

## Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

SEMINARE

t. 27 \* 2010 \* s. 9–27

KS. SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB  
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

### JUDAIZM DIASPORY W OKRESIE DRUGIEJ ŚWIĄTYNI

Obecność żydowską poza ziemią Izraela, tradycyjnie określa się greckim terminem diaspora (rozproszenie), w analogii do hebrajskiego terminu *gālūt* (גלות), stosowanego przede wszystkim w odniesieniu do wygnania babilońskiego (por. Jr 28,4 – LXX 35,4)<sup>1</sup>. Grecki termin opiera się o kluczowe dla tego zjawiska opisy w Księdze Ezechiela, w których źródłosłowem jest hebr. פּוּץ, oddający ideę rozproszenia, rozrzucenia, rozsypania ziarna w różnych kierunkach. Ez 20,23 brzmi: „Przecież podniosłem rękę przeciwko nim na pustyni, przysięgając, że ich rozproszę (פּוּץ – διασκορπίσαι) wśród narodów i rozrzucę (פּוּץ – διασπεῖραι) po obcych krajach” (por. Ez 12,15; 22,15). Podobną ideę wyraża tekst Pwt 4,27: „Rozproszy (פּוּץ – διασπερεί) was Jahwe między narodami ...” oraz Pwt 28,64: „Jahwe cię rozproszy (פּוּץ – διασπερεί) pomiędzy wszystkie narody...” (por. Bar 2,29 – διασπερῶ αὐτοῦς). O rozproszeniu w ścisłym rozumieniu, jako o fakcie zamieszkania poza terytorium Izraela, czytamy w Księdze Nehemiasza 1,9: „Lecz jeśli się do Mnie nawrócicie i zważać będziecie na moje przykazania, i będziecie je wykonywali, to choćby rozproszeni wasi (hebr. נִדְרָסוּ – od נָדַר rozproszyć, wypędzić; gr. ἡ διασπορὰ ὑμῶν) znajdowali się na krańcu niebios, stamtąd zgromadzę ich...”. W liście, skierowanym przez Żydów jerozolimskich do Arystobuła i diaspory w Egipcie (2Mch 1), przytoczona jest modlitwa Jonatana, w której diaspora rozumiana jest jako miejsce i czas niewoli u pogan (2Mch 1,27). Tekst Bar 3,1-8 z kolei, zawiera modlitwę wygnańców, swoiste *credo*, gdzie orant wyraża przekonanie, że pobyt z dala od ojczyzny (ἀποικία) jest karą za niegodziwości

---

<sup>1</sup> Współcześnie określenie „diaspora” stosuje się także w odniesieniu do innych nacji – zob. J. Barclay, *Negotiating Diaspora: Jewish Strategies in the Roman Empire*, London-New York 2004, s. 1.

przodków, którzy odstąpili od Boga. Diaspora jawi się zatem jako negatywny, socjalny efekt doświadczenia religijnego<sup>2</sup>. W kręgu semantycznym znajduje się też przekład hebr. *gālūt* przez *αἰχμαλωσία* (LXX), tzn. stan niewoli z powodu przegranej wojny lub bitwy (Jr 3,1).

Pojęcie diaspery ma zatem bardzo dynamiczne znaczenie. Składa się na nie rzeczywistość czasowa, przestrzenna, kulturowa, polityczna, społeczna i przede wszystkim religijna, wraz z całym bogactwem znaczeń. Geograficzna struktura diaspery żydowskiej, to zazwyczaj diaspora „wschodnia”, czyli tereny babilońsko-perskie, z językiem aramejskim i greckim, oraz diaspora „zachodnia”, głównie terytoria Egiptu, Syrii i region śródziemnomorski, gdzie posługiwano się językiem greckim – *koine*.

Fenomen diaspery żydowskiej, w okresie Drugiej Świątyni, stworzył nową rzeczywistość w egzystencji Izraela<sup>3</sup>. Większość badań naukowych opierała się, jeszcze do niedawna, o podstawowe rozróżnienie między judaizmem hellenistycznym diaspery i judaizmem uważanym przez oficjalne środowiska judaistyczne za tzw. „normatywny” czy „faryzejski”, bądź – bardziej generalnie – judaizm w ziemi Izraela<sup>4</sup>. Powstała też w nauce swoista dychotomia, przeciwstawiająca kulturze judaizmu judzkiego kulturę judaizmu hellenistycznego diaspery. W latach 80-tych XX wieku pojawiły się opinie, że o judaizmie palestyńskim także można, a nawet należy, mówić jako o hellenistycznym, w analogii – do judaizmu diaspery<sup>5</sup>. Naturalnie, chodziłoby o pewne tylko wspólnoty judaistyczne, co jednak uprawniałoby do mówienia nie tyle o judaizmie, ile o „judaizmach”<sup>6</sup>. Judaizm diaspery, tzw. hellenistyczny, byłby judaizmem „obronnym”, a jego literatura miałaby charakter apologetyczny i propagandowy. W latach 90-tych XX w., w badaniach nad judaizmem diaspery, akcentowano głównie jego intelek-

<sup>2</sup> Analogicznie do wielu tekstów Księgi Jeremiasza, gdzie *ἀποικία* rozumiana jest wręcz jako niewola.

<sup>3</sup> Por. I. Gafni, *Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity*, Sheffield 1997, s. 19.

<sup>4</sup> Por. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes in zeitalter Jesu Christi*, Leipzig 1907 (i późniejsze wznowienia); J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain*, Paris 1914; V. Tchirikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia-Jerusalem 1961; H. Willrich, *Judaica: Forschungen zur hellenistisch-jüdischen Geschichte und Literatur*, Göttingen 1900 (zbiór tekstów); J.B. Frey, *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, Roma 1936-1952 (zbiór tekstów). Współcześnie wskazuje się jednak raczej na zróżnicowanie i różnorodność, wobec czego zakwestionowane zostało pojęcie „judaizmu normatywnego” w formie preskryptywnej. Taki judaizm byłby dopiero opisywalny w ramach judaizmu rabinicznego.

<sup>5</sup> Por. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s. v. Chr.*, Tübingen 1968.

<sup>6</sup> Por. J. Neusner, W.S. Green, E.S. Grerichs, *Judaisms and their Messiah at the Turn of the Christian Era*, Cambridge 1987.

tualną wyższość nad sprawnością innych nacji<sup>7</sup>. Wielce znaczące są tutaj badania J. Barclay'a. Proponuje on zasadnicze – dla analizy literackiej spuścizny diaspory żydowskiej okresu biblijnego – punkty odniesienia. Są nimi: środowisko polityczne, społeczne i kulturowe, oraz – co wydaje się zasadnicze dla J. Barclay'a – wyrazy żydowskiego doświadczenia egzystencjalnego, szczególnie w diasporze śródziemnomorskiej<sup>8</sup>.

Niniejszy artykuł ma na celu pokazanie tła i przyczyn kształtowania się żydowskiej diaspory okresu Drugiej Świątyni, a także zarysowanie obrazu diaspory żydowskiej w hellenistycznych realiach środowisk geograficznie i etnicznie żydowskich oraz egipskich i babilońskich. Umożliwi to przedstawienie zasadniczych elementów żydowskiej tożsamości diaspory, z uwzględnieniem środowisk stanowiących tzw. diasporę duchową.

## 1. HISTORYCZNE TŁO POWSTANIA DIASPORY ŻYDOWSKIEJ

Najbardziej znaczącym czynnikiem powstawania wspólnot diaspory były skutki katastrofy narodowej i religijnej z roku 586. Wówczas znaczną część ludności przemieszczono w okolice doliny Eufratu. Nie był to jednak początek diaspory Izraela. Tereny północne były trwałym obiektem asyryjskiej eksploracji, a pierwsze przemieszczenia przymusowe miały miejsce po roku 721, w następstwie upadku Izraela i Samarii, kiedy Salmanassar V dokonał deportacji do Asyrii znacznej grupy ludności Izraela<sup>9</sup>. W latach 603-581 miały miejsce kolejne przesiedlenia, które byłyby efektem polityki nowej potęgi – imperium neobabilońskiego dynastii chaldejskiej (zwłaszcza przesiedlenie w roku 597<sup>10</sup>). Pisma biblijne eksponują jednak tę falę deportacji, która dokonała się po zdobyciu Jerozolimy i zburzeniu świątyni w roku 586 przez wojska Nabuchodonozora II. Zasilenie diaspory wschodniej przez emigrantów z Judy sprawiło, że terytoria babilońskie stały się na długo nową ojczyzną ludności Izraela i Judy.

