήρ Ισραηλ nawiązują również mocno osadzone w teologii starotestamentalnej dwa kolejne, mające postać imiesłowów: λυτρούμενος oraz σώζων (1 Mch 4,11), których znaczenie zaprezentowałem na tle hebrajskiej terminologii. Odpowiednikiem pierwszego w Biblii Hebrajskiej jest zazwyczaj termin לָצַד, zaś

drugiego – משיח. A zatem dla autora 1 Mch Bóg jawił się jako Ten, który – podobnie jak w minionych czasach – dokonuje „wykupienia” oraz wybawia naród żydowski od rozmaitych nieszczęść. Obraz Boga osadzony mocno w teologii Starego Testamentu wyłania się nie tylko z terminologii, ale także z całej narracji 1 Mch. W pierwszej kolejności wykazałem to na przykładzie teologii świątyni jerozolimskiej. Autor 1 Mch w odniesieniu do świątyni zwrócił uwagę na następujące kwestie: po pierwsze, była wybrana przez Boga; po drugie, została poświęcona Imieniu Bożemu; po trzecie, była domem modlitwy i błagania (zob. 1 Mch 7,37). Tego rodzaju postrzeganie świątyni należy niewątpliwie interpretować – jak wykazałem – w świetle modlitwy Salomona (zob. 1 Krl 8,14-53). W tym kontekście uwidaczniają się nawiązania do tradycji deuteronomistycznej. Nawiązanie do tradycji deuteronomistycznej widoczne jest także w przypadku obrazu Boga jako Tego, który karze i przebacza. Analizując treść 1 Mch, starałem się wykazać, że w przypadku narodu żydowskiego czasów machabejskich wymierzanie kary i okazywanie przez Boga miłosierdzia odbywało się według znanego z historii deuteronomistycznej schematu: grzech – gniew Boży – kara – skarga/nawrócenie – ocalenie. Chociaż ocalenie narodu żydowskiego pochodziło bezpośrednio od Boga, to jednak dokonało się za pośrednictwem w pierwszej kolejności Judy Machabeusza. Juda Machabeusz, którego działanie zostało opisane za pomocą rzeczownika σωτηρία – „zbawienie, ocalenie, ratunek, wybawienie” (1 Mch 3,6; 5,62) oraz czasownika σώζω – „ocalić, zbawić, wybawić” (1 Mch 9,21), jawi się tutaj jako narzędzie Boga, który jest pierwszorzędnym σωτήρ Ισραηλ. W tym kontekście w osobie Judy Machabeusza można rozpoznać rys sędziów dawnego Izraela (ta kwestia została szerzej wykazana w artykule *Przesłanie „Pieśni pochwalnej” na cześć Judy Machabeusza (1Mch 3,3-9)*, „Studia Elckie” 16/4 [2014], s. 559-590).

Obraz Boga przedstawiony w 2 Mch również jest mocno osadzony w tradycji teologicznej Starego Testamentu. Zostało to wykazane w drugim artykule (*Bóg jako κύριος w przekazie Drugiej Księgi Machabejskiej*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 14[49] [2016], s. 47-69), w którym postrzeganie Boga przez autora 2 Mch przedstawiłem w świetle tekstów, w których pojawia się odniesiony do Boga termin κύριος. Pierwszorzędnie wykazałem to na podstawie wyrażen związanych z terminem κύριος (modlitwne apostrofy: κύριε κύριε ó θεός [2 Mch 1,24; por. np. Wj 34,6; 1 Krl 8,53], σὸ κύριε [2 Mch 14,35; por. np. 2 Sm 7,24]; tytuły odniesione do Boga: ó κύριος ó θεός [2 Mch 7,6; 9,5; zob. np. Rdz 2,8], κύριος ó θεός τοῦ Ισραηλ [2 Mch 9,5; zob. np. Joz 22,24; Sdz 5,6]; frazy z terminem κύριος w formie genetiwu: np. ἡ δόξα τοῦ κυρίου καὶ ἡ νεφέλη [2 Mch 2,8; por. np. Wj 16,10], ἡ ὀργὴ τοῦ κυρίου [2 Mch 8,5; zob. np. 2 Sm 24,1]). Jak wynika z przeprowadzonych badań, wszystkie omówione frazy mają swe paralele w tekstach Septuaginty, a w konsekwencji w Biblii Hebrajskiej, co świadczy o tym, że posiadają wyraźne tło tradycji starotestamentalnej. Również i konteksty, w których autor 2 Mch opisuje Boga terminem κύριος, są przeniknięte starotestamentalną teologią. Przykładem tego może być przedstawiona przez autora 2 Mch teologia świątyni oraz kwestia Bożego karania i okazywania litości narodowi żydowskiemu, co – podobnie jak w 1 Mch – ujawnia rys tradycji deuteronomistycznej. Postrzeganie Boga powiązane z całą tradycją Starego Testamentu wykazałem także na płaszczyźnie cech i określeń, jakie autor 2 Mch przypisał Bogu jako Panu. Opierając się na metodzie porównawczej, można zauważyć, że wszystkie mają swe paralele w innych księgach Starego Testamentu. Przykładem jest rzeczownik παντοκράτωρ –

„wszechwładca, wszechmocny” (2 Mch 3,30; por. np. 2 Sm 7,8 [κύριος παντοκράτωρ = תְּיָהוָה]; Hi 8,5 [κύριος παντοκράτωρ = יְיָ]), a także przymiotnik ἐλεήμων – „miłosierny, łaskawy” (2 Mch 8,29; 13,12; por. np. Wj 22,26; 2 Krn 30,9) oraz ἴλεως – „łaskawy, życzliwy, miłosierny”, występujący w 2 Mch 2,22 we frazie ἴλεως γίνεσθαι, której w Biblii Hebrajskiej odpowiednikami są m. in. czasowniki: סָלַח – „przebaczyć, być łaskawy” (zob. 1 Krl 8,31); כָּפַר – „przebaczyć, darować” (zob. np. Pwt 21,18). Również peryfrastyczne określenia, chociaż nie dosłownie, mają swe paralele w innych księgach Starego Testamentu (zob. np. τὴν ἁγίαν γινῶσιν ἔχων – „mający świętą wiedzę” [2 Mch 6,30; por. 1 Sm 2,3]; ὁ τὰ πάντα ἐφορῶν – „Ten, który widzi wszystko” [2 Mch 12,22, a także 7,6; 15,2; por. Pwt 32,36; LXX Hi 22,12; Ps 112,5-6]; ὁ ζῶν κύριος – „żyjący Pan” [2 Mch 7,33; 15,4; por. np. Pwt 5,26; 1 Sm 17,36]). Na szczególną uwagę zasługują wyrażenia, które mając postać złożeni, posiadają charakter *hapax legomena* (παγκρατής – „wszechwładny, wszechmocny, zwycięski” [2 Mch 3,22] oraz παντεπόπτης – „wszystko spostrzegający” [2 Mch 9,5]). Analizując poszczególne morfemy tych terminów, wykazem, że wyrażają idee, które również są obecne na kartach innych ksiąg Starego Testamentu. Pewną osobliwością może być wyrażenie: κύριε τῶν ὄλων ἀπροσδεῆς ὑπάρχων, które na ogół jest tłumaczone w następujący sposób: „Panie, który niczego nie potrzebujesz” (2 Mch 14,35). Paralelne wyrażenia pod względem leksykalnym obecne są jedynie w judaistycznej literaturze pozabiblijnej, co może świadczyć, że wyrażenie to zostało zapożyczone z tradycji hellenistycznej. Jednakże i w tym przypadku pośrednich motywów można szukać w księgach Starego Testamentu (zob. Ps 50,9-13). Konkluzją moich badań w tym obszarze są dwa spostrzeżenia. Po pierwsze, wszystkie określenia Boga połączone w 2 Mch z terminem κύριος wyrażają idee teologiczne, które można znaleźć we wcześniejszych księgach Starego Testamentu. Po drugie, nie wydaje się, że autor 2 Mch nadał w swym dziele terminowi κύριος jakieś specyficzne znaczenie. Świadczy o tym przede wszystkim fakt, że w wielu przypadkach termin ten zdaje się być w 2 Mch zamiennie używany z terminem θεός. Można postawić tezę, że autor 2 Mch posłużył się terminem κύριος w charakterystyczny dla całej Septuaginty sposób, czyli – jak zostało przedstawione w omawianym artykule – używając tego terminu jako greckiego odpowiednika, za którym kryje się imię Boże – Jahwe. Stąd też nie można raczej aplikować do sposobu użycia terminu κύριος przez autora 2 Mch rozróżnienia, jakiego dokonał Filon Aleksandryjski: „Zdolność stwarzania przypisuje się Bogu (θεός), gdyż dzięki niej On uczynił i uporządkował wszystko, władzę królewską natomiast odnosi się do Pana (κύριος), ponieważ prawem Boskim jest rządzić i władać nad stworzeniem, które On powołał do istnienia” (*Abr.* 121).

