

Obraz Samarytan w okresie rzymskim i ich relacje ze wspólnotą żydowską w świetle dzieł Józefa Flawiusza

Józef Flawiusz w swoich dziełach poświęca Samarytanom relatywnie niezbyt wiele miejsca, biorąc pod uwagę rozmiary jego działalności literackiej¹. Możemy jednak odnaleźć, rozproszone w wielu miejscach, teksty opisujące różne wydarzenia związane z tą grupą, szczególnie liczne w *Wojnie Żydowskiej* (Bell.) i w *Starożytnościach* (Ant.). Śledząc fragmenty jego dzieł poświęconych Samarytanom, możemy zauważyć, że jego ocena tej wspólnoty jest bardzo niejednoznaczna. Z jednej strony Flawiusz pokazuje Samarytan jako wspólnotę całkowicie odrębną od Żydów, z drugiej jednak, kiedy opisuje zdarzenia chronologicznie bliższe jego osobistemu doświadczeniu wydarzeń historycznych, możemy zauważyć, że jego obraz Samarytan staje się bardziej ambiwalentny

Ks. MAREK BEDNARSKI - ur. 20 listopada 1977 r. w Sejnach (woj. podlaskie). Wyświęcony 11 maja 2002 roku w diecezji ełckiej. W latach 2006-2008 studia doktoranckie na UKSW w Warszawie, zakończone uzyskaniem stopnia doktora w zakresie Teologii Starego Testamentu. Od 2008 wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Ełku przy Wydziale Teologicznym na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. W latach 2012-2015 odbył studia na Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie (Biblicum).

¹ W języku polskim dysponujemy tłumaczeniami wszystkich znanych dzieł Józefa Flawiusza. W tym opracowaniu w przypadku dłuższych cytatów posługuję się polskimi przekładami. JÓZEF FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, red. Eugeniusz Dąbrowski, tłum. Zygmunt Kubiak (Księga I-XIII), Jan Radożycki (Księga XIV-XX). Poznań – Warszawa – Lublin 1962; JÓZEF FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, tłum. z grec., wstępem i komentarzem opatrzył J. Radożycki. Poznań 1980 [wyd. 1984²; 1995³]; JÓZEF FLAWIUSZ, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, tłum. z grec. i objaśnienia Jan Radożycki. Poznań 1986, wyd. 2 popr. 2010; W wydaniach krytycznych Flawiusza należy wymienić przede wszystkim B. NIESE, *Josephus Flavius, Opera. Edidit et apparatus critico instruxit*, 7 vol., Berlin 1885-1895; *Josephus*, with an Engl. transl. by H.S. J. Thackeray – R. Marcus – A. Wikgren – L.H. Feldman, Loeb Classical Library, vol. 1-9, Cambridge 1926-1965; oraz aktualnie niezamknięty jeszcze projekt wydawnictwa Brill, *Flavius Josephus, Translation and Commentary*, ed. by Steve Mason, vol. 5, Leiden: Brill, 2000-

i zdradza fakt, że sytuacja wspólnoty samarytańskiej w odniesieniu do Izraela w I wieku była bardziej złożona aniżeli zwykle to się ukazywać w utartych schematach.

1. Terminologia. Samarytanie czy Samarianie?

Pierwszą komplikacją związaną z właściwą recepcją tekstów Józefa Flawiusza jest sprawa terminologii². Historyk żydowski stosuje wiele terminów, którymi opisuje Samarię i jej mieszkańców. Biorąc pod uwagę fakt, że na terytorium Samarii w I wieku współzysztowały różne grupy ludzi, spośród których można wyróżnić przede wszystkim: grupę związaną z kultem na górze Garizim³, ludność pogańską, najczęściej zhellenizowaną, oraz społeczność żydowską związaną z kultem w Jerozolimie⁴, możemy zauważyć, że istnieje trudność z „właściwym odczytaniem, jakie konkretnie środowisko lub grupę społeczną miał na uwadze Flawiusz, opisując kolejne wydarzenia, ponieważ najczęściej posługuje się zbiorowym terminem *Σαμαρεῖς* lub *Σαμαρεῖς*, bez specyfikacji denominacji kulturowo-religijnej podmiotów swoich relacji⁵.

² Dla pogłębienia studiów nad problemem Samarytan w różnych aspektach doskonałą pomocą jest najnowsza bibliografia: R. PUMMER, *A Bibliography of the Samaritans*, With Alan David Crown, Third Edition, Revised, Expanded, and Annotated, ATLA Bibliography Series 51, Lanham, MD 2005; także [www.josephus.org.](http://pace-ancient.mcmaster.ca/york/york/biblio.htm); <http://pace-ancient.mcmaster.ca/york/york/biblio.htm> [11.08.2014].

³ R. PUMMER, *Samaritanism – A Jewish Sect or an Independent Form of Yahwism?*, w: *Samaritans: Past and Present: Current Studies*, red. M. Mor – F.V. Reiterer, „Studia Samaritana” 5, Berlin 2010, 4.

⁴ R. PUMMER *The Samaritans in Flavius Josephus*, TSAJ 129, Tübingen 2009, 43-47.

⁵ Mieszkańcy prowincji Samaria tworzyli w I wieku społeczność mieszaną. Swoista linia podziału przebiegała pomiędzy mieszkańcami miast i wsi. Wydaje się, że w dużych centrach miejskich, takich jak: Samaria/Sebaste lub Sychar/Neapolis, przeważała ludność zhellenizowana, której początki rozwoju należałoby wiązać z działalnością urbanizacyjną Heroda Wielkiego. Mniejsze natomiast miasta i wsie były w dużej mierze zamieszkałe przez ludność stricte samarytańską, związaną z ośrodkiem religijnym na Garizim (w I wieku ta grupa zamieszkująca prowincję Samaria mogła liczyć ok. 130 000 – 150 000, nie licząc samarytańskich diaspor w strefie nabrzeżnej Palestyny i w różnych ośrodkach basenu Morza Śródziemnego. Dla porównania warto zauważyć, że współcześnie wspólnota Samarytan liczy tylko ok. 800 osób). Jak stwierdza Pummer (*The Samaritans*, 46): „[...] in the first century C.E. the majority of the Samaritans lived in the numerous small and large Samaritan villages that have been identified by archeological surveys or, to a lesser extent, excavations”. Również w kilku tekstach Nowego Testamentu wzmiankujących Samarytan możemy zauważyć, że

W literaturze poświęconej temu zagadnieniu toczy się spór odnośnie do rozróżnienia pomiędzy Samarytanami i Samaritanami (*Samaritans* i *Samaritans*). Wydaje się, że jako pierwszy to rozróżnienie, oparte na czynnikach religijnych i geograficznych, wprowadził H.G. Kippenberg, według którego Samarytanie reprezentowaliby grupę religijną związaną z kultem na górze Garizim, natomiast termin Samaritanie oznaczałby ogół mieszkańców terytorium prowincji Samaria⁶. W dziełach Flawiusza ten rozdział pomiędzy różnymi grupami jest czasami trudny do uchwycenia i podział zastosowany przez Kippenberga ma również swoje duże braki, tym bardziej że kategoria religii, jako linia wyznaczająca podział między grupami, jest raczej pojęciem współczesnym. Mason słusznie zauważa, że w środowisku i w czasach, gdy tworzył Flawiusz, kategoria religii „nie była kategorią wyizolowaną w sposobie myślenia starożytnych, która funkcjonowałaby jako kryterium podziału pomiędzy różnymi grupami”⁷.