---

<sup>7</sup> Por. J. Collins, *Between Athen and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York 1983 (i późniejsze wydania); S.J.D. Cohen, E.S. Grerichs, *Diasporas in Antiquity*, Atlanta 1993; T. Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome, Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden-Boston-Köln 2001; E. Gruen, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge 2002.

<sup>8</sup> Por. J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan*, Edinburgh 1996, s. 23.

<sup>9</sup> Por. G.N. Knoppers, *In Search on Post-exilic Israel: Samaria after the Fall of the Northern Kingdom*, w: *In Search on Pre-exilic Israel*, red. J. Day, London-New York 2004, s. 156-157. Głównym przedmiotem zainteresowania Asyrii, podobnie jak później Babilonii, był Egipt; sprawy Izraela i Judy były konsekwencją tej właśnie optyki i stały na marginesie zainteresowań imperiów północno-wschodnich – zob. J. Zabłocka, *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987, s. 336-341.

<sup>10</sup> Por. J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 1971<sup>2</sup>, s. 113.

Wydany w 339 roku edykt króla grupy plemion perskich, Cyrusa II, twórcy nowego państwa achemenidzkiego<sup>11</sup>, dał możliwość powrotu do swoich ojczyzn wszystkim nacjom ujarzmionym przez Babilonię. Do Judy, perskiej prowincji Jehud, wracają etapami grupy dość ubogich, ale i najbardziej zagorzałych religijnie Judejczyków. W Babilonii pozostają bogate rodziny, jak sądzić można po ich deklaracjach pomocy materialnej dla reemigrantów. Rozpoczyna się okres perski, z którego mamy najmniej danych o diasporze żydowskiej. Dzieło Ezdrasza-Nehemiasza pozwala zaledwie na stwierdzenie jej istnienia w dawnych terytoriach neobabilońskich. Osoba Nehemiasza i jego działalność pokazuje zaś, że istniały wybitne i wpływowe osobistości w centralnych władzach imperium perskiego.

Kolejny etap historii diaspory żydowskiej, to okres hellenistyczny. Zazwyczaj lokuje się go między wstąpieniem na tron macedoński Aleksandra (336 rok) a śmiercią Kleopatry VII, ostatniej z ptolomejskich władców Egiptu (30 przed Chr.). Właściwym kresem była przegrana przez Marka Antoniusza bitwa z Cezarem Augustem pod Akcjum w 31 roku. Początek tego okresu to frontalna konfrontacja z imperium perskim, najpierw militarna, a potem kulturowa. Jej fundamentami była sztuka i literatura. W ten sposób na terytoriach Bliskiego Wschodu i Azji Mniejszej (Zachodniej) oraz Centralnej, jak też na obszarze południowego pogórza Bałkanów i egipskiego wybrzeża Morza Śródziemnego, zaczął się schyłek starożytnych form cywilizacyjnych. Geograficznie świat hellenistyczny obejmował te ziemie, które – w następstwie podbojów Aleksandra – zostały poddane wpływom kultury greckiej. Kulturowa hegemonia Grecji na terytoriach podbitych przez Aleksandra, po długim procesie jej przenikania, przybrała postać określaną mianem cywilizacji hellenistycznej, następującej po długim okresie klasycznej cywilizacji greckiej. Klasyczny okres Grecji właściwie skończył się wówczas, gdy Filip II i jego syn Aleksander, zwyciężyli Ateny i Teby w bitwie pod Cheroinea w 338 roku, kładąc kres czasom, w których Ateny zdominowały cały świat helleński.

W czasie, gdy Aleksander podejmował swoje zwycięskie wyprawy na wschód, Juda była małą prowincją w ramach imperium perskiego. Prowadziła jednak własne życie religijne i kulturowe. Po bitwie pod Issos, potem pod Gaugamelą<sup>12</sup>, wojska Aleksandra skierowały się także na południe, zajmując Judę, a potem Egipt. To spotkanie judaizmu z hellenizmem zmieniło bieg cywilizacji zachodniej. Od tego czasu datuje się swoista fuzja świata orientального i egipskiego z kulturą helleńską. Na płaszczyźnie religijnej pojawiają się przeróżne synkretyzmy. Właściwie zanika wyraźna granica kultur Wschodu i Zachodu.

---

<sup>11</sup> Powstanie nowego imperium zob. B. Gafurow, *Dzieje i kultura ludów Azji Centralnej*, tłum. S. Michalski, Warszawa 1978, s. 79-83.

<sup>12</sup> Bitwa pod Gaugamelą przeciw Persji, miała najistotniejsze znaczenie dla przyszłych sukcesów Aleksandra – zob. szerzej E. Dąbrowa, *Gaugamela 331 p.n.e.*, Warszawa 1988.

Pierwszym elementem charakterystycznym dla nowej cywilizacji była wzajemna interakcja między presją hellenizmu i reakcją na tę presję kultur bliskowschodnio-azjatyckich. W efekcie powstał synkretyczny konglomerat kulturowy i religijny. Drugim charakterystycznym czynnikiem była nowa kultura materialna, obejmująca zwłaszcza literaturę i budownictwo. I trzeci element, to utworzona nowa matryca kultury społeczno-politycznej, wraz z systemem rządów i prawodawstwa. Śmierć Aleksandra w Babilonie latem 323 roku, zahamowała gwałtowność wszystkich tych nowych zjawisk, ale nie przerwała ich. Po początkowych perturbacjach ze schedą po Aleksandrze<sup>13</sup>, wyżsi dowódcy armii podzielili między sobą jego imperium. Szybko jednak utracili swoje wpływy z racji wewnętrznych konfliktów i zabójstw. Dopiero ich druga generacja umiała poradzić sobie z zarządzaniem tak wielkim imperium. Przejawszy schedę, nazwali siebie *diadochami*, czyli sukcesorami. Zapewne patrzyli bardzo perspektywicznie, bo w roku 310 zamordowany został prawowity następca, mający 12 lat syn Aleksandra, *diadochowie* zaś zażądali dla siebie tytułu *basileus*, tworząc w ten sposób nowe, już hellenistyczne królestwa, które przejęły ster polityczny w tym regionie świata na najbliższe dwieście lat<sup>14</sup>. Władcy ci to: Ptolomeusz I (Soter), Seleukos, Antygon – każdy uważający siebie za jedynego kontynuatora macedońskiej linii Aleksandra – oraz Attalos I.

Zmienność historii i indywidualnych losów żydowskich, w całym okresie Drugiej Świątyni, sprawiała nieustanne zasilanie wspólnot diaspory. Dotyczyło to szczególnie Egiptu, jakkolwiek zjawisko to widoczne jest też w Syrii i dalej – w Babilonii. Emigracja objęła, w dłuższej przestrzeni czasu, dość znaczne grupy. Pierwotne grupy izraelskie na obczyźnie, jak choćby ta znana z Księgi Jeremiaśza, nie tylko ulegały liczbowemu wzmocnieniu, ale też – dzięki napływowi emigrantów – miały możliwość zachowania ciągłości kulturowej i religijnej w szeroko pojętej jedności z Jerozolimą. O liczbowym wzroście diaspory żydowskiej pisze J. Flawiusz: „Ptolomeusz zaś, pojmwszy wielu jeńców z górzystej części Judei i z okolic Jerozolimy oraz z krainy samaryjskiej i z góry Garizim, wprowadził ich wszystkich do Egiptu i tam osiedlił. (...) a w Aleksandrii zrównał ich w prawach obywatelskich z Macedończykami”<sup>15</sup>. Być może, motywem emigracji były także niezrealizowane ambicje polityczno-społeczne, jak miało to miejsce

---

<sup>13</sup> Konflikt Perdykasa, Meleagera, Kraterosa i Antypatra – zob. N.G.L. Hammond, *Dzieje Grecji*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1977, s. 755-745.

<sup>14</sup> Jest to powrót do bardzo odległej przeszłości, albowiem w świecie greckim monarchia należała do przeszłości zamierchłej i mitycznej, a królowie pełnili tylko funkcje wojskowe i sakralne; władcy macedońscy zawsze jednak uchodzili za niemal barbarzyńców, ponieważ nie wprowadzili demokratycznej instytucji wolnych miast-państw, zachowując formę monarchii despotycznej – zob. A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1974, s. 77-78; J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 1971<sup>2</sup>, s. 150-151.

<sup>15</sup> J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. Antiquitates Judaicae*, Księga XII, I, tłum. Z. Kubiak, Poznań-Warszawa-Lublin 1962.

w przypadku syna arcykapłana Oniasza, za panowania w Egipcie Ptolemeusza VI (J. Flavius, *Antiquitates* XIII,3). Sądzić można, że – poczynając od Aleksandra Wielkiego, a z pewnością w okresie pierwszych *diadochów* – motywem emigracji były przywileje nadawane osiedleńcom w nowozakładanych miastach hellenistycznych. Innym powodem przemieszczania się Judejczyków były skutki ich udziału w wojnach, najczęściej w ramach obcych armii. Bywało, że żołnierze osiedlali się w miejscach nadanych im za służbę, albo też – w wyniku dostania się do niewoli – byli zmuszeni do przebywania poza swoją ojczyzną. Żydowska solidarność etniczna sprawiała, że wykupywano tych niewolników, a oni pozostawali w nowym miejscu.