W kolejnym artykule został przedstawiony obraz Boga w *4 Mch* (*Obraz Boga w przekazie Czwartej Księgi Machabejskiej*, „The Biblical Annals” 6/3 [2016], s. 419-457). Podobnie jak w wyżej prezentowanych artykułach, przeanalizowałem semantykę poszczególnych pojęć dotyczących Boga oraz te fragmenty, w których mowa jest o działaniu Boga i postawach człowieka względem Niego. Autor *4 Mch* posłużył się zasadniczo dwoma terminami na określenie Boga: powszechnie występującym w Septuagincie terminem θεός oraz charakterystycznym zasadniczo dla tzw. ksiąg greckich Starego Testamentu terminem κτίστης – „Stwórca” (*4 Mch* 5,25; 11,5; por. Jdt 9,12; 2 Mch 1,24; Syr 24,8). W *4 Mch* wstępują także formy substytutywne; jedną z nich jest wyrażenie τίς [...] δύναμις – „jakaś moc” (*4 Mch* 5,13). Poprzez wskazanie miejsc paralelnych wykazałem, że w Starym

Testamencie Bóg również jest określany mianem δύναις (zob. np. Ps 46[45],2). Jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie analiz *4 Mch*, wyłania się z niej obraz Boga, który jest spójny z całą teologią Starego Testamentu. Jest to zatem Bóg jedyny (zob. *4 Mch* 5,24; por. Wj 3,14; 2 Krl 9,15); Stwórca wszystkiego (zob. *4 Mch* 2,21-23 5,25; 11,5; por. np. Rdz 1,1-27); dawca Prawa (zob. np. *4 Mch* 2,23) oraz wszelkich dóbr w doczesności (zob. np. *4 Mch* 16,18; 12,11; 13,13; por. Syr 11,14); adresat modlitw (zob. np. *4 Mch* 4,9; 6,27-29); okazujący gniew i wymierzający karę zarówno w doczesności (zob. *4 Mch* 3,21; 4,11), jak i w wieczności (zob. *4 Mch* 12,18; 18,5); okazujący współczucie i litość (zob. *4 Mch* 5,25; 6,28; 12,17); zasługujący na okazywanie wiary i czci (np. *4 Mch* 5,25; 7,19; 16,22; 11,5,8); uświęcający człowieka (zob. *4 Mch* 17,19-20; por. LXX Pwt 33,3) i dający ostatecznie życie wieczne (zob. *4 Mch* 7,19; 16,25; 14,5; 17,5,18). W niektórych kwestiach autor *4 Mch*, stojąc na gruncie starotestamentalnej teologii i antropologii, polemizował z założeniami filozofii greckiej. Przykładem tego – jak wykazałem na kanwie analizy *4 Mch* 2,21-23 oraz *4 Mch* 3,2-5 – jest nauka na temat stworzenia/uformowania człowieka przez Boga. Nawiązując do słownictwa Septuaginty zawartego w Rdz 2,7-8, autor *4 Mch* stwierdził, że to Bóg ukształtował człowieka wraz z jego „namiętnościami i nawykami”, nad którymi człowiek ma możliwość panować, aby mu służyły. W ten sposób odrzucił wyraźnie postulowaną przez stoików tezę, ażeby wszelkie namiętności całkowicie zniszczyć, wykorzenić, wypełnić, w celu osiągnięcia stanu szczęśliwości (ἀπάθεια). Wydaje się zatem, że autor *4 Mch* w tym kontekście chciał nawiązać do przesłana wynikającego z opisu stworzenia świata i człowieka, że wszystko, co Bóg uczynił, „było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Szczególne miejsce w swym artykule poświęciłem zagadnieniu opatrności, którą autor *4 Mch* opisał greckim terminem πρόνοια (*4 Mch* 17,22; por. 9,24; 13,19). Jak wynika z dookreśleń (np. θεία – *4 Mch* 13,19; 17,22) oraz kontekstów, w których występuje termin πρόνοια, ideę tę należy wiązać z samym Bogiem. Określenie szerszego tła starotestamentalnego dla tego terminu jest jednak niełatwe, ponieważ słowo πρόνοια występuje jedynie w greckich księgach (fragmentach) Starego Testamentu oraz apokryfach, które znalazły się w kodeksach Septuaginty. Trudno zatem znaleźć odpowiednik tegoż terminu w Biblii Hebrajskiej. K. Bardski postuluje, że najbardziej właściwym byłby termin נִרְדָּף – „nadzór, troska, opieka”. Próbując określić rozumienie terminu πρόνοια przez autora *4 Mch*, najpierw przedstawiłem pojmowanie tego terminu w greckiej tradycji filozoficznej. Następnie przeanalizowałem te fragmenty *4 Mch*, w których termin ten występuje. Przeprowadzone badania pozwoliły na sformułowanie następujących wniosków: po pierwsze, autor *4 Mch*, zapożyczając z greckiej filozofii termin πρόνοια, nadał mu mocno osadzone w teologii starotestamentalnej znaczenie; po drugie, termin πρόνοια wydaje się być metonimicznym określeniem samego Boga. Ostatecznie można stwierdzić, że w koncepcji πρόνοια, występującej w *4 Mch*, pobrzmiewa echo starotestamentalnej teologii, w której Bóg postrzegany transcendentnie i osobowo, jawi się w świetle *4 Mch* jako Stwórca troszczący się o swoje stworzenie (por. *4 Mch* 5,25), jako sprawiedliwy obrońca Izraela (por. *4 Mch* 9,24), ocalający i wybawiający z nieszczęścia i ucisku (por. *4 Mch* 17,22). Jak wynika z przeprowadzonych przeze mnie badań, podobne zjawisko zaadoptowania przez autora *4 Mch* pojęcia z tradycji greckiej i nadanie mu starotestamentalnego znaczenia teologicznego ma miejsce w przypadku wyrażenia θεία δίκη – „Boska sprawiedliwość”. Chociaż termin δίκη w mitologii określał boginię, stojącą na straży zachowania sprawiedliwości, a w znaczeniu pojęciowo-etycznym odnosił się do „sprawiedliwej siły wyższej”, to jednak



autor *4 Mch* powiązał go z ideą Bożej sprawiedliwości, która wymierza karę grzesznikom (por. *4 Mch* 4,21), a niesie ocalenie wiernym Bogu. Przeprowadzone analizy *4 Mch* pozwoliły na wysunięcie ostatecznego wniosku, że autor *4 Mch*, mimo że był mocno zakorzeniony w kulturze hellenistycznej, na kartach swego dzieła odmalował jednak typowy dla Starego Testamentu obraz Boga.

W czwartym artykule („*Boże Moce*” w obronie narodu żydowskiego w świetle *Ksiąg Machabejskich*, „*Studia Ełckie*” 15/1 [2013], s. 51-76) zwróciłem uwagę na kwestię nadprzyrodzonego wsparcia, jakie Bóg okazywał narodowi żydowskiemu w czasie zmagania z potęgą państwa syryjskiego w obronie Prawa, świątyni, ojczyzny i zwyczajów ojczyńskich (zob. np. *2 Mch* 13,10-14). Przedstawiając to zagadnienie, wskazuję na wyraźne nawiązania autorów *1 Mch* i *2 Mch* do wydarzeń z minionych czasów. To pozwala sformułować tezę, iż hagiografowie, przedstawiając opis walk narodu żydowskiego z imperium syryjskim, starali się wykazać, że podobnie jak w minionym czasie (zob. *1 Mch* 4,8-11.30-33; 7,41-42; por. *2 Mch* 8,18-20; 15,22-24), tak również w czasach machabejskich Bóg sam nieprzerwanie wspierał swój naród i bronił go przed wrogami. On zatem jest Tym, który wybawia i ocala Izraela (λυτρούμενος καὶ σώζων τὸν Ἰσραηλ). Nawiązania do historii zaczerpniętych z dzieła deuteronomistycznego (walki Dawida i Jonatana [zob. *1 Mch* 4,30-33]; inwazja wojsk asyryjskich pod wodzą Sennacheryba na Jerozolimę w czasach króla judzkiego Ezechiasza [zob. *1 Mch* 7,41-42; por. *2 Mch* 8,18-20; 15,22-24]), które podkreślają, że Bóg jest „Wybawicielem Izraela” (*1 Mch* 4,30), pozwalającym odnieść zwycięstwo nawet nikłymi siłami (zob. np. *1 Mch* 3,18-22), zdradzają pewne predylekcje hagiografów do idei teologicznych zaczerpniętych z tradycji deuteronomistycznej. Oryginalnym dla *2 Mch* motywem są „objawienia pochodzące z nieba” (zob. *2 Mch* 2,21-22), które walczyły w obronie narodu żydowskiego i jego wartości. Należy tutaj wymienić nadprzyrodzoną postać jeźdźcy oraz dwóch młodzieńców, którzy w nadnaturalny sposób zainterweniowali w obronie zagrożonej profanacją świątyni jerozolimskiej ze strony Heliodora, wodza syryjskiego (zob. *2 Mch* 3,24-27). Podobne wydarzenia miały miejsce w czasie walki oddziałów wojskowych Judy Machabeusza z wojskami syryjskimi, kiedy to również ukazały się postacie nadprzyrodzonych jeźdźców, włączających się niejako w przebieg bitwy (zob. *2 Mch* 10,29-30; 11,8). Tego rodzaju motywy są – jak zostało wyżej powiedziane – przejawem wpływów hellenistycznych tradycji historiograficznych („historia patetyczna”). Jedną z jej cech było wyakcentowanie objawień mocy niebieskich i cudownego wspomagania bohaterów przez bóstwo. W oparciu o przeprowadzone analizy tekstu starałem się wykazać, że autor *2 Mch*, chociaż sięgnął po greckie motywy literackie, to jednak na płaszczyźnie teologicznej nawiązał do teologicznych koncepcji Starego Testamentu. Stąd też można przyjąć, że objawiające się nadprzyrodzone postacie są tożsame z aniołami. W tradycji zaś Starego Testamentu anioł (Anioł Jahwe) był reprezentantem/wysłannikiem samego Boga (Bóg objawiał się poprzez swego Anioła). Potwierdzeniem tej tezy jest po pierwsze modlitwa Judy Machabeusza, w której pojawia się prośba, aby Bóg posłał na pomoc Izraelowi swojego anioła (zob. *2 Mch* 11,6; 15,22), po drugie – przywołana dwukrotnie historia wyprawy wojennej Sennacheryba (zob. *2 Mch* 8,19; 15,22; por. *1 Mch* 7,41), kiedy to również na czele wojsk izraelskich stanął Anioł Pański, przyczyniając się do ich zwycięstwa (zob. *2 Krl* 19,35). Przeprowadzone badania pozwoliły na sformułowanie wniosku, że autorzy obu ksiąg, poruszając kwestię nadprzyrodzonego wsparcia narodu żydowskiego walczącego w obronie Prawa, ojczyzny,

świętyni i zwyczajów ojczystych, chcieli podkreślić, że ten sam Bóg, który działał w historii Izraela, działa również w ten sam sposób w czasach machabejskich.