Dla sprecyzowania właściwego przedmiotu, którym zajmuje się historyk żydowski w swoich tekstach poświęconych Samarytanom, ważne jest przyjrzenie się terminologii, którą stosuje w swoich dziełach, ze szczególnym uwzględnieniem grupy związanej z zachowywaniem tradycji Pentateuchu i utożsamiającej się z Garizim. Józef Flawiusz stosuje kilka terminów na określenie mieszkańców Samarii, w tym również grupę związaną z kultem na górze Garizim, czyli Samarytan w ścisłym znaczeniu tego terminu. Najczęściej posługuje się terminem *Σαμαρεῦς* (zawsze w liczbie mnogiej) lub *Σαμαρεῖς*. W tym określeniu, użytym ok. 40 razy, kryje się przede wszystkim idea terytorium położonego między Judeą i Galileą, ale również ogół mieszkańców tego terenu, bez rozróż-

Samarytanie reprezentowali społeczność rustykalną. Łk 9, 52 i Dz 8, 25 wspominają wsie lub małe miasteczka zamieszkałe przez tę grupę (εἰσῆλθον εἰς κόμην Σαμαριτῶν; πολλὰς τε κόμας τῶν Σαμαριτῶν εὐηγγελίζοντο).

⁶ H.G. KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode*, RRV 30, Berlin – New York 1971, 34; R. EGGER, *Josephus Flavius und die Samaritaner*. *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 4, Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1986, 48-59; R. PUMMER, *The Samaritans*, 4-6; S. WYPYCH, *Samarytanie w ujęciu historycznym, geograficznym i religijnym*, RBL 58 (2005), 165-179.

⁷ S. MASON, *Judean War 2. Flavius Josephus: Translation and Commentary*, vol. 1B, Leiden – Boston 2008, 189, n. 1446: „the distinction is artificial in the sense that both words translate the same Greek terms (*Σαμαρεῖς* and *Σαμαρεῖται*), and the ancients did not isolate a branch of life called «religion»”.

nienia na poszczególne denominacje religijne bądź kulturowe⁸. Da się wyróżnić kilka tekstów, które stosują tę nazwę ściśle w odniesieniu do Samarytan. W Ant. 13, 74-75 Flawiusz stosuje termin Σαμαρεῖς dla opisanie grupy ludzi, którzy tocząc spór w Aleksandrii z diasporą żydowską, powołują się na swoje związki z sanktuarium na Garizim⁹. W Ant. 18, 85-88 to samo określenie odnosi się do ofiar masakry dokonanej na rozkaz Piłata na tej górze. Natomiast w Bell. 3, 307-315 znajdujemy opis bitwy grupy ludzi z wojskami Wespazjana, zebranych na Garizim, których również określa terminem Σαμαρεῖς.

Innym wyrażeniem stosowanym przez Flawiusza jest określenie Σαμαρείτης lub też w liczbie mnogiej Σαμαρεῖται¹⁰. Kryje się pod nim przede wszystkim ogólnikowa nazwa mieszkańców regionu Samarii. Warto jednak zauważyć, że to właśnie tym określeniem posługuje się historyk żydowski w swoim opisie sporu wokół odbudowy świątyni, po powrocie z wygnania babilońskiego Ant. 11, 116-119. Flawiusz czerpiąc informacje z ksiąg biblijnych (Ezdrasza, Nehemiasza i Apokryfu 3 Ezdrasza¹¹), opisuje narastającą wrogość pomiędzy poszczególnymi grupami. Z jego opisu, ludność zamieszkująca Samarię wyłania się jako grupa zorganizowana, mająca na czele przywódców Taganę i Sambabę oraz posiadająca swoją radę βουλή, zdolną do reprezentowania ich przed władcą perskim. Nie oznacza to jednak, że pod tym terminem koniecznie kryje się grupa religijna związana z Garizim. Jedynie w Ant. 12, 10, gdzie znajduje się opis sporu pomiędzy ludnością żydowską i samarytańską, określaną tutaj jako Σαμαρεῖται, uprowadzoną w czasie kampanii wojennej Ptolemeusza, a dotyczącego ważności sanktuarium w Jerozolimie bądź na górze Garizim, możemy upatrywać konkretną

⁸ K.H. RENGSTORF, *A Complete Concordance to Flavius Josephus. Unabridged Study Edition*, 2 vol., Leiden, Brill 2002. Teksty, w których znajdziemy terminy Σαμαρεῦς, lub Σαμαρεῖς są następujące: Ant. 9, 61.125.126; 10, 184; 11, 114.117.303.341; 12, 156.262; 13, 74.75.275.276.277; 17, 20.342; 18, 85.88.167; 20, 119.121.122.125.127.129.130.132.134.135; Bell. 1, 65; 2, 111.232.233.237.239.242.245; 3, 307.312.

⁹ Τοὺς δ' ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἰουδαίους καὶ Σαμαρεῖς οἱ τὸ ἐν Γαριζεῖν προσεκύνουν ἱερὸν κατὰ τοὺς Ἀλεξάνδρου χρόνους συνέβη στασιάσαι πρὸς ἀλλήλους καὶ περὶ τῶν ἱερῶν ἐπ' αὐτοῦ Πτολεμαίου διεκρίνοντο τῶν μὲν Ἰουδαίων λεγόντων κατὰ τοὺς Μωυσέος νόμους ὀκδομηθεῖν τὸ ἐν Ἱεροσολύμοις τῶν δὲ Σαμαρέων τὸ ἐν Γαριζεῖν (Ant. 13, 74). Por. R. PUMMER, *The Samaritans*, 50.