Generalnie, polityka Seleucydów w Syrii i Ptolomeusza (Lagidów) w Egipcie w stosunku do Żydów, była pozytywna. Poza nielicznymi wyjątkami, Seleucydzi i Lagidzi prowadzili przyjazną politykę w stosunku do nich i spotykali się w zamian z adekwatną wdzięcznością. Seleukos Nikator przyznał im przywilej osiedlania się we wszystkich jego nowych koloniach wraz z prawami obywatelskimi. Ptolomeusz Soter powierzył im nadzór nad ściąganiem tzw. „opłat nilowych”. Dzięki takim przywilejom, następował szybki wzrost społeczności żydowskich.

Kolejne wielkie zasilenie diaspory miało miejsce w okresie rzymskim. Dotyczyło ono – w przeważającej mierze – wspólnot żydowskich w Rzymie i zachodnich regionach rzymskiego imperium. Największą jednak kolonią żydowską pozostała Aleksandria, w której Żydzi zajmowali dwie spośród pięciu dzielnic miasta (Filon, *Contra Flaccum*, par. 8). Poczynając od 63 roku, tj. od przejęcia kontroli nad Judeą przez Rzym, po początkowych obostrzeniach wobec Żydów, postępowała dynamika migracyjna. Wielkim protektorem okazał się Juliusz Cezar, który dostrzegł interes w ochronie prawnej Żydów. Być może należy tutaj wziąć pod uwagę pomoc i poparcie, którego wcześniej udzielali Rzymowi Jan Hirkan i Herod Antypater. Podobne poglądy do tych, jakie wyrażał Juliusz Cezar, prezentował August. Ale za panowania Tyberiusza, pod wpływem Sejana, Żydzi zostali usunięci z Rzymu, a senat nakazał też ich ewakuację z Italii, jeśliby nie zrezygnowali z praktykowania swoich obrzędów i zwyczajów (Tacyt, *Annales* II,85; Swetoniusz, *De vita Caesarum* 36). Pod pretekstem służby wojskowej, kilka tysięcy Żydów zostało przeniesionych na Sycylię. Po śmierci Sejana, Żydzi powrócili do Rzymu. Wydarzenia te miały swój szerszy kontekst, a byli nim chrześcijaństwo. Prawdopodobnie Żydów utożsamiano, przynajmniej w pewnej mierze, z chrześcijanami, albowiem Klaudiusz użył tego pretekstu, aby zakazać w Rzymie wszelkich zgromadzeń żydowskich. Od tego czasu status prawny rzymskich Żydów już nigdy nie pozwolił im stanąć na równi z obywatelami rzymskimi.

## 2. JUDAIZM „HELLEŃSKI”

Zjawisko hellenizacji wschodniego świata, było długim i skomplikowanym procesem. Składał się na niego szereg elementów, oddziałujących na siebie: ję-

zyk, zwyczaje, religia, handel, architektura, literatura i filozofia. Hellenizacja jawi się, przede wszystkim, jako proces kulturowy.

Judaizm helleński występuje w dwóch podstawowych formach: ten na terenach etnicznie żydowskich i judaizm diaspory<sup>16</sup>. Pojęcie hellenizmu widoczne jest w judaizmie palestyńskim w 2Mch 4,13-15: „Nastąpiło tak wielkie rozkrzewienie hellenizmu (τις Ἑλληνισμοῦ) i taka moda na obce obyczaje, pod wpływem niezwykłej niczemności bezbożnika, nie-arcykapłana Jazona, że kapłani nie okazali już żadnej gorliwości w służbie ołtarza, ale gardząc świątynią i zaniedbując ofiary, zaraz na sygnał do rzucania dyskiem spieszyli się, aby wziąć udział w niezgodnych z Prawem ćwiczeniach palestry. Za nic sobie mając zaszczyty ojczyste, za najpiękniejsze uważali greckie odznaczenia”. Krytyka Jazona, któremu odmawia się prawa do bycia arcykapłanem, odnosi się przede wszystkim do jego atencji dla hellenizmu.

Obraz judaizmu w Judei, poddawanego naciskom hellenizacyjnym, jest zróżnicowany czasowo. Inaczej przedstawia się bowiem w czwartym i trzecim stuleciu pod rządami Aleksandra<sup>17</sup> i Lagidów, inny jest w II wieku, pod rządami syryjskich Seleucydów. Na obszarze Judei można utożsamiać hellenizm z wyższymi warstwami społeczności żydowskiej, zwłaszcza Hasmoneuszy (134-37 przed Chr.). Sprzyjał temu uprzedni, liberalny wobec Żydów, stosunek Lagidów w IV i III w., a później potwierdzenie przez Antiocha III praw religijnych i narodowych w tzw. ‘karcie jerozolimskiej’ (J. Flavius, *Antiquitates*, XII,146). Przyjmowanie greckich imion, tworzenie greckich instytucji wychowania i kultury, wreszcie rugowanie z publicznego użycia języka aramejskiego na rzecz greckiego, to tylko niektóre przejawy adaptacji hellenizmu.

Jakie były początki żydowskiego zainteresowania hellenizmem? Czy to tylko prosta konsekwencja zajęcia przez wojska Aleksandra Jerozolimy i terytorium żydowskiego? Tendencje hellenizujące ujawnia J. Flawiusz, opisując rzekome wejście Aleksandra do Jerozolimy i oddanie przez wielkiego wodza czci Bogu Izraela<sup>18</sup>. Wszystko wskazuje na to, że nie cały judaizm i nie na przestrzeni całego okresu hellenistycznego, traktował kulturę helleńską jako zagrożenie dla swej

---

<sup>16</sup> Zob. o relacjach obu postaci judaizmu L.I. Levine, *Judaism and Hellenism in antiquity: conflict or confluence?*, Washington 1998.

<sup>17</sup> Aleksander przejął z rządów perskich zasadę wolności religijnej. N. Hammond, *Dzieje Grecji*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1977, s. 740 pisze: „Zdołał wznieść się nad ciasny narodowościowy punkt widzenia takiego Isokratesa czy Arystotelesa w poszanowaniu dla religijnych praktyk, społecznych obyczajów i praw politycznych wszystkich ludów w swoim państwie, których żaden namiestnik nie miał prawa prześladować, dopóki uznawały Aleksandra za króla”.

<sup>18</sup> Wielu przeczy – nie bez racji – historycznej wartości tego przekazu, utrzymując, że Aleksander osobiście nie dowodził kampanii palestyńskiej, zlecając to zadanie Parmenionowi i Perdykassowi; nie był też osobiście w Jerozolimie – zob. E. Dąbrowski, *Religie Wschodu*, Poznań-Warszawa-Lublin 1962, s. 373-374; J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem*, Kraków 2002, s. 164.

tożsamości. Konflikt nasilił się w czasie panowania Seleucydów, kiedy Antioch III uznał przywileje żydowskie, ale późniejsi władcy zmienili tę opcję. W gruncie rzeczy, ujawnił się w hellenizacji ostentacyjny politeizm, co oznaczało konflikt między tym, co kulturowo i religijnie tożsame było z dotychczasową tradycją (teocentrycznej koncepcji rzeczywistości), a tendencjami modernizującymi, wynikającymi z greckiego antropocentryzmu, opartego o politeistyczny liberalizm. Używanie języka greckiego przez pewną elitarną grupę Żydów także miało swoje znaczenie.

Konflikt narastał i kiedy już nabrzmiał do postaci niemożliwej do zaakceptowania przez Żydów musiał znaleźć swoje rozwiązanie. Frontalna reakcja Żydów wynikała również z tarć w łonie samej żydowskiej społeczności. Był to konflikt między zwolennikami Ptolemaidów i zwolennikami Seleucydów, w łonie oligarchii religijnej. Wyraził się on w popieraniu arcykapłana Oniasza III z linii sadokitów, bądź w poparciu arcykapłana Menelaosa, wyznaczonego przez Antiocha IV, jako faworyta grupy opozycjonistów. W późniejszych działaniach zwyciężyło racjonalne podejście do rzeczywistości. Realizm polityczny nakazał Jonatanowi odnowić zawarty uprzednio traktat pokojowy ze Spartą (J. Flavius, *Antiquitates* XIII,164-170). Wielce znaczący jest w tej kwestii tekst 1Mch 12,21: „W pewnym zapisie, który odnosi się do Spartan i do Żydów znaleziono, że są oni braćmi i że pochodzą z rodu Abrahama”. O Jazonie, który dokonawszy rzezi własnych braci – Żydów pisze autor 2Mch, że „poszedł do Lacedemończyków, niby to na pokrewieństwo” (2Mch 5,9). Szukanie przez Żydów-hellenistów związków ze Spartanami świadczyć może o sentymentach, których przyczyny nie są dokładnie znane<sup>19</sup>. Hellenizm polityczny elit wziął więc górę nad narodową tęsknotą za tożsamością religijno-etniczną.