W piątym z cyklu prezentowanych artykułów (*Karanie narodu żydowskiego przez Boga jako wymiar Bożej παιδεία według Drugiej Księgi Machabejskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 49/2 [2016], s. 408-429) została podjęta przeze mnie kwestia karania narodu żydowskiego w świetle 2 Mch. Bóg jawi się jako wychowawca, który wychowuje poprzez karcenie (zob. np. Pwt 8,5; Prz 3,11-12). Ta idea wynika z przeprowadzonej analizy 2 Mch 6,12-16; pedagogiczny charakter Bożej kary ujawnia się pierwszorzędnie na płaszczyźnie użytego przez autora 2 Mch słownictwa: czasownika παιδεύω – „wychowywać, karać, karcić” i rzeczownika παιδεία – „wychowanie, kara”. Hebrajskie odpowiedniki (כָּרַע – „[pi] karać, udzielać nagany, uczyć, wychowywać”; מִצָּרָה – „kara, pouczenie, napomnienie”) również wskazują, że idea karcenia/karania łączy się ściśle z ideą wychowania. Z analizy 2 Mch 6,12-16 dokonanej w kontekście całej księgi wynikają następujące wnioski: po pierwsze, karanie narodu żydowskiego w czasach machabejskich dokonywało się według schematu znanego z historii deuteronomistycznej (grzech – gniew Boży – kara – skarga/nawrócenie – ocalenie); po drugie, karcenie to, chociaż dotkliwe, miało wymiar natychmiastowy i krótkotrwały (por. Dn 7,25), gdyż Bóg nie chciał zatury narodu żydowskiego, ale szybkiego nawrócenia; po trzecie, Bóg nigdy nie cofa swojego miłosierdzia (ἔλεος) od swego narodu, tj. nigdy nie opuszcza całkowicie swojego ludu. W tym kontekście zwracam uwagę na użyty w stosunku do Boga termin ἔλεος, który przywołuje konotacje hebrajskiego רַחֲמִים. Okazywane przez Boga רַחֲמִים względem narodu żydowskiego, chociaż było wyrazem Jego łaski, posiadało wymiar zobowiązania: wynikało ono z zawartego przymierza, do którego Bóg zobowiązał się w całkowicie wolny sposób. A zatem celem karania, które miało wymiar natychmiastowy, było szybkie nawrócenie narodu żydowskiego i jego powrót do wierności Bogu (por. Mdr 12,2). W tym kontekście poruszam także kwestię męczenników epoki machabejskiej. Chociaż z narracji 2 Mch nie wynika, że dopuścili się złamania Prawa, to jednak uczestniczyli w skutkach gniewu i karania Bożego. Być może do głosu dochodzi tutaj starotestamentalna zasada, że z powodu grzechu jednostki lub części społeczeństwa gniew Boży spada na całą społeczność (zob. Joz 7,1; 22,9-20). Inny trop interpretacyjny tej kwestii, w związku z działalnością arcykapłana Jazona, może przywoływać przepis zawarty w Kpł 4,3. Próbując z kolei ukazać istotę i znaczenie męczeńskiej śmierci męczenników, wykazuję, że miała ona charakter „czynnika odwracającego” gniew i karanie Boże od narodu żydowskiego (por. 2 Mch 7,37-38). Argumentem za tym może być wzmianka o krwi męczenników, która woła do Boga (zob. 2 Mch 8,2-4). Wydaje się, że należy tutaj widzieć starotestamentalny motyw krwi wołającej o Bożą sprawiedliwość (por. Rdz 4,10; Hi 16,18-19; *HenEt* 22,19-20; 85,3-4). W teologii zaś Starego Testamentu sprawiedliwość była rozumiana z jednej strony jako wyrok wydany na wrogów Izraela (por. Pwt 33,21) czy też kara zesłana na grzeszników, a z drugiej – jako wyzwolenie ludu wybranego. „Wołanie krwi” męczenników można zatem rozumieć jako wołanie o Bożą sprawiedliwość, mającą charakter kary dla prześladowców narodu żydowskiego, a dla samych Żydów – wyzwolenie z ucisku. Widać tutaj diametralną różnicę w stosunku do rozumienia męczeńskiej śmierci w 4 Mch, w której jest ona interpretowana jako ofiara zastępcza za grzechy Izraela (zob. 4 Mch 6,28-29; 17,21-22). A zatem męczeńska śmierć męczenników, stanowiła czynnik pobudzający Boże miłosierdzie (ἔλεος, którego odpowiednikiem w Biblii Hebrajskiej jest także termin רַחֲמִים –

„uczucie miłości, miłosierdzie, litość”) do wysłuchania ich modlitwy wstawienniczej (zob. np. 2 Mch 7,37-38). Dzięki temu gniew Boga (ὀργή τοῦ κυρίου) zamienił się w Jego miłosierdzie (ἔλεος) (zob. 2 Mch 8,5). Reasumując przedstawione kwestie w omawianym artykule, można zauważyć, że zagadnienie Bożego karania narodu żydowskiego zostało mocno osadzone w teologii Starego Testamentu.

Kolejny artykuł (*Współuczestnictwo świątyni jerozolimskiej w skutkach gniewu Bożego wobec Izraela (2 Mch 5,17-20) w świetle deuteronomistycznego kerygmatu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 51/1 [2018], s. 5-26), który stanowi bezpośrednią kontynuację poprzedniego, dotyczy świątyni, której losy były ściśle związane z losem narodu żydowskiego. W oparciu o analizę całości 2 Mch starałem się ukazać wyraźną periodyzację dziejów świątyni jerozolimskiej. Gdy naród żydowski wierny był nakazom Prawa, wówczas również świątynia doznawała czci oraz uchroniona została przez zbezczeszczeniem ze strony syryjskiego wodza Heliodora (zob. 2 Mch 3,1-40). Jednakże, kiedy naród żydowski zaczął dopuszczać się odstępstw względem nakazów Prawa i spadło na niego Boże karanie, również i świątynia została dotknięta Bożym gniewem, czego wyrazem było sprofanowanie jej przez Antiocha IV Epifanesa (zob. 2 Mch 4,7 – 6,9). Dopiero, kiedy odwrócił się Boży gniew od narodu żydowskiego i ustało Boże karanie (zob. 2 Mch 8,5), wówczas Juda Machabeusz mógł doprowadzić do wyzwolenia i oczyszczenia świątyni jerozolimskiej (zob. 2 Mch 10,1-8). Dalsza wierność Prawu narodu żydowskiego stanowiła czynnik chroniący świątynię przed kolejnymi próbami jej zbezczeszczenia (zob. 2 Mch 15,1-36). Można tutaj dostrzec schemat znany z dzieła deuteronomistycznego, dotyczący karania narodu żydowskiego, który odnosi się także do samej świątyni: odejście (2 Mch 5,17: „wskutek grzechów mieszkańców miasta”) – kara (2 Mch 5,17: „rozniewał się na krótki czas Pan i że stąd pochodzi Jego obojętność dla [świętego] miejsca”; 2 Mch 5,20: „Oto właśnie dlatego ta świątynia uczestniczyła w nieszczęściach narodu”; por. 2 Mch 10,4) – skarga/wołanie do Boga – ocalenie (2 Mch 5,20: „Opuszczona wskutek gniewu Wszechmocnego, ponownie była przywrócona do pełnej swej chwały, gdy wielki Pan został przebłagany”; 2 Mch 8,5: „Kiedy Machabeusz stanął na czele oddziału, już był dla pogan niezwyciężony – gniew bowiem Boży w litość się przemienił”). Rodzi się zatem wniosek, że teologiczne spojrzenie autora 2 Mch na świątynię posiada rys teologicznych tradycji obecnych na kartach dzieła deuteronomistycznego. Kluczem do interpretacji przekazu autora 2 Mch na temat świątyni jest niewątpliwie w pierwszej kolejności „Modlitwa konsekracyjna” Salomona (zob. 1 Krl 8,14-53), w której ogniskują się zagadnienia dotyczące wybrania Izraela, a także Jerozolimy oraz świątyni, która – jako miejsce zamieszkiwania Bożego Imienia – jawiła się jako znak przymierza pomiędzy narodem wybranym a Bogiem. W tym kontekście uwidacznia się zatem istota wzajemnych zależności pomiędzy losami narodu żydowskiego i jego świątyni. Deuteronomistyczny rys widoczny jest także w kontekście przywracania świątyni do „pełnej chwały”. Ważną rolę w tym względzie odegrał Juda Machabeusz, który – jak to zostało wykazane w kolejnym artykule (*Przesłanie „Pieśni pochwalnej” na cześć Judy Machabeusza (1Mch 3,3-9)*, „Studia Ełckie” 16/4 [2014], s. 559-590) – na wzór dawnych sędziów jawił się jako narzędzie Bożego działania.