¹⁰ To określenie możemy znaleźć w liczbie pojedynczej w: Ant. 17, 69 i Bell. 1, 592; jednakże najczęściej pojawia się w liczbie mnogiej: Ant. 9, 290; 11, 61.84.88.97.116.118.174.340; 12, 10.257; 18, 30.89; 20, 118.136; Bell. 3, 315.

¹¹ R. EGGER, *Josephus Flavius*, 55.

grupę tożsamą z Samarytanami. Pod tym terminem w tym tekście, kryje się z pewnością grupa związana z Garizim.

W innych znaczących przypadkach, jak chociażby w Ant. 18, 30 (wydarzenie rozrzucenia kości w pobliżu świątyni jerozolimskiej), gdzie występuje określenie ἄνδρες Σαμαρείται (mężowie samarytańscy), ten termin może mieć różne konotacje znaczeniowe. Także tekst zawarty w Ant. 20, 118, zawierający początek opisu historii konfliktu, który zrodził się między Żydami a Samarytanami w wyniku zabójstwa Galilejczyka/Galilejczyków, zawiera stwierdzenie Γίνεται δὲ καὶ Σαμαρείταις πρὸς Ἰουδαίους ἔχθρα (między Samarytanami a Żydami pojawiła się wrogość). Jednakże również ten tekst nie pozwala dokładniej sprecyzować, o którą grupę ludzi, pośród mieszkańców Samarii, tutaj chodzi. Braki precyzji w rozróżnieniu poszczególnych grup zamieszkujących Samarię na bazie terminologii możemy upatrywać w wielości źródeł, z których czerpał Flawiusz, gdzie być może znajdowały się różne określenia, które nie zostały przez niego doprecyzowane¹².

Kolejny termin określający mieszkańców Samarii, ale mniej częsty w porównaniu z poprzednio wymienionymi, to Sychemici – Συχημίται¹³. W tym określeniu kryje się najwięcej potencjalnych odniesień do wspólnoty samarytańskiej w ścisłym znaczeniu tego słowa, jako grupy powiązanej z kultem na Garizim¹⁴. Z drugiej strony właśnie teksty, w których pojawia się takie określenie Samarytan/Sychemitów, łączą się z ważnymi punktami żydowskiej historii oraz pokazują genezę ich relacji i napięć. Z jednej strony wizja biblijna sięgająca upadku Samarii w 722 r. przed Chr., zawarta w 2 Krl 17, pokazuje przodków Samarytan jako ludność pogańską sprowadzoną z Medii i Persji na miejsce uprowadzonej na wygnanie ludności wyznającej jahwizm, która następnie przyjęła częściowo zasady wiary biblijnego Izraela. Początki Samarytan byłyby więc całkowicie pogańskie i dalekie od prawowiernego jahwizmu, z czym słusznie nie zgadza się wielu badaczy tego zagadnienia, uważając ten fragment 2 Krl 17 za historycznie niewiarygodny,

¹² E.B. WHALEY, *Samaria and the Samaritans in Josephus' "Antiquitates" 1-11*, Atlanta, GA 1989, 129; por. R. PUMMER, *The Samaritans*, 51-52.

¹³ Teksty zawierające to określenie w odniesieniu do grupy związanej z Garizim znajdziemy w: Ant 11, 342.344.346; 12, 10, oraz w liczbie mnogiej w Ant. 11, 344; 12, 258.262.

¹⁴ LIM UK SUNG, *Josephus constructs the Samari(t)ans: A strategic Construction of Judean/Jewish Identity through the rhetoric of Inclusion and Exclusion*, „Journal of Theological Studies”, 64 (2013), 415-416.

a będący bardziej wyrazem uprzedzeń środowisk związanych z kultem w Jerozolimie¹⁵. Dlatego też historyk żydowski sam sobie przecząc, daje inną interpretację 2 Krl 17, gdy nadmienia w Ant. 11, 340, że „Samarytanie mają za stolicę Sychem leżące nieopodal góry Garizim i które zostało zasiedlone przez odstępców od narodu żydowskiego” (Σαμαρειται μητρόπολιν τότε τὴν Σίκκειμαν ἔχοντες κειμένην πρὸς τῷ Γαριζεῖν ὄρει καὶ κατωκημένην ὑπὸ τῶν ἀποστατῶν τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους)¹⁶. Zdaniem historyka żydowskiego, Samarytanie mają więc swoje początki w narodzie wybranym, nie mają korzeni pogańskich, a jednocześnie – jak zauważa Feldman – „mogą uchodzić za część narodu żydowskiego”¹⁷.

Według tekstu Ant. 11, 306-312, kult na Garizim został zorganizowany przez grupę kapłanów jerozolimskich, którzy nie chcieli zerwać swoich małżeństw zawartych z cudzoziemkami, oraz przez ich zwolenników, natomiast sama świątynia na Garizim miałaby powstać dzięki protekcji Aleksandra Wielkiego¹⁸. Nieco odmienna opinia jest obecna w dalszej części tego tekstu, gdzie Flawiusz stwierdza, że nie ma pokrewieństwa pomiędzy obiema nacjami i zarzuca oportunizm Samarytanom, którzy według niego widząc z tego korzyści, *deklarują się jakoby byli Hebrajczykami* (Ant 11, 343: Ἑβραῖοι μὲν εἶναι), ale nimi nie są¹⁹.

¹⁵ W. CHROSTOWSKI, „Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy” (2 Krl 17, 18b) – czy naprawdę? *Zagłada Samarii i Królestwa Izraela oraz jej skutki*, „Collectanea Theologica” 68 (1998), 5-22.

¹⁶ G.E. WRIGHT, *The Samaritans at Shechem*, HTR 55 (1962), 357-366; I. HJELM, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*, JSOTS 303, Sheffield 2000, 13-32, a zwłaszcza odnośnie perspektywy Flawiusza, 183-238.

¹⁷ L. FELDMAN, *Josephus Attitude toward the Samaritans. A Study in Ambivalence*, w: *Jewish Sect, Religious Movements and Political Parties*, red. M. Mor, Omaha 1992, 35; por. R. PUMMER, *Argarizin – A Criterion for Samaritan Provenance*, JSJ 18 (1987/88), 18-25.

¹⁸ R. EGGER, *Josephus Flavius*, 69-70; R. PUMMER, *Samaritanism – A Jewish Sect or an Independent Form of Yahwism?*, 6.