Judaizm tzw. helleński odnosi się jednak w przeważającej mierze do żydowskiej diaspory. Duże grupy Żydów zamieszkiwały tereny dawnej Babilonii oraz Cypr, Azję Mniejszą, Grecję, Syrię, Rzym i zwłaszcza Egipt. Obecność Żydów w Egipcie miała już wówczas swoją długą historię<sup>20</sup>. Najważniejsze skupiska Żydów w Egipcie to Aleksandria, Heliopolis, Leontopolis<sup>21</sup>. Diaspora egipska,

<sup>19</sup> Szerzej naświetla ten problem S. Gądecki, *Żydzi 'braćmi' Spartan (1Mch 12,21; 2Mch 5,9)*, w: *Dzieci jednego Boga*, red. W. Chrostowski, Warszawa 1991, s. 135-167.

<sup>20</sup> Dla jednych badaczy jest to okres panowania Manassesesa (697-642), najgorzej ocenianego spośród wszystkich królów judzkich, zasilającego swoimi żołnierzami armię Egiptu przeciw Asyrii. Dla innych, to czas Jozjasza (641-609), od którego uciekli przeciwnicy prowadzonej przez niego reformy. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można mówić o początkach osadnictwa żydowskiego w Egipcie za panowania judejskiego Jechojakima (609-598), związanego z Egiptem przez protektorat faraona Nechao (Neko) II. Niewątpliwie, diasporę egipską zasilili też uciekinierzy judejscy, po zabiciu neo-babilońskiego namiestnika Godoliasza. Wielu z Żydów przybywało do Egiptu dobrowolnie, jako najemni żołnierze, inni zwabieni możliwościami materialnymi.

<sup>21</sup> Por. M. Stern, *The Jewish Diaspora*, w: *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, red. S. Safrai i



zwłaszcza ta aleksandryjska, była środowiskiem swoistej symbiozy tradycyjnego, szanującego wymogi tradycji, judaizmu z atrakcyjnym hellenizmem, a owocem tej symbiozy stała się umysłowa otwartość bardzo wielu spośród Żydów aleksandryjskich, choćby Arystobula, autora komentarza do *Pentateuchu*, napisanego w stylu Homera i Arystotelesa<sup>22</sup> czy Filona. Zjawisko to lokuje się w ramach najbardziej ogólnej normy cywilizacji hellenistycznej, zwanej *paideia*, która wywieńczona z tradycji helleńskiej, mogła się stać i w istocie stała się, czynnikiem unifikującym ten przedziwny konglomerat, zwany cywilizacją hellenistyczną<sup>23</sup>.

Najważniejszym jednak pomostem religijno-cywilizacyjnym między Żydami diaspory a kulturą hellenistyczną była *Septuaginta* (LXX)<sup>24</sup> oraz pisma, które odrzuciła rabiniczna ortodoksja (pisma deuterokanoniczne). Wielki wpływ wywarła też żydowska literatura hellenistyczna: filozoficzne, egzegetyczne i historyczno-apologetyczne dzieła Filona z Aleksandrii<sup>25</sup>, Arystobula<sup>26</sup>, Flawiusza, oraz bardzo interesujący *List Arysteasza do Filokratesa*. Intrygujące są też bardzo pochlebne teksty pseudograficzne, przypisywane greckiemu historykowi Hekatajosowi z Abdery, zawarte w *Contra Apionem* (I,22 §§183-205) Flawiusza i u Pseudo-Arysteasza. W *Contra Apionem* I,22 twierdzi o Hekatajosie, iż napisał on księgę dotyczącą Żydów, zaś w *Antiquitates* I,7.2 pisze, że Hekatajos napisał księgę o Abrahamic<sup>27</sup>.

M. Stern, t. I, Essen 1974, s. 122-133; G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1994, s. 32-38.

<sup>22</sup> Por. F.W. Walbank, *The Hellenistic World*, Cambridge 1993, s. 224.

<sup>23</sup> Znaczenie terminów: hellenizm, kultura helleńska – hellenistyczna zob. J. Wolski, *Historia Powszechna. Starożytność*, Warszawa 1996, s. 234; w odniesieniu do religii zob. T. Zieliński. *Religia hellenizmu*, Warszawa-Kraków 1927, s. 6.

<sup>24</sup> Szerzej o LXX zob. S. Jędrzejewski, *Biblia i judaizm*, Kraków 2007, s. 14-30.

<sup>25</sup> Por. J. Ciecieląg, *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, Kraków 2000, s. 16; S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 287-291; krótki przegląd poglądów Filona zob. J. Ochman, *Historia filozofii żydowskiej. Starożytna filozofia żydowska*, Kraków 1992, s. 43-49 i H. i M. Simon, *Filozofia żydowska*, tłum. T.F. Pszczółkowski, Warszawa 1990, s. 26-34.

<sup>26</sup> Jego pisma nie zachowały się, znane są jedynie z przywołań przez Ojców Kościoła.

<sup>27</sup> Klemens z Aleksandrii (*Stromata* V,14.113) wspomina o Hekatajosie, który miałby cytować Sofoklesa, uznając jednak, że pod autorytetem Sofoklesa ukrywa się Hekatajos. Orygenes z kolei pisze (*Contra Celsum* I,15), że Hekatajos był stronnikiem Żydów. H. Lewy uważa, że autor dzieła nie jest pseudoepigrafem, ale chodzi tu o autentycznego Hekatajosa z Abdery – H. Lewy, *Hekataios von Abdera Peri Ioudaion*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 31(1932), s. 117-132. Współcześnie przyjmuje się, że należy rozróżnić między Pseudo-Hekatajosem I (pierwsza połowa II w. przed Chr.), autorem *Peri Ioudaion* (którego cytuje Flawiusz), a późniejszym Pseudo-Hekatajosem II, autorem *Peri Abramou. Peri Ioudaion* byłby żydowskim opracowaniem autentycznego dzieła Hekataiosa, *Peri Abramou* zaś byłby typowo żydowskim, właściwym dla diaspory, materiałem propagandowym – zob. H. Temporini, W. Haase, *Aufstieg Und Niedergang Der Roemwelt, (Hellenistisches Judentum in romischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus)*, Teil 2 Bd 20/1), Berlin-New York 1987, s. 99-101; nowe badania zob.

Obcy świat, obca kultura, tak przecież pociągająca, stała się zrozumiała także dla Żydów i to w sposób, który umożliwił im jednocześnie zachowanie własnej odrębności i etosu. Uniwersalizm intelektualny środowiska aleksandryjskiego zasadzał się na twierdzeniu, iż pochodzenie żydowskiego Prawa i greckiej mądrości jest wspólne. Klasycznym przykładem tego jest *Wyjaśnienie Prawa Mojżeszowego* Arystobuła<sup>28</sup>, w którym dowodzi on wspólnego źródła dla Prawa Mojżesza i nauczania greckich filozofów<sup>29</sup>. Niebagatelne znaczenie odegrały też pisma Filona<sup>30</sup>. W gruncie rzeczy, wynika z nich fuzja doktryny i etyki, opierająca się na hebrajskich pismach biblijnych, ale interpretowanych filozoficznie, w kategoriach platońsko-stoickiej filozofii greckiej.

Obraz judaizmu w II wieku przed Chr. mamy w 1Mch. Zawarty tam jest list konsula Lucjusza do Ptolomeusza VII Euergetesa (145-116 przed Chr.), który potwierdza łaskawość rzymską wobec Żydów. Konsul Lucjusz posłów żydowskich nazywa przyjaciółmi i sprzymierzeńcami, a relacje wzajemne określa jako dawno już zawartą przyjaźń i przymierze. O obecności Żydów jako wolnych Rzymian w samym Rzymie informuje relacja Filona (*Legatio ad Gaium*, 155). Można więc mówić raczej o symbiozie judaizmu i hellenizmu, nie o synkretyzmie<sup>31</sup>.