W kolejnym artykule (*Pośmiertna kara w ujęciu Czwartej Księgi Machabejskiej*, „Verbum Vitae” 36 [2019], s. 39-65) została zaprezentowana również kwestia karania Bożego, tym razem w wymiarze pośmiertnym w świetle 4 Mch. W 2 Mch, z którą 4 Mch

posiada wspomniane wyżej zbieżności, występuje zasadniczo idea kary w wymiarze doczesnym. Autor *4 Mch* rozwinął naukę na temat retribucji, ukazując jej wieczny wymiar w odniesieniu do Antiocha IV – prześladowcy narodu żydowskiego. Całość zagadnienia przedstawiłem w oparciu o analizę semantyczną przymiotników ἀκαταλύτος i αἰώνιος oraz rzeczownika αἰών, a także form czasownikowych zawartych w wersetych *4 Mch* 18,5; 18,22. Ze względu na wieloznaczność terminu αἰών czymś istotnym było ustalenie jego znaczenia w oparciu o grecką tradycję literacką i filozoficzną, a także na gruncie biblijnym, gdzie odpowiednikiem hebrajskim jest termin עוֹלָם. Badania wykazały, że pośmiertna kara jako wyraz Bożej sprawiedliwości (θεία δίκη) ma charakter wieczny. W tym kontekście ujawnił się istotny rys Bożego karania, mającego charakter pomsty Bożej, która zrealizowała się nie tylko w wymiarze doczesnym, ale ma swoje przedłużenie w wieczności. Jako mściciel jawi się sam Bóg (por. *4 Mch* 9,24; 11,3.23: ἀλάστωρ). To z kolei daje asumpt, aby Boga w tym kontekście postrzegać jako starotestamentalnego עֲדֵי לַחַיִּים – „mściciela krwi” męczenników (zob. Lb 35,19-21), który jednak nie poprzestał na zadaniu śmierci zabójcy (Antiochowi IV jako sprawcy śmierci męczenników machabejskich), ale doświadcza go karą po śmierci. Jak widać, w swoich rozważaniach na temat Bożego karania autor *4 Mch* poszedł nieco dalej niż autor *2 Mch*, który jako ostateczną karę Antiocha IV uważał jego przedwczesną śmierć w dramatycznych okolicznościach (por. *2 Mch* 9,1-29). Ciekawym wnioskiem, jaki zrodził się na kanwie przeprowadzonych badań, jest dopatrywanie się w Bogu starotestamentalnej idei *goela*, który występuje jako obrońca i mściciel swoich krewnych, czyli członków narodu żydowskiego.

W artykule ósmym z prezentowanego cyklu (*Gniew Boży a gniew ludzki w świetle terminologii Pierwszej i Drugiej Księgi Machabejskiej*, „*Verbum Vitae*” 33 [2018], s. 59-92) zostało podjęte zagadnienie gniewu Bożego, którego konsekwencją było w świetle *1 Mch* i *2 Mch* Boże karanie. Zagadnienie to przedstawiłem w świetle terminologii, jaką posłużyli się autorzy wspomnianych ksiąg. Jak wynika z przeprowadzonych analiz, w obu księgach na określenie gniewu Boga zasadniczo został użyty termin ὀργή, natomiast w odniesieniu do ludzi – termin θυμός. Należy jednak zaznaczyć, że w jednym przypadku termin θυμός został odniesiony także do Boga. Ma to miejsce w *1 Mch* 2,49, gdzie znajduje się fraza ὀργή θυμοῦ. Określenie pola semantycznego terminu ὀργή w kontekście literatury greckiej oraz tradycji biblijnej, pozwoliło wysnuć wniosek, że ὀργή łączy się z ideą karania. Ten rys semantyczny terminu ὀργή, mającego bezpośredni związek z Bożym karaniem, ujawnia się również w *1 Mch* i *2 Mch*. Stąd ὀργή Boga można utożsamić z wymierzaniem przez Niego kary (por. *1 Mch* 2,49), co świadczy o głębokim zakorzenieniu omawianego terminu w tradycji Starego Testamentu. Podobnie jest z wyrażeniem ὀργή θυμοῦ, które dość często pojawia się na kartach Septuaginty (w Biblii Hebrajskiej jego odpowiednikami są frazy אֵשׁ וְחַרְחָרִים – „płonący gniew” (zob. np. 2 Krn 29,10) lub אֵשׁ הַחֵרֶב – „żar gniewu” (zob. np. Iz 42,25), czy też אֵשׁ רִיבִי – „żar gniewu” (zob. np. 1 Sm 20,34). Obraz gorąca, żaru czy też płonienia w odniesieniu do gniewu oznacza skrajne wzburzenie, które w każdej chwili może przerodzić się w przemoc. Można zatem wnioskować, że autor *1 Mch*, używając wyrażenia ὀργή θυμοῦ, celowo nawiązał do tradycji starotestamentalnej, aby adresatom w komunikatywny sposób wyakcentować wielkie wzburzenie Boga, wynikające z odstępstwa narodu żydowskiego od Prawa – wzburzenie, którego wyrazem było straszliwe karanie społeczności żydowskiej, mające postać drastycznych prześladowań. Podstawową cechą gniewu Bożego – jak zostało

wyżej wykazane – jest ostatecznie wymiar pedagogiczny. W odróżnieniu od gniewu Bożego ludzkie przejawy gniewu autorzy obu Ksiąg Machabejskich opisali za pomocą zarówno terminu ὀργή, jak i θυμός. W niektórych miejscach – jak wynika z przeprowadzonych badań – użycie tych terminów ma teologiczne konotacje osadzone w tradycji Starego Testamentu. Tego rodzaju wymiar miał „słuszny gniew” Matatiasza (zob. 1 Mch 2,24), którego paradygmatem było uniesienie Fineesa (Pinchasa) (zob. Lb 25,6-15). Pewne odniesienia do tła starotestamentalnego można dostrzec także w krytycznie przedstawianym obrazie Antiocha IV, działającego pod wpływem gniewnych uniesień (por. Koh 7,9; Rdz 49,6-7). Niemniej jednak w wielu przypadkach można znaleźć również zbieżności z motywami obecnymi w literaturze greckiej, w której działanie pod wpływem gniewu było negatywnie oceniane, zwłaszcza w przypadku władcy sprawującego rządy.

W kolejnym artykule prezentowanego cyklu (*The Jewish Community and the Hellenistic Culture in the Light of the Books of the Maccabees*, „Teologia i Człowiek” 25/1 [2014], s. 55-78) podjąłem się przedstawienia postaw poszczególnych członków społeczności żydowskiej wobec – mówiąc ogólnie – naporu kultury hellenistycznej oraz inwazji imperium syryjskiego. W celu uchwycenia problemu przebadałem najpierw polityczno-kulturowe tło panowania Seleucydów w Palestynie. Rzuca to światło na genezę radykalnej postawy Antiocha IV Epifanesa wobec społeczności żydowskiej, której nakazał „zarzucić swoje obyczaje” (1 Mch 1,42) na rzecz praktykowania obyczajowości pogańskiej („greckiego sposobu postępowania [τὰ Ἑλληνικά]”). Przekazy historyczne pozabiblijne nie dostarczają świadectw o podobnych tendencjach Seleucydy względem innych narodów. Z przeprowadzonych badań wynika, że drastyczne rozwiązania Antiocha IV względem Żydów miały podłoże polityczne (walka Jazona z Menelaosem – 2 Mch 5,1-10). Tendencje przyjmowania kultury hellenistycznej, która w wielu punktach była sprzeczna z wymogami Prawa, istniały zanim jeszcze Antioch IV wydał dekret zmuszający Żydów do postępowania „według obyczajów, które dla kraju były obce” (1 Mch 1,44). Z przeprowadzonych analiz tekstu jasno wynika, że postawy i reakcje poszczególnych członków społeczności żydowskiej wobec „obyczajów greckich” hagiografowie zinterpretowali w kluczu wierności Przymierzu i Prawu. Stąd też ulegający hellenizacji Żydzi zostali nazwani wprost υἱοὶ παράνομου – „synowie przekraczający prawo” (zob. 1 Mch 1,11); ἄνομοι – „obrażający Prawo” (zob. np. 1 Mch 2,44), a zacieśnianie kontaktów z pogańskimi narodami jako zawieranie przymierza, co w konsekwencji oznaczało odrzucenie Przymierza z Bogiem (zob. 1 Mch 11-15). Z kolei Żydzi, którzy pod wodzą Machabeuszy podjęli działania zbrojne, zostali przedstawieni jako walczący w obronie Prawa, świątyni i ojczystych obyczajów (zob. np. 1 Mch 2,42; 3,21; 2 Mch 2,21; 13,10.14). Natomiast Żydzi przyjmujący heroiczne postawy (m. in. męczennicy machabejscy) jawią się jako ci, którzy woleli umrzeć, niż złamać nakazy Prawa (zob. np. 1 Mch 1,62-63; 2 Mch 6,18 – 7,42).