¹⁹ Tę niekonsekwencję Józefa Flawiusza w odniesieniu do relacji Samarytan z Żydami podkreśla Feldman, który zauważa, że w pewnych tekstach historyk żydowski widzi wspólnotę związaną z Garizim jako część swego narodu, w innych określa ich jako półpogan lub nawet pogan, którzy pod wpływem prześladowań swoją świątynię na Garizim oportunistycznie zdecydowali się poświęcić Zeusowi (Ant. 12, 257-261). Nie zmienia to faktu, że w świetle świadectwa historyka żydowskiego Samarytanie cierpieli podobne prześladowania ze strony władców hellenistycznych, jak Żydzi. Zob. L. FELDMAN, *Josephus Attitude*, 23-36. Trudno zweryfikować rewelacje Flawiusza na temat tej decyzji odnośnie do zmiany przedmiotu kultu na Garizim oraz jaki ona naprawdę miała charakter. Cały ten fragment jest nasycony retoryką antysamarytańską historyka żydowskiego, który pisząc swoją historię jako członek rodziny kapłańskiej,

Z miastem Sychem jest związane jeszcze jedno określenie mieszkańców Samarii, których można określić jako Samarytan, a mianowicie Σικίμοις Σιδώνιο Sychemici z Sydonu, pojawiające się w kontekście spotkania Aleksandra Wielkiego z wysłannikami zwolenników kultu na Garizim, które zaowocowało wsparciem przez młodego monarchę budowy świątyni (Ant. 11, 343-346). Również w ocenie tych wydarzeń Flawiusz nie jest konsekwentny, ponieważ wcześniej utrzymując, że Samarytanie nie mają nic wspólnego z Żydami, zauważa, że król sprawę Garizim wykorzystał, aby podzielić Żydów między sobą, tym samym nie stwierdzając, że mamy do czynienia z dwoma osobnymi narodami (Ant. 11, 323: τοῦτο δ' εἶναι καὶ τῷ βασιλεῖ συμφέρον εἰς δύο διηρῆσθαι τὴν Ἰουδαίων δύναμιν)²⁰.

pomimo swoich deklaracji obiektywności historycznej, zdradza pokusę nadinterpretowania pewnych sytuacji i stawiania grupy ludzi opozycyjnie nastawionych do kultu w Jerozolimie w złym świetle. Jak stwierdza Sung Uk Lim (*Josephus Constructs*, 416), komentując ów fragment: „In this passage Josephus eventually shows that the Samaritans were not as Judean as they claimed to be, but he also covertly acknowledges that to some degree the Samaritans had affiliation with the Judeans. Thus, Josephus is at great pains to show that the Samaritans were closely related to, but not identical with, the Judeans”.

²⁰ Flawiusz w Ant. 11 opisuje historię konfliktu, który miał miejsce na początku obecności działalności Aleksandra Wielkiego. Brat arcykapłana jerozolimskiego Jaddusa, Manasses, nie chcąc rozstać się ze swoją żoną Nikaso, która była córką Sanballata, ówczesnego przywódcy/gubernatora Samarii, zdecydował się ulec namowom teścia i współtworzyć separatystyczne centrum kultu na Garizim. Miało ono być pierwotnie wybudowane pod patronatem perskiego króla Dariusza, jednakże jego upadek oraz pojawienie się Aleksandra Wielkiego na tych terenach sprawiły, że – według relacji Flawiusza – ta świątynia powstała jako ośrodek konkurencyjny dla Jerozolimy, ze wsparciem władcy z Macedonii, a sprawa stała się dla młodego króla okazją do umocnienia i wykorzystania podziałów w łonie narodu żydowskiego. W każdym razie obraz Samarytan, który wylania się z tych tekstów, pokazuje wspólnotę etniczną i religijną tych dwóch grup zamieszkujących Palestynę, szczególnie uwzględniając tych, którzy na Garizim sprawowali kult Jahwe. Te związki pogłębia fakt, że Flawiusz stwierdza, że Żydzi łamiący przepisy prawa dotyczące pokarmów lub też szabatu uciekali na północ do Samarii i tam znajdowali gościnne przyjęcie i schronienie (Ant. 11, 346). Poza naszym historykiem nie posiadamy prawie żadnych innych wiarygodnych danych na temat początków kultu na górze Garizim oraz roli Aleksandra Wielkiego w tych wydarzeniach. Jednakże najnowsze odkrycia archeologiczne w Huqoq w północnym Izraelu w 2013 r. odsłoniły w pozostałościach synagogi fragmenty mozaiki, na której ukazane są słonie bojowe oraz postać wodza/króla, którą wielu badaczy interpretuje jako ilustrację spotkania arcykapłana z Jerozolimy oraz króla Aleksandra Wielkiego, które nasz historyk opisuje w Ant 11. Zob. J. MAGNESS, *Scholar's Update: New Mosaics from the Huqoq Synagogue*, „Biblical Archeology”, September/October 2013. Inne

W epizodach związanych z tą wersją wydarzeń opisanych przez Flawiusza, kryje się również jego ukryte przesłanie, ponieważ historyk podkreśla fakt, że świątynia na Garizim powstała z inicjatywy ludzi, a nie Boga, jak to miało miejsce w przypadku Jeruzolimy. Jednocześnie jego perspektywa retoryczna nakazywała przedstawić Samarytan w negatywnym świetle, czasami kosztem prawdy historycznej, aby wzbudzić sympatię rzymskich czytelników do żydowskiego narodu. Określenie natomiast Σικίμοις Σιδώνιο samo w sobie jest świadectwem złożoności różnych grup ludzi zamieszkujących te tereny. Wydaje się, że rację może mieć pani Egger stwierdzając, że pod tą nazwą kryje się grupa dawnych mieszkańców Fenicji, którzy przejęli niektóre zwyczaje żydowskie i być może to oni w największej mierze uczestniczyli w początkach świątyni na Garizim²¹. Warto podkreślić, że w wydarzeniach związanych z epoką rzymską to określenie w dziełach Flawiusza już się nie pojawia.