Środowiskiem, umożliwiającym kształtowanie się takich poglądów i takiego kształtu judaizmu, zarówno w Judei, jak i w diasporze, były helleńskie instytucje edukacyjne. Szkoły wychowywały bowiem poprzez kulturę i sztukę grecką, w której świat bóstw był czymś naturalnym. W oczywisty sposób, dla wielu ciągle walczących o prawo do własnej tożsamości Żydów judejskich i galilejskich, był to nawrót do dawnych synkretyzmów.

### 3. DIASPORA ŻYDOWSKA W EGIPCIE

Diaspora żydowska w Egipcie była jedną z najstarszych w historii Izraela. Znany jest fakt istnienia grupy izraelskiej wśród kolonistów na Elefantynie, blisko Assuanu (już od końca VII w.), wraz ze specyficznym, synkretycznym kultem Jaho (wariant Jahwe), i własnym miejscem kultycznym<sup>32</sup>. W historii diaspory żydowskiej w Egipcie wyróżnia się dwie zasadnicze fazy: okres rozwoju społecz-

B. Bar-Kochva, *Pseudo-Hecataeus, "On the Jews". Legitimizing the Jewish Diaspora*, Berkeley 1996.

<sup>28</sup> Dzieło fragmentarycznie zachowane w *Stromata* Klemensa z Aleksandrii (1,15; 5,14) i u Euzebiusza w *Praeparatio Evangelica* (8,9; 13,12).

<sup>29</sup> Por. G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante*, s. 45-46 ; S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 277.

<sup>30</sup> Por. G. Dorival, M. Harl, O. Munnich, *La Bible grecque des Septante*, s. 46-47.

<sup>31</sup> Por. E.S. Gruen, *Diaspora: Jews a Amongst Greeks and Romans*, Harvard 2004, s. 70.

<sup>32</sup> O papiirusach z Elefantyny zob. J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, tłum. J. Olkiewicz, Kraków 2000, s. 36-63.

nego i kulturowego za panowania Ptolemeusza oraz fazę pewnego wyobcowania, spychania na margines w epoce rzymskiej. O judaizmie diaspory egipskiej należałoby mówić jako o judaizmie „asymilacji – akulturacji – adaptacji”, z jasno zarysowaną tendencją do zachowania żydowskiej tożsamości.

Historia pokazuje, że Żydzi tworzyli liczną społeczność<sup>33</sup>, żyjącą w dość hermetycznych kręgach. Sprzyjało to zapewne demonstracji swojej żydowskości, jakkolwiek pragmatyka życiowa nakazywała otwartość w takiej mierze, w jakiej chodziło o zabezpieczenie własnych interesów. Na czoło wszystkich miast hellenistycznych wysunęła się Aleksandria, stolica Ptolemaidów, centrum polityczne i administracyjne królestwa Egiptu. Zamieszkiwali w niej nie tylko Egipcjanie, ale też Macedończycy, Żydzi, Persowie, Rzymianie i inne nacje. Przez pierwsze trzy wieki od założenia miasta politycznie dominowali Macedończycy, potem zhellenizowani Rzymianie. Cała organizacja *polis* zbudowana była na modelach greckich: życie kulturalne, edukacja, święta, teatry, działalność religijna. Żydzi, żyjąc we własnych dzielnicach, nie byli tak mocno poddani inkulturacji, jak inne nacje. Ponadto, utrzymywali stałe relacje z Jerozolimą, co miało swoje znaczenie dla trwania we własnych obyczajach. W wymiarze indywidualnym jednak, wielu Żydów włączyło się w życie kosmopolitycznej społeczności Aleksandrii. Żydowskie mieszkańcy Aleksandrii, jak wynika z papirusów, posługiwali się – obok języka aramejskiego – językiem greckim<sup>34</sup>. Jednak już w III wieku spotyka się papirusy tylko w języku greckim (z wyjątkiem *Nash Papyrus*)<sup>35</sup>.

Tak Grecy, którzy przybyli do Egiptu po podboju macedońskim i zachowali swoje pierwotne obywatelstwo i prawa z nim związane, jak też Azjaci i Semici z krajów podbitych przez Aleksandra, jeśli tylko mówili językiem greckim i podporządkowali się prawom greckim, zyskiwali miano obywateli. Nie wymagało to rezygnacji z własnej tożsamości etnicznej i religijnej. Taka sytuacja doskonale odpowiadała Żydom. Ich życie koncentrowało się wokół synagog, które były nie tylko miejscem modlitwy (funkcja religijna), ale też, a nawet przede wszystkim, cywilnym centrum administracyjnym oraz szkolnym.

---

<sup>33</sup> Autor *Listu Arysteasa* (12-14) przekazuje informację, że Ptolomeusz I deportował do Egiptu 100 tys. Żydów z Judei. Ze względu na osobliwy charakter i cel tego pisma, wiarygodność tej liczby jest wątpliwa. Przekaz historyka Hekatajosa z Abdery nie podaje co prawda liczby, ale informację o tym, że Żydzi dobrowolnie przenieśli się do Egiptu. I ta informacja wydaje się wątpliwa.

<sup>34</sup> Grecki *koine* stał się narzędziem i najwymowniejszym wyrazem jedności kulturalnej całego świata hellenistycznego – A. Świderkówna, *Hellenika. Wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, s. 25.

<sup>35</sup> Papirusy i ostraka z Egiptu, dotyczące Żydów i judaizmu, zostały zebrane w zbiorze nazwanym *Corpus Papyrorum Judaicarum* (= CPJud.).

Wielu badaczy przyjmuje, że Żydzi w Egipcie, tworząc własne społeczności, stanowili autonomiczny twór społeczny, określane mianem *politeumata*<sup>36</sup>. Niestety, twierdzenie takie ma słabe podstawy, ponieważ tylko apologetyczny *List Arysteasa* informuje o żydowskiej *politeuma* w Egipcie. Trudno zatem jest wnioskować o takim prawnym statusie żydowskiej społeczności w świetle tylko jednego dokumentu. Inne pisma egipskie z okresu ptolemejskiego zrównują prawie wszystkie nacje. Prawie wszystkie, bo – jak się wydaje – Macedończycy zachowali dominującą pozycję. Dokumenty te nie informują też o statusie żydowskiej *politeumata* w *chora*. Inaczej jest ze społecznością żydowską w Aleksandrii czy Krokodilopolis, która musiała – jako jedna z wielu grup, do których odnosi się dokument królewski – posiadać własne *politikoi nomoi*. Nie do przyjęcia, w świetle ówczesnej polityki ptolemejskiej, jest jednak uznanie niezależności politycznej w jakiegokolwiek formie, co miało być charakterystyczne dla *politeumata* żydowskiej i macedońskiej.

Być Żydem (*Ioudaios*) w Egipcie okresu ptolemejskiego, oznaczało po prostu być jednym z „obywateli”, o ile ktoś status obywatela posiadał. Kosmopolityzm miast hellenistycznych w Egipcie dawał też możliwość – i tak było w kilku przypadkach – szczególnego wyróżnienia. Polegało ono na tym, że – jeśli jakiś Żyd osiągnął wybitny status społeczny – mógł być określany nie tylko jako obywatel miasta, ale wyróżniał się określeniem „Żyd z” (np. z Aleksandrii). Jednakże kwestia ta odnosi się głównie do okresu rzymskiego, jak na to wskazują sukcesy Markusa Juliusza Aleksandra, brata Filona, oraz Tyberiusza Juliusza Aleksandra, prokuratora Judei i prefekta Egiptu, bratanka Filona. Określani są oni mianem *Ioudaioi apo Aleksandreias*, a nie tylko zwykłymi *Aleksandreis*. Problem rozpoznawalności komplikuje się jednak, bo zazwyczaj osoby takie rezygnowały z identyfikacji religijnej. Ta zaś stanowiła podstawę zróżnicowania, gdyż pozwalała rozróżnić Żyda od jego hellenistycznych sąsiadów.

W diasporze czymś naturalnym był helleński styl kształcenia i wychowania. Żydzi kształcili swoje dzieci, poza podstawami dawanymi w szkołach synagogalnych, także w greckich instytucjach. Edukacja taka dawała możliwość zapoznania się z szeroko rozumianym środowiskiem życia. Wiązała się jednak z oczywistymi kompromisami religijnymi. Dotyczyło to zwłaszcza udziału, często wynikającego z prawnej powinności, w uroczystościach państwowych. Ślady greckiego wpływu na żydowskie klasy średnie i niższe widać w realiach życia codziennego, które ujawniają dokumenty papirusowe. Chodzi tu przede wszystkim o wpływ prawa państwowego na stosunki handlowe, który obrazują np. umowy zawierane przed urzędnikami państwowymi.