W kolejnym artykule (*Arcykapłan Jazon i jego zamierzenia wobec Jerozolimy w świetle Ksiąg Machabejskich*, „The Biblical Annals” 3/2 [2013], s. 261-284) przedstawiłem rolę w procesie hellenizacji społeczności żydowskiej jednego z głównych propagatorów kultury greckiej, czyli arcykapłana Jazona. Charakteryzując jego postać, ukazałem także rolę, jaką w tamtym czasie pełnił arcykapłan: po zaniku monarchii przejął niejako prerogatywy króla, stając się przywódcą narodu. Na tym tle ujawnia się wyraźnie absurdalność działalności Jazona: zamiast stać na straży przestrzegania nakazów Prawa (Tory), które wówczas miało

status prawa terytorialnego dla Żydów zamieszkujących Judeę, podjął działania, aby wprowadzać obyczaje sprzeczne z Prawem. Organizując instytucje charakterystyczne dla *poleis* greckich (γυμνάσιον, ἐφηβείον) oraz propagując wśród rodaków „grecki sposób życia” (2 Mch 4,10), przyczynił się do destrukcji religijnej w społeczności żydowskiej, w tym również w szeregach kapłańskich (zob. 2 Mch 4,13-15). Na kanwie opisywanej działalności Jazona, autor 2 Mch wyraził bardzo negatywną ocenę moralną. Kluczem w tym względzie był oczywiście jego stosunek do Prawa. Na uwagę zasługuje opis śmierci Jazona (na obczyźnie, bez stosownego pochówku w grobie przodków), zinterpretowanej jako przejaw Bożego karania. Widać w tym kontekście wyraźne nawiązania autora 2 Mch do tradycji starotestamentalnych (zob. 1 Krl 13,21-22). Można dostrzec konkretne odniesienia do tradycji deuteronomistycznej, w której znajdują się wzmianki na temat królów, którzy z powodu niewierności względem Boga mieli za karę nie zaznać godziwego spoczynku (zob. np. 1 Krl 14,10-11; 16,4; por. 2 Krl 9,36-37). Wypełnienie się na Jazonie tego rodzaju kary było tym bardziej haniebne a zarazem znaczące, gdyż dotknęło go jako arcykapłana, który – jak zostało wcześniej powiedziane – odgrywał również rolę przywódcy narodu.

Kolejny artykuł (*Przesłanie ostatnich słów Matatiasza (1Mch 2,49b-68)*, „Studia Theologica Varsaviensia” 51/1 [2013], s. 247-274) zawiera analizę mowy Matatiasza, który jako pierwszy czynnie przeciwstawił się narzucanej dekretem Antiocha IV Epifanesa obyczajowości łamiącej wymogi Prawa. Mowę, którą Matatiasz wygłosił przed śmiercią do swoich synów, można uznać za swego rodzaju testament. Analiza mowy, jak i okoliczności jej wygłoszenia, pozwala wnioskować, że autor 1 Mch postać Matatiasza wystylizował na wzór wielkich przywódców narodu z minionych dziejów Izraela. Na ogół przyjmuje się, że cała scena umierania Matatiasza została wykreowana na wzór ostatnich chwil patriarchy Jakuba. Nie brak w tym kontekście także pewnych paraleli do opisu przedśmiertnych mów innych wielkich postaci – Mojżesza (por. Pwt 33), Jozuego (por. Joz 23,2; 24,2-15), Dawida (1 Krl 2,1-9). Sięganie do wcześniejszych tradycji ujawnia się także na poziomie konkretnych sformułowań, które dosłownie zostały zaczerpnięte przez autora 1 Mch. Przykładem tego może być fraza: „został dołączony do swoich przodków” (1 Mch 2,69; por. Rdz 25,8; 35,29; 49,33; a także Sdz 2,10; 2 Krl 22,20). Analizując mowę Matatiasza, można dostrzec w niej dwie części. Pierwsza z nich ma charakter poetycki z wyraźną strukturą koncentryczną. Druga część jest zapisana prozą. W części poetyckiej można dostrzec tło hebrajskiej *ars poetica*, dla której bardzo charakterystyczne są paralelizmy. Istotną cechą mowy Matatiasza są liczne nawiązania do wcześniejszych tradycji biblijnych Starego Testamentu, zarówno na płaszczyźnie słownictwa, frazeologii, jak i wątków historycznych oraz nawiązywania do starotestamentalnych postaci. Za warstwą greckich wyrażen można dostrzec wyraźnie frazeologię zaczerpniętą z hebrajskich tekstów ksiąg biblijnych. Na uwagę zasługuje centralna część mowy, w której znajduje się cały szereg odwołań do różnych postaci z historii Izraela. Ich celem było dostarczenie egzemplifikacji postaw wierności Przymierzu i Prawu (por. Syr 44,1 – 51,21). Na podstawie przeprowadzonych analiz można było sformułować wniosek, że wszystkie cechy mowy Matatiasza, jak i okoliczności jej wygłoszenia wyrażają głęboki rys starotestamentalnych tradycji, które stanowią niewątpliwie zabieg redakcyjny autora 1 Mch. W tym kontekście Matatiasz jawi się jako postać wykreowana na wzór wielkich postaci/przywódców dawnego Izraela.

W dwunastym artykule prezentowanego cyklu (*Przesłanie „Pieśni pochwalnej” na cześć Judy Machabeusza (1Mch 3,3-9)*, „Studia Ełckie” 16/4 [2014], s. 559-590) została ukazana kolejna postać wielkiego przywódcy – Judy Machabeusza. Materiałem badawczym stała się „Pieśń pochwalna” ku czci wspomnianego bohatera, odczytana w kontekście całej 1 Mch, a także wcześniejszych tradycji biblijnych. W pierwszej kolejności zostały omówione kwestie literackie. Wersja pierwotna pieśni – jak wykazuje C.F. Burney – została skomponowana w języku hebrajskim jako akrostych oparty na imieniu i przydomku głównego bohatera – Judy Machabeusza: יהודה המקבה. Autor 1 Mch sięgnął zatem po tekst wcześniej istniejącej pieśni, który poddał właściwym sobie zabiegom redakcyjnym i włączył następnie w *corpus* księgi. Przeprowadzając analizę tekstu Pieśni według wspomnianego wcześniej klucza, miałem na celu ukazanie sposobu, w jaki była postrzegana przez autora 1 Mch postać Judy Machabeusza. Wyniki badań pozwalają sformułować wniosek, że Juda Machabeusz został wystylizowany na wzór wielkich przywódców dawnego Izraela. Na przykład w opisie przywdziewania oręża przez Judę można dostrzec paralele z opisem zakładania zbroi przez Dawida (zob. 1 Sm 17,38). Na szczególną uwagę zasługuje określenie Judy Machabeusza mianem γίγας, którego odpowiednikiem w Biblii Hebrajskiej jest termin גבור/גבר – „silny, mocny, dzielny, odważny, bohater, anioł”. Terminem tym byli w Starym Testamencie określani między innymi dawni sędziowie Izraela: Gedeon (zob. Sdz 6,12) oraz Jefte (zob. Sdz 11,1). Terminem tym został także w Ps 89[88],20-21 opisany Dawid. W wielu przypadkach różni wodzowie wojskowi byli określani wspomnianym terminem (zob. np. 1 Krl 5,1; 1 Krn 27,6). Potwierdza to tezę, że autor Pieśni wykreował postać Judy Machabeusza między innymi na wzór Dawida, a także wielkich sędziów dawnego Izraela. Stylizację Judy na wzór dawnego sędziego potwierdzają także – jak zostało ukazane w prezentowanym artykule – inne fragmenty 1 Mch. Na uwagę zasługuje wzmianka o szczególnym wybraniu Judy, przez którego Bóg miał dać narodowi wybranemu ocalenie – σωτηρία (zob. 1 Mch 5,62). Juda jawi się zatem jako szczególne narzędzie Bożego działania, poprzez które Bóg ocala/zbawia swój lud. Stąd też został określony mianem σώζων τὸν Ἰσραηλ – „wybawiający Izraela” (1 Mch 9,21). Można zatem przyrównać Judę do sędziów wzbudzanych przez Boga w momencie, kiedy naród wybrany, doznając ucisku ze strony ościennych narodów za swą niewierność wobec Bożych nakazów, prosił Boga, aby odwrócił On od swego ludu gniew i zesłał ocalenie (zob. np. Sdz 3,7-9.12-15). Wybierany przez Boga sędzia określany był niekiedy terminem מוֹשִׁיעַ (*participium hiphil* jako rzeczownik) – „wybawiciel, zbawiciel”, który w Septuagincie został oddany słowem σωτήρ – „wybawca, wybawiciel, oswobodziciel, zbawca, zbawiciel” (zob. Sdz 3,9.15). Juda zatem podobnie jak sędziowie został posłany, aby odwrócić od narodu wybranego gniew Boży (por. 1 Mch 3,8), który lud ściągnął na siebie poprzez odstępstwo od Prawa, i w ten sposób być źródłem ocalenia dla swych rodaków. Ten rys Judy jako sędziego ujawnia się także w wyrażonym przez niego przekonaniu, że wrogie wojska o przeważającej znacznie sile można pokonać niewielką ilością żołnierzy żydowskich, gdyż w ich obronie występuje sam Bóg (zob. 1 Mch 3,18-19; por. 4,6-11.29-32; por. Sdz 7,2-7). Również inne wzmianki zawarte w Pieśni, odczytywane w kontekście całej 1 Mch, pozwalają dostrzec w kreowanej postaci Judy Machabeusza przez autora Pieśni odniesienia do wodzów dawnego Izraela (Mojżesza, Jozuego). Jak widać z przeprowadzonych analiz, opiewająca osobę i czyny Judy Machabeusza Pieśń, zarówno w sferze literackiej, jak i pod względem przesłania jest

przeniknięta tradycjami starotestamentalnymi, zwłaszcza obecnymi na kartach dzieła deuteronomistycznego.