Kolejne określenie ludności samarytańskiej jest zaczerpnięte z tradycji biblijnej. Flawiusz kilkakrotnie określa ją jako Κουθαῖοι – Chutejczyków. W tej nazwie kryje się mocny akcent antysamarytański, ponieważ podkreśla całkowitą obcość Samarytan w stosunku do Izraela²². Nasz historyk interpretując wydarzenia opisane w 2 Krl 17, 24, nawiązuje do nazwy jednego z plemion przesiedlonych na rozkaz Salmanasara na tereny dawnego Królestwa Północnego po 722 r. przed Chr. W Ant. 9, 278-279 stwierdza, że „całą ludność przesiedlił do Medii i Persji, gdzie uprowadził również Ozeasa, którego pojmał żywego; a sprowadziwszy inne plemiona z okolicy zwanej Chutos, jest w Persji

źródła nawiązujące do tych wydarzeń wydają się być zależne w dużej mierze od tekstu Flawiusza, bądź też może jeszcze w większym stopniu od średniowiecznej przeróbki jego dzieł dokonanej w X wieku w Italii w obszarze języka hebrajskiego i nazywanej *Josippon*. Są to ze strony samarytańskiej fragmenty kronik *Abu l-Fath* oraz *Arabska Księga Jozuego*, które zostały spisane w średniowieczu, w części na podstawie starszych materiałów, oraz fragmenty Talmudu: *bJoma* 69a, *Genesis Rabba* 61, 7 oraz *Leviticus Rabba* 13, 5. Zob. R. PUMMER, *Aleksander und die Samaritaner nach Josephus und samaritanischen Quellen*, w: *Die Samaritaner und die Bibel: Historische und literarische Wechselwirkungen zwischen biblischen und samaritanischen Traditionen*, red. J. Frey – U. Schattner-Rieser – K. Schmid, Berlin – Boston 2012, 157-179; T. TUŁODZIECKI, „Schizma Samarytan“ – *Spór o władzę nad Judą i Jeruzolimą*, „*Verbum Vitae*“ 7 (2008) 14, 39-56.

²¹ R. EGGER, *Josephus Flavius*, 78-79; R. PUMMER, *The Samaritans*, 50.

²² R.J. COGGINS, *Samaritans and Jew. The Origins of Samaritanism Reconsidered*, Oxford 1975, 16.

rzeka takiej nazwy, osiedlił je w Samarii i w krainie izraelskiej” (πάντα τὸν λαὸν μετόκισεν εἰς τὴν Μηδίαν καὶ Περσίδα καὶ μεταστήσας ἄλλα ἔθνη ἀπὸ Χούθου τόπου τινός ἔστι γὰρ ἐν τῇ Περσίδι ποταμὸς τοῦτ’ ἔχων τοῦνομα κατόκισεν εἰς τὴν Σαμάρειαν καὶ τὴν τῶν Ἰσραηλιτῶν χώραν). Uważa, że w tych wydarzeniach należy szukać początków Samarytan oraz ich nazwy – Chutejczycy²³. Inne zdanie ma na ten temat tradycja samarytańska, która w *Kronice Kitab-al Tarikh* przechowała odmienną wersję wydarzeń. Według niej, Samarytanie podczas rządów Machabejczyków zostali zmuszeni do opuszczenia swojego sanktuarium i do pójścia na emigrację. Część z nich dotarła do Wadi al-Kutha na wschodzie i tam się na jakiś czas osiedliła. Dlatego od tego czasu Żydzi zaczęli ich nazywać Chutejczykami („some of them reached the outlying regions of the earth, some went to Babel, and some to Wadi al-Kutha. That is why the Jews call the Samaritans «Kutheans» and go so far as to deny them the name of Israel”)²⁴.

W odniesieniu do Samarytan w ścisłym znaczeniu to określenie pojawia się w kontekście pochodzenia Sanaballetesa, zarządcy Samarii, określonego jako Chutejczyk, który miał się przyczynić do powstania świątyni na Garizim²⁵. Flawiusz również tutaj nie jest do końca konsekwentny, ponieważ zauważa, że Sanaballetes jest człowiekiem z zewnątrz, nie był rdzennym mieszkańcem Samarii, lecz miałby pochodzić z Chutei. Jednocześnie nie przegapia okazji, aby w sposób wręcz sztuczny, próbować podkreślać obcość Samarytan względem Żydów²⁶. Jest pewną prawidłowością, że historyk żydowski szczególnie chętnie stosuje to pejoratywne określenie w opisie wydarzeń, które dotyczą w jakiś sposób kultu w Jerozolimie, na który był jako kapłan bardzo wrażliwy. Jak zauważa Feldman, „for Josephus as a Priest, the Tempel in Jerusalem was central”²⁷. Określenie „Chutejczycy” pojawia się więc w kontekście odbudowy świątyni jerozolimskiej przez Zorobabela (Ant.

²³ B.W. HALL, *Samaritan Religion from John Hyrcanus to Baba Rabba. A critical examination of the relevant material in contemporary Christian literature, the writings of Josephus, and the Mishnah*, Studies in Judaica University of Sydney 3, Sydney 1987, 160.

²⁴ *Kitab al-Tarikh (The Annals of Abu 'l Fath)* 10, w: *Tradition Kept. The Literature of the Samaritans*, red. R.T. Anderson – T. Giles, Peabody 2005, 171.

²⁵ „Sanaballetes, wysłany przez Dariusza, ostatniego króla, na stanowisko satrapy w Samarii, a należący do plemienia Chutejczyków, od których wywodzą się również Samarytanie” – Σαναβαλλέτης ὁ πεμφθεὶς εἰς Σαμάρειαν ὑπὸ Δαρείου τοῦ τελευταίου βασιλέως σατράπης Χουθαῖος τὸ γένος ἐξ ὧν καὶ οἱ Σαμαρεῖς εἰσιν (Ant. 11, 302).

²⁶ L. FELDMAN, *Josephus' Attitude*, 26; LIM UK SUNG, *Josephus Constructs*, 414-415.

²⁷ L. FELDMAN, *Josephus' Attitude*, 34.

11, 19-20), wspomnianego wyżej odejścia części kapłanów jerozolimskich pod wodzą Manassesza (Ant. 11, 302) oraz w krótkiej wzmiance w Bell. 1, 63, gdzie jest mowa o świątyni na Garizim, którą Flawiusz określa jako podobną do tej w Jerozolimie²⁸. Generalnie w wydarzeniach związanych z okresem rzymski to określenie, które kojarzy się z radykalnym podziałem między Samarytanami i Żydami, już się nie pojawia. Warto jednak podkreślić, że w literaturze rabinackiej właśnie nazwa „Chutejczycy” stała się synonimem Samarytan²⁹.

Przyglądając się terminom, które opisują różne społeczności zamieszkujące tereny Samarii, warto nadmienić, że sami Samarytanie określali siebie jako prawdziwego Izraela oraz używali słowa *šāmerîm*, czyli ci, którzy strzegą prawa Tory, na określenie własnej tożsamości. Najczęściej tego typu sformułowanie pojawia się w różnych dziełach historycznych Samarytan, które jednak mają mniejszą wartość źródłową z uwagi na ich dosyć późne zredagowanie³⁰. Uważali samych siebie za

²⁸ Bell. 1, 63: „Μεδάβην μὲν οὖν καὶ Σαμαγὰν ἅμα ταῖς πλησίον ἔτι δὲ Σίκιμα καὶ Ἀργαρίτζειν αὐτὸς αἰρεῖ πρὸς αἷς τὸ Χουθαίων γένος οἱ περιώκουν τὸ εἰκασθὲν τῶ ἐν Ἱεροσολύμοις ἱερῷ αἰρεῖ δὲ καὶ τῆς Ἰδουμαίας ἄλλας τε οὐκ ὀλίγας καὶ Ἀδωρεὸν καὶ Μάρισαν” – „Takim sposobem wziął pod swoją władzę Medabę i Samagę z miastami sąsiednimi, następnie Sykimę, Argarizim (Garizim) i jeszcze plemię Chutejczyków, rozsiadłe wokół świątyni zbudowanej na wzór jerozolimskiej. Zajął też wiele innych miast w Idumei, wśród nich Adoreos i Marisę”.