---

<sup>36</sup> *Polis*, w odróżnieniu od *komaj*, to zazwyczaj *akropolis* (cytadela) oraz inne, lokalne ośrodki, które kierowały się jednolitym ustrojem, zwanym *politeia* – por. *Encyklopedia historyczna świata*, red. K.M. Ciałowicz, J.A. Ostrowski, t. II, cz. I, Kraków 2000, s. 115-116.

Najbardziej oczywiste przypadki wpływu kultury helleńskiej na środowiska judaistyczne w Egipcie ukazują żydowska literatura. Większość Żydów w okresie Drugiej Świątyni żyła w diasporze i przekazała, jako swą spuściznę, dość pokaźną literaturę. Żydowska literatura hellenistyczna może być podzielona na dwie szerokie kategorie. Pierwsza kategoria obejmuje niekanoniczne apokryfy i pseudo-epigrafy, napisane w języku hebrajskim i aramejskim, zachowane w języku greckim. Do drugiej kategorii zalicza się utwory napisane po grecku i korzystające z tradycyjnych helleńskich form literackich. W literaturze przedmiotu, przez długi czas, ich podział wyznaczała cezura językowa i geograficzna. W świetle nowych badań, stanowisko takie trudne jest jednak do utrzymania. Literaturę tę można bowiem także klasyfikować według dwóch innych kryteriów: kulturowej konwergencji i kulturowego antagonizmu.

Żydowscy pisarze z Aleksandrii próbowali pokazać wyższość judaizmu, stąd ich argumentacja idzie w kierunku wykorzystania mądrości żydowskiej przez Greków. Ich pisma wskazują na zjawisko konwergencji<sup>37</sup> kulturowej judaizmu i hellenizmu. Arystobul w II w. przed Chr. twierdzi, że Homer, Pitagoras, Sokrates, Platon znali Torę żydowską i korzystali z niej. Artapanus (ok. 100 przed Chr.) identyfikuje Mojżesza z półlegendarnym greckim poetą Musaeusem i z Herme-sem-Totem i czyni z Mojżesza założyciela nacji, stratega i filozofa. Klodemus (Malchus) uważa, że dwóch synów Abrahama towarzyszyło Heraklesowi w jego wyprawie przeciw Libijczykom. Herakles miał poślubić jedną z córek Abrahama (J. Flavius, *Antiquitates* I,240–241). Wśród tych, którzy wywarli największy wpływ na judaizm diaspory egipskiej, jest Filon, filozof i teolog, apologeta judaizmu rozumianego jako twórcza synteza tradycji greckiej i żydowskiej. Jako Żyd, wierny tradycji judaizmu, stał się ich interpretatorem w świetle kulturowych systemów greckich<sup>38</sup>. Taki pozytywny stosunek do hellenizmu nie był jednak zjawiskiem powszechnym<sup>39</sup>. Obok konwergencji, istnieją przecież wymowne dokumenty pokazujące kulturowy antagonizm: *3 Księga Machabejska*<sup>40</sup>, *Józef i Aset*<sup>41</sup>, *Mowy Sybillińskie*<sup>42</sup> oraz teksty biblijne: Syr<sup>43</sup> i Tob<sup>44</sup> oraz Mdr<sup>45</sup>.

<sup>37</sup> Łac. *convergere* – zbierać się, upodabniać się – odnosi się tu do procesów upodobniania się do siebie, w przeciwieństwie do dywergencji, jako różnicowania się zjawisk, w oparciu o izolację grup kulturowych, religijnych czy społecznych. Teoria konwergencji jest to pogląd zakładający, że w podobnych warunkach, w różnych miejscach mogą, niezależnie od siebie, powstawać podobne struktury.

<sup>38</sup> Zob. opracowanie hasła Filon z Aleksandrii w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*: <<http://ptta.pl/pef/pdf/f/filonzaleksandrii.pdf>>, (data dostępu: 1.10.2009).

<sup>39</sup> Por. D.T. Runia, *Philo, Alexandrian and Jew*, w: *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*, Aldershot 1990, s. 4.

<sup>40</sup> Niektóre greckie recenzje nazywają ją *Makkabaion he ptolemaikon* bądź *Makkabaika d' Ptolemaika* – zob. M. Wojciechowski, *Apokryfy z Biblii Greckiej*, Warszawa 2001, s. 24.

<sup>41</sup> Apologetyczne dzieło zaliczane do grupy pism mistycznych typu *merkabah* – zob. S. Mędała, *Wprowadzenie*, s. 237.

#### 4. TOŻSAMOŚĆ DIASPORY ŻYDOWSKIEJ

Diaspora żydowska, według współczesnych badań, niekoniecznie musi oznaczać zamieszkanie poza ziemią Izraela. Biorąc pod uwagę żydowską tożsamość, zjawisko diaspery powinno być opisywane przez odniesienie do konkretnych, religijnych i kulturowych atrybutów. Tożsamość diaspery w okresie Drugiej Świątyni określało kilka zasadniczych czynników. Należały do nich: relacja do świątyni w Jerozolimie, stosunek do centralnej władzy religijnej w Jerozolimie, kult i subiektywna identyfikacja.

Pierwsza kwestia pozwala na poszerzenie definicji diaspery żydowskiej. Dlaczego? Albowiem w łonie judaizmu na terenach żydowskich istniały wówczas grupy religijne, które prezentowały zdecydowanie negatywną postawę do środowiska świątynnego. Należała do nich np. ta, którą odkrywamy w świetle pism z Qumran. Traktowała ona świątynię w Jerozolimie jako miejsce grzechu i zanieczyszczenia. Nie uczestniczyła więc w kulcie świątynnym oraz dawała wyraz bardzo krytycznej oceny judaistycznych przywódców w Jerozolimie. Interpretacja Tory, według tekstów z Qumran, jest oparta na kłamstwie, a jakiemuś – trudnemu do identyfikacji – przywódcy z Jerozolimy przydają nawet miano „syna kłamstwa”. Judaistyczna grupa w Qumran siebie samą postrzega jako dobrowolną emigrację wewnętrzną, w sensie zarówno fizycznym, jak i duchowym. 1QS 8,13 mówi o tym, że dobrowolnie odeszli na pustynię, aby tam przygotować drogę Panu. Jako podobny przykład duchowej diaspery można też podać specyficzne środowisko judaistyczne, określane mianem judaizmu typu henochicznego, który tak określiła G. Boccaccini<sup>46</sup>. Według niej byłby to pewien rodzaj ruchu religijnego, który pojawił się nieco przed ruchem esseńskim, alternatywny w stosunku do wielu tendencji społeczno-religijnych judaizmu, w okresie Drugiej Świątyni (np. judaizmu sadokickiego w pismach z Qumran czy samarytanizmu). Jego podstawą miałyby być nonkonformistyczna tradycja kapłańska. Według nowej, zrewidowanej przez autorkę propozycji, judaizm henochiczny był symbolem pewnego typu judaizmu diaspery wewnętrznej, analogicznie do duchowej diaspery juda-

---

<sup>42</sup> Zaliczane są do literatury apokaliptycznej; na etapie redakcji dzieło złożone z tekstów żydowskich i chrześcijańskich – zob. S. Mędała, *Wprowadzenie...*, s. 284.

<sup>43</sup> Księga Syracha zawiera kilka tekstów, które mogą pochodzić od Ezopa i Eurypidesa.

<sup>44</sup> Księga Tobiasza ujawnia wyraźne wpływy hellenistyczne, choć jej środowiskiem powstania mogła być – najprawdopodobniej – diaspora wschodnia – zob. M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza czyli Tobita*, Częstochowa 2005, s. 23-24.

<sup>45</sup> Księga Mądrości prawdopodobnie zrodziła się w środowisku aleksandryjskim – zob. M. Gilbert, *Mądrość Salomona*, t. I, tłum. S. Kobiałka, Kraków 2002, s. 7; K. Romaniuk, *Księga Mądrości*, Poznań-Warszawa 1969, s. 16.

<sup>46</sup> Por. G. Boccaccini, *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids 1998; G. Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids 2002.

izmu typu qumrańskiego. Wszystkie te grupy jawią się dla G. Boccaccini jako jeden, szeroki ruch esseński<sup>47</sup>.