Kolejna z omawianych publikacji dotyczy również postaci Judy Machabeusza odczytanej przez pryzmat 2 Mch („Sen Judy Machabeusza (2 Mch 15,11-16) – przesłanie i jego rola w kontekście wydarzeń”, w: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G.M. Baran, Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”, 2017, s. 215-265). Głównym zamierzeniem przedstawionych w omawianym artykule badań było ukazanie istoty i roli snu, jaki opowiedział Juda Machabeusz w ramach mowy wygłoszonej swoim żołnierzom przed bitwą z Nikanorem, wodzem syryjskim (zob. 2 Mch 15,11-16). Celem mowy było „dodanie ducha żołnierzom” oraz wzbudzenie wiary w osiągnięcie zwycięstwa dzięki Bożej pomocy. Najpierw Juda czynił to na podstawie Prawa i Proroków. Można dostrzec tutaj nawiązania do wcześniejszych tradycji: Juda jawi się w świetle 2 Mch 15,7-9 jako Mojżesz (zob. Wj 14,13) czy też Jozue (zob. Joz 10,25), który zachęcał swoje oddziały wojskowe zgodnie z zaleceniem zawartym w Pwt 20,1-4. Następnie, na potwierdzenie wcześniej wypowiedzianych słów, Juda opowiedział sen. Motyw wygłaszanej przez wodza mowy do wojska, w ramach której znajduje się relacja snu z przekazem od bóstwa, wydaje się być zaczerpnięty z tradycji antycznej (por. np. Polyb., *Hist.* 10,11,5-7). Niemniej jednak należy dostrzec wyraźne nawiązania do tradycji starotestamentalnych. Po pierwsze, uwidacznia się to w sposobie przedstawienia Judy Machabeusza, wykreowanego na wzór wielkich wodzów Starego Testamentu (Mojżesza czy też Jozuego). Po drugie, sugeruje to skoncentrowanie uwagi autora 2 Mch na kwestii określenia jakości snu otrzymanego przez Judę. W tradycji biblijnej sen w wielu przypadkach stawał się przestrzenią komunikowania się Boga z człowiekiem, przestrzenią przekazu Bożego orędzia. Tego rodzaju sny zostały odnotowane np. na kartach Pięcioksięgu. Jednakże w tradycji prorockiej (zob. np. Jr 23,23-32; 29,8-9) oraz mądrościowej (zob. Syr 34,1-8) pojawił się pewien sceptycyzm czy wręcz krytyka snów. Syrach jednak dopuszczał możliwość snów pochodzących od Boga (zob. Syr 34,6). W czasach autora 2 Mch z pewnością dominowała negatywna ocena snów (marzeń sennych). Przyczyną tego były związane ze snami praktyki mantyczne obecne w kulturach ościennych narodów, którym ulegali również Żydzi. Stąd też relacja na temat snu Judy Machabeusza została poprzedzona – jak zostało przedstawione przeze mnie w omawianej publikacji – sugestywnym wyjaśnieniem, że sen Judy był „godny wiary”, rodzajem „widzenia”. Można zatem wnioskować, że autor 2 Mch chciał w ten sposób wykazać, że sen, jaki otrzymał Juda, pochodził – jak to bywało w minionych czasach – od samego Boga. A zatem chociaż paralelę snu jako integralnego elementu mowy wodza do swego wojska przed bitwą należy szukać w tradycji antycznej, to jednak nie można pominąć biblijnej tradycji, w której sen jako przestrzeń komunikacji Boga z człowiekiem odgrywał ważną rolę. Starotestamentalne tło wydaje się mieć także motyw przekazu miecza Judzie jako znaku pewnego zwycięstwa. Co prawda J.W. van Henten wykazuje, że paraleli w tym względzie należy szukać w tradycji egipskiej epoki ptolemejskiej, jednakże również w tradycji biblijnej pojawia się motyw przekazywania miecza przez Boga (zob. Jdt 9,2; Ez 30,24-25). Jakkolwiek nie można wykluczyć wpływów tradycji greckich, to jednak w interpretacji symboliki miecza czymś istotnym jest – jak wynika z przeprowadzonych analiz tekstów biblijnych – uwzględnienie starotestamentalnej tradycji, w której miecz jest symbolem sądu Bożego, połączonego z karą, pomstą oraz gniewem Bożym.



W obszarze przeprowadzonych przeze mnie badań na kanwie Ksiąg Machabejskich znajdują się także zagadnienia, dotyczące kobiet żydowskich (*Kobiety w kulturze i religii społeczności żydowskiej w świetle Ksiąg Machabejskich*, „Studia Ełckie” 16/3 [2014], s. 391-426). Autorzy Ksiąg Machabejskich dostarczyli różnych informacji na temat ich codziennego życia oraz postaw wobec narzucanej siłą obyczajowości niezgodnej z Prawem. Mimo że przekaz dotyczy okresu hellenistycznego, to jednak wskazuje na klasyczny, zgodny ze starotestamentalną obyczajowością, model funkcjonowania kobiet. Przykładem tego mogą być wyrażone nie wprost wzmianki na temat: po pierwsze, dziewcząt na co dzień wyłączonych z życia publicznego w celu ustrzeżenia ich od niebezpieczeństw natury moralnej (zob. 2 Mch 3,19; 4 Mch 18,7-8; por. Pwt 22,13-25; Syr 42,9,13); po drugie, zwyczajów ślubnych (zob. 1 Mch 1,27). Nawiązania do starotestamentalnych koncepcji widoczne są wyraźnie w przypadku odniesień do kobiet-matek. Potwierdzają to przede wszystkim wzmianki na temat ich funkcji w procesie wydawania na świat potomstwa; wzmianki te stały się okazją do wyrażenia obecnego w Starym Testamencie przekonania, że to ostatecznie Bóg formuje człowieka w łonie matki i to On daje mu tchnienie (zob. 2 Mch 7,22-23; por. Hi 10,10; Ps 139,13; Jr 1,5). Również udział kobiet w niektórych aktach religijnych, jakkolwiek w Starym Testamencie zasadniczo praktykowanych przez mężczyzn, posiada swe potwierdzenie w tradycji starotestamentalnej (zob. 2 Mch 3,19; por. J1 1,8; Est 4,17k). Czymś wyjątkowym na tle tradycji starotestamentalnej w Księgach Machabejskich wydaje się być motyw heroicznego postaw kobiet, zaangażowanych za cenę śmierci męczeńskiej w obronę przestrzegania nakazów Prawa (zob. 1 Mch 1,60-61; 2 Mch 6,10; 4 Mch 4,25). Szczególną postacią w tym względzie jest matka siedmiu synów męczenników (zob. 2 Mch 7,1-42; 4 Mch 8,1-18,24), która w 4 Mch została wprost nazwana „obrończynią Prawa” (4 Mch 15,29). Z przeprowadzonych badań rodzą się dwie konkluzje: po pierwsze, obraz kobiet epoki hellenistycznej, ukazany w Księgach Machabejskich, koresponduje z tradycją starotestamentalną; po drugie, kobiety w Księgach Machabejskich zostały przedstawione w odniesieniu do Prawa – jako te, które funkcjonują według zasad Prawa, oraz jako obrończynie nakazów Prawa.

Piętnasty, a zarazem ostatni artykuł (*“Mother of the Nation (mētēr ethnous)” (4 Macc. 15:29) – Mother of Seven Maccabean Sons as Patriarchess of New-Quality Nation*, „Revue Biblique” 127/1 [2020], s. 5-34), stanowi próbę wykazania w oparciu o konkretne nawiązania do tradycji starotestamentalnych, że określenie „matka narodu” (μήτηρ ἔθνους), odniesione do matki siedmiu synów, wskazuje na jej szczególną rolę jako patriarchini „ludu o nowej jakości”. W swej argumentacji przede wszystkim wskazuję na fakt, że autor 4 Mch charakteryzując matkę siedmiu synów, posłużył się po pierwsze terminologią związaną z patriarchalną społecznością dawnego Izraela (zob. np. 4 Mch 16,14), a po drugie – szeroką gamą odniesień związanych z osobą Abrahama, do którego matka siedmiu synów została wielokrotnie porównana. W konsekwencji została ona wprost określona jako matka „o duszy Abrahamowej” (4 Mch 14,20). To podobieństwo matki siedmiu synów do Abrahama – jak wynika z przeprowadzonej analizy tekstu – uwidoczniło się przede wszystkim w jej gotowości do złożenia w ofierze własnych dzieci. W tradycji żydowskiej pojawiło się przekonanie, że ofiara matki siedmiu synów była nawet większa niż Abrahama, a co za tym idzie, jej postawa jest bardziej godna uznania (*Lamentacje Rabba* 1,16,50). W tym kontekście zwracam uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, doświadczenie matki przewyższyło