²⁹ W literaturze Izraela rabinicznego, szczególnie w pismach starszych, które zawierają pewne odzwierciedlenie poglądów z końca I wieku, możemy zauważyć ambiwalentny stosunek do społeczności samarytańskiej. Jedni uważali, że Chutejczycy to praktycznie poganie, z kolei inni, że należy w nich widzieć grupę żydowskich apostatów. Jak zauważa R. Egger (*Josephus Flavius*, 187): „Für die einen Rabbinen waren sie die Juden/Israeliten gleich, während andere in ihnen Heiden sahen”. W świetle traktatu tTer. 4, 12.14 widzi się dobrze różnorodność opinii. Rabbi Simeon ben Gamaliel uważa, że Samarytan, określanych tutaj jako Chutejczycy, należy uważać za prawdziwych Żydów. Natomiast jego syn Juda HaNassi odrzuca to stwierdzenie. Wydaje się, że pewną linię definitywnego rozdziału pomiędzy dwiema wspólnotami należy upatrywać w czasach powstania Bar Kochby 132-135. Samarytanie, jak się wydaje, wsparli tutaj armię rzymską w konflikcie z Żydami. To zapoczątkowało definitywne oddzielenie obu wspólnot. Dlatego też w późniejszej literaturze znajduje się zakaz małżeństw z Chutejczykami, zakaz angażowania ich jako świadków w sądach, a wino i mięso, które sprzedawali Samarytanie, było Żydom zabronione do spożywania. Por. L. SCHIFFMAN, *Rabbinic Literature, Samaritans in-*, w: *A Companion to Samaritan*, red. A. Crown – A. David – R. Pummer – A. Tal, Tübingen 1993, 198-199; oraz TENZE, *The Samaritans in Amoraic Halakhah*, w: *Shoshannat Yaakov: Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman*, red. S. Secunda – S. Fine, Leiden 2012, 371-89.

³⁰ P. STENHOUS, *Samaritan Chronicles*, w: *The Samaritans*, red. A. Crown, Tübingen

potomków Józefa oraz Efraima i Manasses, a początki swojej obecności na Garizim łączyli z wybudowaniem przez Jozuego ołtarza na jej szczycie. Przede wszystkim w świetle literatury samarytańskiej, a zwłaszcza w *Arabskiej Księdze Jozuego* oraz w *Kitab al-Tarikh*, widać, że Samarytanie nie podzielają interpretacji historii zaprezentowanej w 2 Krl 17 oraz jasno wyrażają pogląd, że nie pochodzą z zewnątrz, czyli z Medii lub Persji, ale są kontynuatorami tradycji biblijnego Izraela³¹. Niektórzy badacze uważają, że już w 2 Krn 13, 11 należy dopatrywać się polemiki Izraelitów z samookreśleniem Samarytan jako stróżów Tory. W tym tekście biblijnym król Abiasz, odnosząc się do swoich przeciwników, którzy zorganizowali separatystyczne miejsce kultu w Betel, podkreśla, że to „my jesteśmy tymi, którzy zachowujemy – šōmrīm, Prawo Boże”, co zdaniem niektórych badaczy jest wyrazem polemiki z Samarytanami i z ich samookreśleniem jako prawdziwych strażników Tory³².

Można się zgodzić z Cogginsem, który stwierdza, że „problem Samarytan wywołuje u Flawiusza swego rodzaju zakłopotanie; nie może ich całkowicie odrzucić jako elementu obcego, ani też nie mogą być przedstawieni jako część narodu, który prezentuje swoim słuchaczom w Starożytnościach”³³. Często, jak już można było dostrzec w powyższych przykładach, zmienia pewne fakty i inaczej rozkłada akcenty w swoich ocenach relacji samarytańsko-żydowskich. Nie wolno również zlekceważyć w lekturze Józefa Flawiusza jego strategii retorycznej. Swoje dzieła kierował do ludzi, którzy mieli nikłe możliwości zweryfikowania jego wersji wydarzeń, lub też, jak w przypadku rodziny cesarskiej, dobór i prezentacja informacji miały być dla niej jak najbardziej korzystne. Z drugiej strony, główny cel, jaki przyświecał jego działalności pisarskiej, to pragnienie ukazania narodu żydowskiego jako nacji o bardzo starożytnych początkach oraz o doskonałym systemie teokratycznym, z „konstytucją” zawartą w przepisach Tory. Te dwa waż-

1989, 218-265.

³¹ J. MACDONALD, *The Theology of the Samaritans*, London 1964, 15-21; I. HJELM, *The Samaritans*, 237-254; M. KARTVEIT, *The Origin of the Samaritans*, Leiden 2009, 45-49.

³² M. DELCOR, *Hinweise auf das Samaritanische Schisma im Alten Testament*, ZAW, 74 (1962), 283.

³³ R.J. COGGINS, *Samaritan*, 99: „There is often a feeling that the Samaritans are something of an embarrassment to Josephus; he cannot repudiate them entirely, and yet they cannot be accepted as part of that race whose Antiquities he is setting out to his audience [...]. The overall picture is that Josephus is recording a further stage in the rupture between the two communities, and he is anxious to show that at every stage the blame must be placed upon the Samaritans”.

ne punkty rzutują w dużej mierze na jego sposobie prezentowania Samarytan oraz na jego obiektywność jako historyka³⁴. Trudno jednak się zgodzić z dosyć radykalną opinią Cogginsa, który twierdzi, że „jednym z głównych celów jego działalności pisarskiej mogła być chęć odrzucenia Samarytan”³⁵.