Zupełnie inaczej zdaje się widzieć świątynię żydowska literatura hellenistyczna. Świątość świątyni nie zapobiegła jednak w diasporze próbom zredukowania jej centralnej roli. Sądzić można, że nie było to wyłącznie wyrazem personalnych walk o wpływy, ale także efektem spirytualizacji religii Izraela, w której postępował proces stopniowej uniwersalizacji Boga. Bóg nie byłby więc związany z konkretnym miejscem. Rodzi się zatem w diasporze nowe, uniwersalizujące postrzeganie Boga Izraela. Także schyłkowy, biblijny profetyzm dawał wyraz tej tendencji. Ale jest też istotna różnica. Dla judaizmu hellenistycznego, tylko świątynia w Jerozolimie wyczerpuje w pełni możliwość idealnego zamieszkania Boga, albowiem judaizm *in genere* pojmował świątość świątyni właśnie ze względu na zamieszkanie w niej Boga, a nie ze względu na kult świątynny<sup>48</sup>. Jak więc rozumieć zjawisko ruchu synagogalnego? Instytucjonalne znaczenie Synagogi leżało raczej w jej roli społecznej, nie kultycznej. Po zburzeniu świątyni w roku 70, lokalne synagogi domagały się jednak atrybutu pewnych cech świątynnych. Nigdy jednak nie zastąpiły jej, choć – poprzez fakt proklamacji i wykładu Tory – w jakimś sensie przejęły jej rolę. „Synagoga ewoluowała od znaczenia społecznego centrum, mającego pewne elementy religijne, do znaczenia miejsca praktyk religijnych, które obejmowało też szeroki zakres działań społecznych”<sup>49</sup>.

Jeśli chodzi o relację między diasporą a centrum judaizmu w Jerozolimie, pogląd w tej kwestii widoczny jest w liście do diaspory w Egipcie, w sprawie obchodzenia święta Namiotów (2Mch 2,13-15): „W pismach i pamiętnikach Nehemiasza jest opowiedziane nie tylko to, ale również o tym, jak zakładając bibliotekę zebrał on księgi o królach i księgi proroków, księgi Dawida i listy królów o ofiarach. Tak samo również Juda zebrał nam wszystkie księgi, które były rozrzucone wskutek prowadzonej wojny, i mamy je u siebie. Jeżeli więc potrzebujecie ich, przyślijcie tych, którzy by wam je zanieśli”. Aspiracje jerozolimskich elit są oczywiste: Jerozolima i jej autorytety stawiają się w roli nadrzędnej.

Kult w religii Izraela zawsze zajmował jedną z centralnych pozycji. Wspólnoty diaspory z natury rzeczy także nadają mu istotne znaczenie. Sama nazwa miejsca kultycznych zebrań w diasporze w Egipcie, *proseuche*, oznacza „dom

---

<sup>47</sup> Por. też, *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*, Grand Rapids 2005, s. 425. Jako ilustrację literackiej twórczości, która zawiera doktrynę judaizmu henochicznego, G. Boccaccini wskazuje skompilowaną z kilku odrębnych pism, etiopską Księgę Henocha i proponuje uznać dla tego judaizmu, jako szczególnie charakterystyczne elementy doktrynalne i literackie: poetycką formę interpretacji mitów o pochodzeniu ludzkości, specyficzną teodyceę, deterministyczne rozumienie historii i centralizację biblijnej figury Henocha, jako pośrednika objawienia.

<sup>48</sup> Por. E.P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE*, London 1992, s. 70.

<sup>49</sup> L.I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, New Haven-London 2000, s. 4.

modlitwy”. Kult diaspory, z oczywistych racji, staje się więc substytutem ofiarniczego kultu świątynnego.

Status prawny Żydów w diasporze zmieniał się w różnym czasie. Mieszkańcy Egiptu, bez względu na nację i religię, mieli nie tylko możliwość identyfikacji z kulturą hellenistyczną, ale przede wszystkim ich status odzwierciedlał się w przyznanych, na różnym poziomie, prawach obywatelskich. Żydzi stali się obywatelami greckich *polis*<sup>50</sup>, mimo że część z nich znalazła się tam przymusowo<sup>51</sup>. Co najbardziej jednak zdumiewa w tym procesie hellenizacji Żydów w diasporze w Egipcie? Fakt, że tak szybko zarzucili używany przecież powszechnie język aramejski i posługiwali się wyłącznie greką<sup>52</sup>. Poziom hellenizacji diaspory żydowskiej, chyba w sposób zbyt skrajny, prezentuje M. Hadas-Lebel: „Żydzi, którzy mieszkali w znacznej liczbie w wielkich miastach Wschodu, w Aleksandrii czy Antiochii, byli bez wątpienia całkowicie zhellenizowani”<sup>53</sup>. Zjawisko zmiany języka nie postępowało tak szybko w diasporze wschodniej (Syria, Fenicja, Babilonia)<sup>54</sup>. W Syrii i Fenicji wpływy hellenistyczne były jednak równie duże, a co ważne, ośrodki te w istotny sposób wpływały na hellenizację ziem Izraela.

Nowa kultura i, nade wszystko, nowa postać religii czy też nowy sposób jej wykładu, przyszły jako coś obcego pradawnym zwyczajom. Ale też łatwo było ulec ich atrakcyjności. Wielu Żydów poczęło te nowe „atrakcje” przyjmować, zwłaszcza na terenach diaspory. Pojawienie się Synagogi już wcześniej dało religii Izraela nowy atrybut: jej wyznawanie nie wiązało się koniecznościowo z praktykami religijnymi w jerozolimskiej świątyni. W świecie hellenistycznym religia żydowska przechodzi dalszą ewolucję. Żydzi mogli wyznawać swoją religię wszędzie tam, gdzie mieszkali, i w ten sposób identyfikować się ze swoją nacją

<sup>50</sup> Por. E. Bickerman, *Jews in the Greek Age*, Cambridge 1988, s. 81.

<sup>51</sup> Ptolemeusz I przesiedlił bowiem do niej Żydów z Samarii, jako jeńców i niewolników, ale nadał im prawa obywatelskie. Filon w I w. przed Chr. oszacował żydowskich mieszkańców Aleksandrii na więcej niż milion, która to liczba przewyższałaby mieszkańców Judy; jeśli nawet liczba ta jest znacznie przesadzona – jak sądzą badacze – to i tak musiała być ona bardzo znaczna. – Zob. R. Williamson, *Jews in the Hellenistic World. Philo*, Cambridge 1989, s. 6.

<sup>52</sup> Por. M. Hengel, *Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period*, Philadelphia 1980, s. 93.

<sup>53</sup> M. Hadas-Lebel, *Józef Flawiusz Żyd rzymski*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1997, s. 41.

<sup>54</sup> Istnienie żydowskiej wspólnoty w Babilonie w I wieku przed Chr. poświadcza *Talmud*, który zaświadcza, że Żydzi ci żyją zgodnie z zasadami prawa i z obyczajami ojczystymi. Kontakty i współdziałanie wspólnot żydowskich i zamieszkałych tam Greków, zawsze były niczym nieskrępowane, o czym zaświadcza J. Flawiusz: „Napaści Babilończyków srodze dały się im we znaki, a ponieważ nie mogli stawić im zbrojnego oporu, ani też dłużej żyć razem z nimi, przenieśli się do Seleucji, najzacieńszego miasta tej okolicy, założonego przez Seleukosa Nikatora. Mieszkało tu sporo Macedończyków, jeszcze więcej Greków i prócz tego znaczna liczba Syryjczyków. Do tego właśnie miasta schronili się Żydzi i przez pięć lat nie doznali niczego złego” - J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela. Antiquitates Judaicae*, Księga osiemnasta, IX, 8 (371), tłum. Z. Kubiak, Poznań-Warszawa-Lublin 1962, s. 872. Niestety, wg Flawiusza, nastąpiły potem przykre dla Żydów przypadki, łącznie z zabiciem ponad 50 tysięcy osób.



i religią. Religia została uwolniona od ograniczeń czasu i miejsca, przybrała nieco intelektualnego charakteru. To wyraz symbiozy żydowskości i hellenizmu<sup>55</sup>.

Problem świadomości i tożsamości żydowskiej w diasporze, wiązał się ze świadomym wyborem<sup>56</sup>. Olbrzymia większość Żydów, zarówno w Judei, jak i w diasporze, pozostała autentycznymi Żydami, zarówno w sensie etnicznym, jak i religijnym, zachowując własną tożsamość, tradycję i kulturę. Mimo to, mogli być, i w rzeczywistości byli, obywatelami hellenistycznego świata. Bariery, której nie pozwalali sobie przekroczyć, był krąg ich własnej religii, wyrażany jednak na różne sposoby. Dopiero pobiblijny rabinizm narzucił ostre rygory dla form żydowskiej identyfikacji. Dla żydowskiej samoświadomości, już wówczas istotne było pytanie: kto jest Żydem? Czy ten, kto za Żyda się uważał, czy ten, kto za niego był uważany? Zatem, czy w pojmowaniu żydowskości, istotny był element personalny, czy raczej przejawy identyfikacji ze wspólnotą etniczną?