doświadczenie Abrahama tym, że Abraham miał złożyć w ofierze tylko jednego syna, matka zaś złożyła ich siedmiu jednego dnia (czyli niejako w jednej ofierze). Po drugie, w przypadku Abrahama była to tylko próba, natomiast w przypadku matki – ofiara dokonała się rzeczywiście. Następnie wykazuję, że cierpliwe znoszenie męczeństwa dzieci, stanie na straży, aby żadne z nich nie odstąpiło od nakazów Prawa nawet za cenę męczeńskiej śmierci, miało wymiar duchowego męczeństwa, które można zinterpretować jako „powtórne zrodzenie” potomstwa. W *4 Mch* 17,6 zostało ono określone jako „rodzenie dzieci [...] z ojca Abrahama”. Jak wynika z *4 Mch* 16,3.13 oraz 17,5 to powtórne (nowe), duchowe rodzenie przez matkę było rodzeniem potomstwa dla nieśmiertelnego życia, do życia wiecznego. Można postawić tezę, że owe powtórne narodziny mogły się dokonać dzięki posłuszeństwu wobec Bożych nakazów (czyli wobec Prawa), a także dzięki zaufaniu Bogu oraz wytrwałości i cierpliwemu opanowaniu uczuć rodzicielskich matki siedmiu synów, czyli dzięki tym wszystkim cechom (postawom), którymi uprzednio odznaczył się Abraham. A zatem jak patriarcha Abraham stał się ojcem narodu wybranego, który miał być dziedzicem Ziemi Obiecanej, tak matka siedmiu synów stała się „matką narodu” (μήτηρ ἔθνους), który zrodziła w duchowy sposób. Ten naród to lud „o nowej jakości”, czyli wszyscy, którzy poprzez wierne zachowywanie nakazów Prawa, mimo różnych trudności (w tym także tortur, zagrożenia śmiercią męczeńską), stają się dziedzicami nie tyle ziemskich dóbr, ale wiecznej nagrody. Matka siedmiu synów jawi się zatem jako „drugi Abraham”, jako patriarchini, która stała się „matką narodu” – narodu nie tylko licznego jak gwiazdy na niebie, ale przede wszystkim zaliczonego do „grona gwiazd”, czyli obdarzonego nagrodą życia wiecznego (zob. *4 Mch* 17,2-5; 18,23-24). O przynależności do tego rodzaju narodu nie decyduje kryterium etniczne, ale całkowita wierność Prawu. Przedstawione wyniki badań można skonkludować stwierdzeniem, że autor *4 Mch* obrazowi matki siedmiu synów, zaczerpniętemu z wcześniejszych źródeł, nadał nową jakość. Efekt ten uzyskał ostatecznie dzięki motywom z tradycji starotestamentalnej.

#### **4.4. Cel naukowy, wyniki badań i ewentualne wykorzystanie**

Zasadniczym celem prezentowanych publikacji było ukazanie, że omawiane w nich Księgi Machabejskie, chociaż pod względem literackim cechują się wpływem kultury hellenistycznej czy też hellenistycznej, to jednak w głównej mierze widoczny jest w nich rys tradycji biblijnych wcześniejszych ksiąg Starego Testamentu. Cel ten był realizowany na kilku płaszczyznach: po pierwsze, poprzez analizę poszczególnych wątków teologicznych, których nośnikiem w omawianych księgach jest narracja historyczna; po drugie, poprzez analizę semantyczną terminów, po trzecie, poprzez analizę syntaktyczno-semantyczną związków frazeologicznych. Istotnym wymiarem prowadzonych badań była metoda komparatystyczna, dzięki której można było dostrzec zachodzące paralele pomiędzy omawianymi księgami a innymi tekstami Starego Testamentu czy też źródeł pozabiblijnych. Przeprowadzone badania, których wyniki znalazły odzwierciedlenie w prezentowanych publikacjach, pozwoliły na sformułowanie pewnych ogólnych spostrzeżeń:

Po pierwsze, przedstawiony obraz Boga na kanwie wydarzeń historycznych świadczy, iż zamiarem autorów omawianych ksiąg było wyakcentowanie prawdy, że Bóg podobnie jak w minionym czasie, tak i w czasach machabejskich w ten sam sposób działa na rzecz swojego

ludu, karząc za grzechy, wychowując, a zwłaszcza niosąc ocalenie i pomoc w momentach zagrożenia oraz opiekując się nim nieustannie.

Po drugie, sposób przedstawienia historii zwłaszcza w 1 i 2 Mch uwidacznia rys historii deuteronomistycznej. Zostało to wyakcentowane w opisie dziejów narodu żydowskiego, które układają się według schematu znanego z dzieła deuteronomistycznego: grzech – gniew Boży – kara – skarga/nawrócenie – ocalenie. Podobny schemat widoczny jest w periodyzacji dziejów świątyni, której losy ściśle były związane z losami narodu żydowskiego. Również spojrzenie teologiczne na świątynię przeniknięte jest tradycjami dzieła deuteronomistycznego. Motywy deuteronomistyczne ujawniają się także w sposobie przedstawienia osoby Judy Machabeusza, który został wykreowany m. in. na wzór sędziego. Juda jawi się więc jako narzędzie Bożego wybawienia narodu żydowskiego z ucisku imperium syryjskiego. Pewnym punktem stycznym jest samo określenie Judy jako σωζων τὸν Ἰσραηλ – „wybawiający Izraela” (1 Mch 9,21), co przywołuje tytuł σωτήρ przypisywany sędziom. W świetle tradycji deuteronomistycznej bardziej zrozumiała wydaje się być rola arcykapłana Jazona jako przywódcy narodu, który po zaniku monarchii przejął pewne prerogatywy króla.

Po trzecie, motywy, które wyraźnie zostały zaczerpnięte z tradycji greckiej, ostatecznie swoją interpretację znajdują w tradycjach starotestamentalnych. Przykładem tego mogą być „objawienia pochodzące z nieba” obecne w 2 Mch, zredagowanej w stylu tzw. „historii patetycznej”, której jedną z cech było uwypuklenie objawień mocy niebieskich i cudownego wspomaganie bohaterów przez bóstwo. Tego rodzaju motywy można jednak zinterpretować w kluczu starotestamentalnym, dostrzegając w owych objawieniach działanie samego Boga poprzez swego Anioła. Argumentów za taką interpretacją dostarcza kontekst opisywanych wydarzeń.

Po czwarte, autor 4 Mch chociaż materiał źródłowy opracował za pomocą środków wyrazu zaczerpniętych z tradycji helleńsko-hellenistycznej, to jednak w 4 Mch pobrzmiewa teologiczne echo Starego Testamentu. Autor 4 Mch wydaje się polemizować z niektórymi tezami filozofii greckiej. Sięgając natomiast po filozoficzną terminologię grecką nadaje jej biblijne znaczenie (np. termin πρόνοια). Tam, gdzie snuje teoretyczne rozważania, w przeważającej mierze egzemplifikację zaczerpnął z ksiąg Starego Testamentu. Uwidacznia się to również w sposobie przedstawienia matki siedmiu braci męczenników, która za pomocą obrazów zaczerpniętych z patriarchalnego świata dawnego Izraela oraz porównań do Abrahama została wykreowana na szczególną „matkę narodu”, jawiącą się jako patriarchini „ludu o nowej jakości”.

Podjęte przeze mnie badania wykazują ścisły związek omawianych Ksiąg Machabejskich z całą tradycją starotestamentalną. Sięgnięcie po tego rodzaju materiał badawczy miało na celu ożywienie zainteresowania na obszarze polskiej biblistyki tematyką związaną z Księgami Machabejskimi. Swego rodzaju teologiczna historia zawarta w 1 i 2 Mch stanowi bowiem bogate źródło wątków teologicznych, które mogą stać się przedmiotem badań. W przypadku apokryficznej 4 Mch ciekawym przedmiotem badawczym jest kwestia sposobu wyrażania przez autora prawd biblijnych za pomocą środków wyrazu zaczerpniętych z tradycji helleńsko-hellenistycznej. Dotychczasowe badania przeprowadzone przeze mnie mogą stać się punktem wyjścia do dalszych badań w tym obszarze.

## 5. Informacja o wykazaniu się istotną aktywnością naukową realizowaną w więcej niż jednej uczelni, instytucji naukowej, w szczególności zagranicznej.

### 5.1. Publikacje i cytowania

Poza piętnastoma publikacjami, wskazanymi przeze mnie jako osiągnięcie naukowe (zob. Załącznik nr 4, pkt I), opublikowałem również inne prace naukowe, których szczegółowy wykaz zawiera Załącznik nr 4 (zob. pkt II, § 1-2; 4; 8-9). Na uwagę zasługuje monografia pt. *Życie i śmierć Antiocha IV Epifanesa w przekazach pozabiblijnych i biblijnych. Historia i teologia* (ss. 252) – pierwsze w polskiej literaturze biblijnej tego rodzaju opracowanie. W publikacji tej zostały przedstawione przekazy pozabiblijne i biblijne na temat hellenistycznego monarchy z dynastii Seleucydów – Antiocha IV Epifanesa. Pierwszym celem badawczym była próba odpowiedzi na pytanie, czy przekazy te różnią się, czy też ukazują zbieżny obraz Seleucydy. Drugim celem natomiast było wydobywanie teologicznego przesłania z biblijnego przekazu na temat życia Antiocha IV, a zwłaszcza okoliczności jego śmierci. Przeprowadzone badania pozwoliły na sformułowanie konkluzji, że źródła greckie i rzymskie chociaż nieco się różnią od przekazów żydowskich, to jednak pod pewnymi względami wykazują pewne zbieżności. Pierwsze ze źródeł pod względem osobowości ukazują Antiocha IV przede wszystkim jako osobę ekscentryczną, nieco niezrównoważoną, odznaczającą się odmiennością w sposobie bycia w stosunku do poprzedników oraz innych monarchów hellenistycznych. Również i w źródłach żydowskich można znaleźć podobne wzmianki na temat Seleucydy, jednakże ich charakterystycznym rysem jest skrajnie negatywna ocena działalności syryjskiego władcy. Wynikało to oczywiście z doznanych z jego strony prześladowań przez Żydów wiernych Prawu i rodzimym tradycjom. Na szczególną natomiast uwagę zasługuje fakt teologicznej interpretacji śmierci Antiocha IV postrzeganej zarówno przez autorów pozabiblijnych, jak i biblijnych jako kara boska.