2. Panorama relacji samarytańsko-żydowskich w dziełach Flawiusza w okresie rzymskim

Jak można zauważyć, wszystkie teksty opisujące relacje czasów przed przybyciem Rzymian znajdują się w Ant., która opisuje dzieje od stworzenia świata do rządów Nerona. Wydarzeniem tego okresu chyba najbardziej obciążającym wzajemne relacje było zburzenie miejsca kultu przez Jana Hirkana I³⁶. Większość tekstów obrazujących sytuację w Palestynie w czasach dominacji rzymskiej znajduje się w Bell. W fragmencie Bell. 2, 111 Flawiusz umieścił opis wspólnego działania

³⁴ S. MASON, *Josephus and the New Testament*. Second Edition. Baker Academic, Grand Rapids 2003, 55-141.

³⁵ R.J. COGGINS, *Samaritans*, 99: „The repudiation of Samaritanism may have been one of the purposes of his writing”.

³⁶ Jan Hirkan rządził swoim państwem w latach 134-104 przed Chr. W czasie swoich rządów podporządkował sobie m.in. Samarię, a w trakcie jednej z jego kampanii została zniszczona świątynia na Garizim, co miało miejsce ok. 128 r. przed Chr. Generalnie wizja Flawiusza tych działań jest bardziej polityczna aniżeli religijna. Fakt podboju Garizim i zniszczenia miasta Samarii/Sebaste opisuje jako część działań wojennych Hirkana, a nie kampanii religijnej, chociaż nie da się nie zauważyć, że zmianom politycznym towarzyszyły wymuszone czasami zmiany religijne. Co ciekawe, notując fakty przymusowej konwersji na judaizm niektórych plemion idumejskich (m.in. mieszkańcy Adory i Marisy), nie widzi potrzeby takiego działania wobec zwolenników sanktuarium na Garizim. W źródłach samarytańskich znajdujemy troszeczkę odmienną wersję tych wydarzeń. Według kronikarza samarytańskiego, pewien król judejski o imieniu Jan podbił miasta Samarię/Sebaste oraz Nablus/Sychem, jednakże bez sukcesu. Natomiast będąc w konflikcie z faryzeuszami, którzy byli bardzo nieprzyjaźnie nastawieni wobec Samarytan, bronił tych ostatnich oraz posyłał dary do ich świątyni (*The Kitab al-Tarikh* 13, w: *Tradition Kept*, red. R.T. Anderson – T. Giles, 183-184: „But when John (Hyrcanus?) transferred to the Sadducees and did to the Pharisaic party what he did, and burnt their books, and prohibited the children from learning from then, (then) he returned to seek (to make) the pilgrimage to Nablus, to the Blessed Mountain, and confirmed that it was the House of God. But the Samaritans refused to make it possible for him to go (up) to it. And they were vigilant to prevent him and overcame his pride by the greatness of their God. So when he despaired of that, he began sending offerings and tithes, freewill offerings, and alms, and gifts to it”).

Samarytan i Żydów, którzy swoją skargą zaniesioną do cezara przyczynili się do wygnania Archelaosa w 6 r. To wydarzenie zostało również zaprezentowane w Ant. 17, 342. W Bell. 2, 232-246 jest opisany konflikt pomiędzy Judejczykami i Samarytanami, który miał miejsce podczas rządów prokuratora Kumanusa (48-52 r.). Jeszcze szerzej ten fakt został przedstawiony w Ant. 20, 118-136. W Bell. 3, 48-50 nasz historyk umieszcza krótki opis geograficzny regionu Samarii. W Ant. 18, 29-30 jest zamieszczony epizod sprofanowania świątyni jerozolimskiej przez „mężów samarytańskich”, za rządów Kaponiusza (6-9 r.). W Ant. 18, 85-89 znajduje się opis interwencji Piłata wobec zgromadzenia nieopodal góry Garizim. Tekst Ant. 18, 167 wspomina fakt pożyczki zaciągniętej przez Heroda Agryppę u Samarytan. W Bell. 3, 307-315 znajduje się opis masakry na górze Garizim dokonanej na Samarytanach w czasie powstania żydowskiego przeciw Rzymianom (67 r.).

Wraz z narracją wydarzeń, które miały miejsce po przekształceniu Judei i Samarii w integralną część imperium rzymskiego, zmienia się również język Flawiusza odnośnie do wspólnoty samarytańskiej. Szczególna zmiana zachodzi w obszarze terminologii, którą będzie się posługiwał, oraz w wymiarze ocen moralnych postaw współbraci identyfikujących się z innym miejscem kultu aniżeli Jerozolima³⁷. Warto przyjrzeć

³⁷ Warto przyjrzeć się syntezie przedstawiającej splot wzajemnych relacji obu wspólnot obecnej u Flawiusza. W Ant. 1, 337-340 opisując historię mieszkańców Sychem w kontekście porwania córki Jakuba i późniejszego mordu dokonanego na jego mieszkańcach, Flawiusz dokonał reinterpretacji historii biblijnej, przede wszystkim pomijając motyw obrzezania, który jest opisany w Rdz 34. W ten sposób pokazuje protoplastów Samarytan jako lud nie noszący znaku przymierza, a więc poza narodem wybranym. Podobne tendencje możemy zauważyć w tekście Testamentu Lewiego oraz w Księdze Jubileuszy (Por. R.J. COGGINS, *Samaritans*, 93; R. PUMMER, *The Book of Jubilees and the Samaritans*, „E et T” 10 (1979), 147-148.). W Ant. 9, 288-291 reinterpretuje 2 Krl 17, ukazując początki obecności Chutejczyków na terenach Samarii. W Ant. 11, 84-87 znajdujemy opisy konfliktów, do których doszło przy odbudowie świątyni w Jerozolimie oraz skargi Samarytan w związku z budowami podjętymi przez Nahemiasza. W Ant. 11, 302-328.340-347 znajdujemy opis odejścia kapłana Manasses z Jerozolimy oraz budowę świątyni na Garizim pod protekcją Aleksandra Wielkiego. Tekst Ant. 12, 7-10 pokazuje konflikt pomiędzy członkami diaspory żydowskiej i samarytańskiej w Egipcie, dotyczący dyskusji odnośnie do właściwego miejsca sprawowania kultu. W Ant. 12, 257-264 Flawiusz opisuje wydarzenia, które miały miejsce podczas rządów Machabeuszy i Hasmoneuszy i wskazuje na duże odstępstwo Samarytan utożsamiających się z sanktuarium na górze Garizim, którzy oportunistycznie za rządów króla Antiocha IV Epifanesa przemianowali swoją świątynię na sanktuarium Zeusa Helleńskiego (Por. C. BREYTENBACH, *Zeus und Jupiter auf dem Zion und dem Berg Garizim*).

się bliżej niektórym tekstom historyka żydowskiego, aby wyjść poza stereotypy i spróbować przyjrzeć się złożoności środowiska, w którym rodziło się chrześcijaństwo. Dla przedstawienia złożoności obrazu Samarytan w epoce rzymskiej, chcielibyśmy w kolejnej części tego opracowania dokonać dokładniejszej analizy trzech tekstów Flawiusza: Ant. 18, 29-30 – profanacja świątyni, Ant. 18, 85-89 – interwencja Piłata na Garizim oraz Ant. 20, 118-136/Bell. 2, 232-246 – zamieszki między Judejczykami a Samarytanami³⁸.