Żydów i Żydówek nie wyróżniał od innych nacji wygląd ani ubiór, choć starożytne teksty wskazują na pewne różnice w tej kwestii, zwłaszcza między diasporą w Egipcie i diasporą w Syrii czy Babilonii<sup>57</sup>. Rzadko wspomina się – czynią to Filon, Flawiusz i apokryficzny *List Arysteasa* – o typowych atrybutach (*cicit, tefilin, filakterie*) Żydów judejskich. Żydzi nie wyróżniali się też językiem. Używanie imion własnych nieco rzecz różnicuje, albowiem często były to, obok czyścio greckich, zgrecyzowane imiona hebrajskie. Powszechną praktyką było posiadanie dwóch imion: hebrajskiego, które wyrażało związek etniczny, kulturowy i religijny z tradycją własnego narodu, oraz greckiego (lub zgrecyzowanego) na użytek codziennego życia. Zjawisko takie najczęściej występowało w sytuacji małżeństw mieszanych, ale unikano imion, które miałyby związek z kulturowymi praktykami helleńskimi. Podobnie, nie występują istotne różnice w wykonywanych zawodach.

Także obrzezanie nie rozstrzyga tej sprawy. W Judzie i potem w Judei, poczynając od czasów Ezdrasza, obrzezanie było normą religijną, ponieważ jednak praktykowane było też, jako element higieniczny, przez różne nacje, stąd nie sta-

---

<sup>55</sup> W wielu regionach, pomimo wspólnego z obywatelami greckich *polis* zamieszkiwania, autochtoni przeważnie nie mieli praw obywatelskich, stąd twierdzenia o „kulturalnym imperializmie” hellenizmu wobec rodzimych kultur. Takie stwierdzenie odnosi się także do Żydów w Judei i w diasporze azjatycko-babilońskiej. Inny obraz ma natomiast diaspora żydowska w Egipcie. Trudno zatem *a priori* przeciwstawiać hellenizm judaizmowi, jak czyni to wielu autorów opracowań tego tematu.

<sup>56</sup> Por. J. Ciecieląg, *Kogo uważano za Żyda w starożytności?*, Studia Judaica 8(2006), nr 1-2(15-16), s. 35.

<sup>57</sup> Zachowane opisy żydowskiego wyglądu w diasporze: „Apollonios, w wieku około trzydziestu pięciu lat, wysoki, skóra w kolorze miodu, raczej z jasnymi oczami i odstającymi uszami; Filopatros, w wieku około pięćdziesięciu trzech lat [...], skóra w kolorze miodu, podłużna twarz, z bliźną [...], łyse czoło; Menestratos, w wieku około trzydziestu sześciu lat, średniego wzrostu, skóra w kolorze miodu, podłużna twarz, pieprzyk na policzku obok nosa po prawej stronie” – J. Ciecieląg, *Kogo uważano za Żyda w starożytności?*, s. 36.

nowiło ono determinatywu określającego identyfikację religijną w diasporze, zwłaszcza na Bliskim Wschodzie. Także w Egipcie, do końca okresu hellenistycznego, kapłani egipscy praktykowali ten obyczaj<sup>58</sup>. W Cesarstwie Rzymskim na Zachodzie, wiązano jednak obrzezanie z nacją żydowską, a nawet było ono jednym z wyznaczników pochodzenia, w oparciu o który – według Swetoniusza – ustalano podatek: *fiscus Iudaicus*.

Diaspora żydowska ma też pewne przejawy, świadczące o jakimś stopniu asymilacji. Tak np. żydowskie napisy grobowe (w j. greckim) z Hierapolis<sup>59</sup> w Azji Mniejszej zdają się świadczyć o asymilacji na poziomie kulturowym i strukturalnym. Istotne znaczenie dla tożsamości żydowskiej miała asymilacja kulturowa, w socjologii zwana też akulturacją. Jej zakres obejmuje zazwyczaj subiektywny element wyborów zjawisk kulturowych, a następnie ich adaptację do własnych warunków<sup>60</sup>. I nie było to tylko używanie imion greckich, ale – jak w Hierapolis – także adaptacja obyczajowości grzebalnej. Jednym z konkretnych przejawów hellenizacji w diasporze było przybieranie greckich imion. Żydzi nierzadko wybierali greckie imiona podobne pod względem znaczenia albo brzmiące podobnie do ich hebrajskich imion. Istotny jest także pewien poziom asymilacji, który wyrażał się postaci służby wojskowej w armii rzymskiej, która miała różny obraz w chronologii czasowej. Sam fakt służby najemnej Żydów w obcych garnizonach nie był niczym nowym. Wystarczy odwołać się do bardzo prawdopodobnego użyczenia wojsk już w VII w. przez Manassesa, czy do bezspornego faktu istnienia żydowskiej obsady garnizonu egipskiego w Elefantynie. Ten ostatni fakt ma bardzo istotne znaczenie przy kreśleniu obrazu judaizmu w egipskiej diasporze w okresie hellenistycznym. Zresztą, służba wojskowa Żydów nie była charakterystyczna tylko dla diaspory w Egipcie. Znane są także podobne fakty z Azji Mniejszej i Rzymu. Służbę wojskową Żydzi pełnili nie tylko jako prości żołnierze, ale też znane są wybitne postaci. Do nich należy Tyberiusz Juliusz Aleksander, bratanek Filona, doradca Tytusa w czasie wojny przeciw żydowskim powstańcom w Judei, później prefekt pretorian i rzeczywisty apostata<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> Por. J. Ciecieląg, *Kogo uważano za Żyda w starożytności?*, s. 46.

<sup>59</sup> Hierapolis w Anatolii (II w. przed Chr.), znane już jako Cydrara w V w. przed Chr.; od IV wieku po Chr. we Frygii.

<sup>60</sup> Por. P.A. Harland, *Acculturation and Identity in the Diaspora: A Jewish Family and 'Pagan' Guilds at Hierapolis*, *Journal of Jewish Studies* 57(2006)2, s. 239.

<sup>61</sup> Por. A.J. Schoenfeld, *Sons of Israel in Caesar's Service: Jewish Soldiers in the Roman Military*, *Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* 24(2006), nr 3, s. 116-117. W późnym co prawda okresie cesarstwa (IV w. po Chr.), istniał oddział, w dokumentach określany jako żydowski oddział *Regii Emeseni Iudaei*; *regii* to jedna z militarnych, rzymskich form organizacyjnych, która była oddziałem z rodzaju *auxilia palatina*; fakt użycia żydowskiej nazwy tego oddziału, świadczyłby nie tylko o statusie Żydów w armii cesarstwa, ale też mógłby wskazywać na jakies wysiłki, w celu zachowania własnej tożsamości. Ze względu na religijne atrybuty wojsk rzymskich, byłoby to jednak bardzo trudne, jeśli w ogóle możliwe.

Podstawowym problemem diaspory żydowskiej pozostawała ciągle kwestia relacji między hebrajską, biblijną moralnością a intelektualnymi, otwartymi wartościami nowej, hellenistycznej kultury. Zasadniczy wniosek, jaki nasuwa się w świetle studiów nad diasporą żydowską, jest ten, że niepodobna ustalić jakiegś jednej definicji żydowskiej diaspory, ani też niemożliwe jest wypracowanie uniwersalnego modelu, który objąłby wszystkie aspekty żydowskiego życia poza terenami uważanymi za historyczne *locum* Izraela.

## DIASPORA JUDAISM IN THE SECOND TEMPLE PERIOD

### Summary

The Diaspora (Hebr. *gālūt*), is a common term for Jewish presence outside of Eretz Israel. The Greek term "Diaspora" is equivalent to the Hebrew idea of dispersing or scattering in different directions. The term contains a complexity of historical, geographical, social and cultural factors. The phenomenon of the Jewish Diaspora became a new reality in the history of Israel during the Second Temple period. This reality was expressed in Jewish writings, nowadays qualified according to the convergence and antagonism theory; the main problem was the question of Jewish identity in the Diaspora. This identity focused on the relation between Jewish moral values, derived from the consciousness of the covenant on the one hand, and intellectual and universal values of the Hellenistic culture on the other. The conclusion of that kind of studies is that it is impossible to establish any universal definition of the Jewish Diaspora. It is also impossible to work out some kind of universal model that would account for all the aspects of Jewish life in the Diaspora.

**Keywords:** Diaspora, internal Diaspora, Jews, Hellenism, koine, identity, synagogue, Egypt, Babylonia

**Nota o Autorze:** **KS. DR SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB**, adiunkt w Katedrze Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca zagadnień biblijnych w WSD Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. Obszar zainteresowań naukowych to historia okresu Drugiej Świątyni oraz judaistyczna literatura apokryficzna.

**Słowa kluczowe:** diaspora, hellenizm, tożsamość, Synagoga, Żydzi, Egipt, Babilonia