Druga monografia pt. *Motyw „synostwa Bożego” w homiliach Świętego Augustyna do Ewangelii oraz Pierwszego Listu Jana Apostoła*, którą stanowi zrewidowana i poprawiona według wskazań recenzentów dysertacja doktorska pt. „Motyw *synostwa Bożego* w *In Iohannis Evangelium Tractatus* oraz *In Iohannis Epistolam ad Parthos Tractatus* Świętego Augustyna”, nawiązuje do drugiego (po Księgach Machabejskich) obszaru moich zainteresowań badawczych, to jest do egzegezy patrystycznej. W tym kontekście należy nadto wymienić trzy artykuły, które powstały w oparciu o pracę magisterską z filologii klasycznej. Przedstawiają one również zagadnienia opracowane w oparciu o Augustynowe homilie do Ewangelii oraz Pierwszego Listu Jana Apostoła (zob. Załącznik nr 4, pkt. II, § 4). Prezentując publikacje z tego obszaru badawczego pragnę wspomnieć dwa artykuły, które dotyczą problematyki związanej z *4 Mch*. W pierwszym z nich (*Czwarta Księga Machabejska tłem Mowy XV św. Grzegorza z Nazjanzu*, „Vox Patrum” 37 [2017], t. 67, s. 41-70), próbowałem wykazać, że św. Grzegorz z Nazjanzu, komponując mowę ku czci męczenników machabejskich (Mowa XV), opierał się na tekście apokryficznej *4 Mch*. Tego rodzaju konkluzja wskazywałaby na wielki autorytet, jakim cieszyła się *4 Mch* w czasach patrystycznych. Na kanwie tej tezy powstał kolejny artykuł (*Siedmiu braci Machabejskich z Czwartej Księgi Machabejskiej jako typ Chrystusa. Próba zastosowania egzegezy typologicznej do tekstu 4 Mch*, „Vox Patrum” 39 [2019], t. 71, s. 43-68), w którym – jak

zostało to wyakcentowane w samym tytule, a następnie uzasadnione w części wstępnej – została przedstawiona próba zastosowania egzegezy typologicznej do tekstu *4 Mch*.

Wśród moich osiągnięć naukowych znajdują się także monografie, których jestem współredaktorem lub redaktorem (zob. Załącznik nr 4, pkt. II, § 3). Pośród nich są kolejne tomy, ukazujące się w serii „Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie”. Została także zredagowana przeze mnie monografia pt. *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej* (ss. 308), która stanowi pewne *novum* w polskiej literaturze biblijnej. Pewną innowacyjnością odznacza się również kolejna monografia pt. *Pszczoly, miód i wosk pszczeli w symboliczno-metaforycznych obrazach. Od Biblii poprzez antyk do liturgii Kościoła* (ss. 230), którą redagowałem we współpracy z I. Wieżel. Pośród zredagowanych monografii jest także przygotowana przeze mnie Księga Pamiątkowa, dedykowana jednemu z polskich biblistów – ks. prof. dr. hab. Antoniemu Paciorkowi.

W skład mojego dorobku naukowego wchodzi także 19 publikacji, mających charakter rozdziałów w monografiach naukowych (zob. Załącznik nr 4, pkt II § 2). Istotną część osiągnięć naukowych stanowią artykuły opublikowane w różnych czasopismach naukowych wydawanych w Polsce a jeden również w zagranicznym (zob. Załącznik nr 4, pkt II, § 4). Łącznie (wraz z artykułami wskazanymi jako osiągnięcie naukowe – zob. Załącznik nr 4, pkt. I) jest ich 24, pośród których 3 zostały opublikowane w języku angielskim. Zgodnie z punktacją czasopism podaną przez MNiSW, w latach 2009-2018 uzyskałem 137 punktów za opublikowane artykuły, natomiast w latach 2019-2020 – 180 punktów (zob. Załącznik nr 4, pkt IV, § 3).

W moim dorobku naukowym znajdują się również hasła encyklopedyczne (zob. Załącznik nr 4, pkt II, § 9) oraz recenzje monografii naukowych (zob. Załącznik nr 4, pkt II, § 8). Jedna z tych recenzji została zredagowana w języku angielskim.

Moje publikacje były cytowane przez innych autorów ok. 25 razy (łącznie z autocytowaniami ich liczba wynosi ponad 90 razy – zob. Załącznik nr 4, pkt IV, § 1). Wyłączając autocytowanie mój Indeks Hirscha wynosi 3.

## **5.2. Sesje, konferencje i sympozja naukowe.**

Poza publikacjami innym wymiarem mojej działalności naukowej był czynny udział w sesjach oraz w konferencjach i sympozjach naukowych (zob. Załącznik nr 4, pkt II, § 5). Większość wystąpień miała miejsce w ramach ogólnopolskich konferencji naukowych. W jednym przypadku zostałem poproszony o wygłoszenie referatu jako wykładu plenarnego, otwierającego ogólnopolską konferencję naukową. Dwa razy wygłosiłem referat na sympozjach zagranicznych, spośród których jedno miało status sympozjum międzynarodowego.

## **5.3. Pozostałe osiągnięcia naukowe**

Jestem członkiem Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Dwukrotnie zrealizowałem kwerendę naukową (w dn. 9-20.09.2013 r.; 25.08-12.09.2014 r.) w Państwowej Bibliotece w Berlinie (*Staatsbibliothek zu Berlin*). Podejmowałem współpracę z różnymi czasopismami naukowymi jako recenzent artykułów naukowych (np. „The Biblical Annals”; „Verbum Vitae”, „Veritati et Caritati”). Pełniłem funkcję sekretarza w redakcji „Roczników Kulturoznawczych” (w latach 2017-2018). Przynależę do komitetu redakcyjnego serii

wydawniczej „Biblia Ojców” (od roku 2019), w ramach której zaczęły ukazywać się przekłady komentarzy i objaśnień Pisma Świętego, dokonanych przez Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich.

## **6. Informacje o osiągnięciach dydaktycznych, organizacyjnych oraz popularyzujących naukę.**

### **6.1. Dorobek dydaktyczny i organizacyjny.**

W ramach zajęć dydaktycznych w Instytucie Kulturoznawstwa KUL prowadziłem głównie lektorat języka łacińskiego oraz języka greckiego, wykłady z „Historii kultury starożytnego Wschodu i antycznej (greckiej i rzymskiej)”, a także wykłady i ćwiczenia z „Historii retoryki”. Od roku 2018 po zatrudnieniu w Wyższym Seminarium Duchownym w Tarnowie a następnie na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie UPJP II prowadziłem wykłady z Egzegezy Starego Testamentu (księgi historyczno-dydaktyczne; księgi mądrościowe), Wstępu do Pisma Świętego, Historii i Geografii Biblijnej, a także lektorat języka łacińskiego i języka greckiego. Prowadziłem także wykłady monograficzne na Studiach Licencjackich Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie UPJP II: pierwszy cykl pt. „Czwarta Księga Machabejska – jej przesłanie i obecność w tradycji Kościoła” (sem. II, rok akademicki 2016/2017); drugi cykl pt. „Sny w tradycji biblijnej” (sem. I, rok akademicki 2019/2020).

Pracując w Instytucie Kulturoznawstwa KUL w sferze organizacyjnej zajmowałem się m. in. działalnością na rzecz promocji Uniwersytetu (w sposób szczególny kierunku Kulturoznawstwo), byłem opiekunem poszczególnych roczników studentów, brałem także udział w pracach zespołu opracowującego program studiów. Byłem także recenzentem kilkunastu prac dyplomowych (6 licencjackich; 8 magisterskich) oraz promotorem pomocniczym doktoratu. W ramach prac organizacyjnych na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie uczestniczę w pracach zespołu do spraw ewaluacji dyscypliny nauki teologicznej, jestem także opiekunem jednego z roczników studentów specjalności katechetyczno-pastoralnej.

### **6.2. Dorobek popularyzatorski.**

Moja działalność w ramach popularyzowania nauki, zwłaszcza z zakresu wiedzy biblijnej, obejmuje trzy obszary: publikacje popularnonaukowe; referaty i wykłady popularnonaukowe; audycje radiowe (zob. Załącznik nr 5).

W pierwszym obszarze do głównych osiągnięć mogę zaliczyć opracowania w formie komentarzy i rozważań do określonych perykop biblijnych (z Ewangelii Mateusza), publikowanych w ramach serii „Krąg Biblijny. Materiały dla duszpasterzy, animatorów i wszystkich, którzy pragną czytać Pismo Święte” (łącznie 14 opracowań w numerach 39, 40, 41), wydawanej pod patronatem „Dzieła Biblijnego im. św. Jana Pawła II” (zob. Załącznik nr 5, § 1).

Drugi obszar mojej działalności na rzecz popularyzowania wiedzy biblijnej to prelekcje i wykłady wygłaszane cyklicznie lub okazjonalnie, a także zorganizowanie popularnonaukowych sesji (zob. Załącznik nr 5, § 2; 4). Na uwagę zasługują przede

wszystkim wystąpienia realizowane w ramach comiesięcznych „Spotkań z Pismem Świętym”.

Trzeci obszar omawianej działalności obejmuje audycje radiowe emitowane przez Radio RDN Małopolska, RDN Nowy Sącz w ramach „Radiowo-internetowego Studium Biblijnego” (zob. Załącznik nr 5, § 3). W latach 2018-2019 nagrałem 12 audycji: 7 na temat sakramentów (starotestamentalne typy poszczególnych sakramentów w Pismach i u Proroków); 5 na temat typów i proroctw dotyczących Maryi w Starym Testamencie (przede wszystkim w Pismach i u Proroków).

.....  
/podpis wnioskodawcy/