Die Hellenisierung und Romanisierung der Kultstätten des Höchsten, JSJ 28 (1997), 369-380). Historyk w Ant. 13, 74-79 wspomina fakt zburzenia sanktuarium w Samarii na rozkaz króla Jana Hirkana I, co było, jak się wydaje, wydarzeniem kluczowym dla wzmocnienia podziałów pomiędzy dwiema grupami (S. MASON, *Josephus and the New Testament*, Grand Rapids 2003, 55-141). W Ant. 13, 74-79, historyk wraca kolejny raz do sporów doktrynalnych, które toczyły się pomiędzy dwiema grupami na terenie Aleksandrii, przed królem Ptolemeuszem.

³⁸ Wraz z przybyciem Rzymian pod wodzą Pompejusza na tereny Judei w 63 r. przed Chr. zmieniła się także struktura administracyjna tych terytoriów. Jan Hirkan II (rządy w latach 63-40 r. przed Chr.) wsparty przez Rzymian w swoim długotrwałym konflikcie z bratem, zachował stanowisko arcykapłana oraz w jego ręku pozostały przede wszystkim sprawy związane z administrowaniem sanktuarium w Jerozolimie. Nie mógł już nosić tytułu króla (M. SARTR, *The Middle East under Rome*, Cambridge 2005, 41). Miasto Samaria/Sebaste zostało wyjęte spod kontroli Judejczyków, a przyłączone do administracji prowincji Syrii. Pod kontrolą administracji jerozolimskiej pozostały: Judea, część Samarii, Galilea południowa oraz wschodnia część Idumei. Szczególnie losy przechodziła Samaria/Sebaste, którą w latach 57-55 przed Chr. kontrolował Gabiniusz, zarządca Syrii, potem otrzymała sporą niezależność jako wolne miasto hellenistyczne, a wreszcie znalazło się pod administracją Heroda Wielkiego. Za jego rządów Samaria/Sebaste została zasiedlona nową ludnością oraz rozbudowana z wielkim rozmachem. Herod zmienił dawną nazwę Samaria na Sebaste ku czci cezara Augusta (po grecku Sebastos), a sedentaryzacja tych terenów poprzez ludność zhellenizowaną zmieniła ich charakter wyznaniowy (M. BÖHM, *Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionshistorischen und tradiziongeschichtlichen Hintergrund del lukanischen Samaritentexte und zu deren topographischer Verhaftung*, Tübingen 1999, 46-53). Według Flawiusza Herod zasiedlił Sebaste liczbą 6 tys. nowych mieszkańców, zbudował świątynię pogańską i mocne mury obronne. Nie jest dokładnie wiadomo, jak wielkie terytorium Samarii było zależne od tego, oddziałującego kulturowo i religijnie, miasta. Według Halla należy zakładać, że częścią autonomii cieszyło się samo miasto oraz znaczna część terytoriów wokół niego (B.W. HALL, *From John Hyrcanus to Babba Rabba*, w: *The Samaritans*, red. A. Crown, 35: „When Pompey came to Palestine in 63 B.C., he also, it would seem, removed from Jewish control that part of the district of Samaria which lay outside of the city of Samaria”). Związki dynastii herodiańskiej z prowincją Samarii były tym mocniejsze, że jedna z jego żon, matka Archelaosa, była z pochodzenia Samarytanką. To mogło mieć także wpływ na przyznanie właśnie Archelaosowi zarządu nad tą prowincją.

2. 1. Rozrzucenie kości na terenie świątynnym Ant. 18, 29-30

²⁹ Κοπωνίου δὲ τὴν Ἰουδαίαν διέποντος ὃν ἔφην Κυριναίῳ συνεκπεμφθῆναι τάδε πράσσεται τῶν ἀζύμων τῆς ἑορτῆς ἀγομένης ἢν πάσχα καλοῦμεν ἐκ μέσης νυκτὸς ἐν ἔθει τοῖς ἱερεῦσιν ἦν ἀνοιγνύναι τοῦ ἱεροῦ τοὺς πυλῶνας ³⁰ καὶ τότε οὖν ἐπεὶ τὸ πρῶτον γίνεται ἡ ἀνοιξίς αὐτῶν ἄνδρες Σαμαρεῖται κρύφα εἰς Ἱεροσόλυμα ἐλθόντες διάρριψιν ἀνθρωπέων ὁστῶν ἐν ταῖς στοαῖς καὶ διὰ παντὸς τοῦ ἱεροῦ ἦρξαντο μὴ πρότερον ἐπὶ τοιοῦτοις νομίζοντες τά τε ἄλλα διὰ φυλακῆς μείζονος ἦγον τὸ ἱερόν.

„W czasie, gdy Judeę zarządzał Koponiusz, który, jak powiedziałem, przybył tu razem z Kwiryniuszem, zdarzył się następujący wypadek. W święto przaśników, które nazywamy Paschą, kapłani mieli zwyczaj otwierać bramy świątyni zaraz po północy. Otóż, gdy je otworzono, pewni Samarytanie wszedłszy potajemnie do Jerozolimy, porozrzucali po krużgankach i całej świątyni kości ludzkie. Z tej przyczyny zakazano im wstępu do świątyni — rzecz, która nie zdarzyła się przedtem w czasie takiego święta — i w ogóle zaczęto strzec jej o wiele czujniej”.

Powyższy fragment znajduje się na początku księgi 18. *Starożytności*, gdzie nasz historyk zamieścił opis wydarzeń związanych z obecnością Kwiryniusza i dokonanego przez niego spisu ludności oraz pojawienie się pierwszego prokuratora rzymskiego – Koponiusza. Został tam również wspomniany bunt wywołany wskutek przeprowadzenia spisu ludności przez *niejakiego Judę Gaulanitę* (Ant. 18, 4). W części poprzedzającej relację o rozrzuceniu kości, Flawiusz umieścił również opis trzech, jak to on określa, *filozofii* (Ant. 18, 11: Ἰουδαίοις φιλοσοφίαι τρεῖς ἦσαν), czyli: faryzeuszy, saduceuszy oraz esseńczyków, do których dołączył obszerną relację poświęconą grupie związanej z Judą Galilejczykiem. Po tej relacji znajduje się krótka wzmianka zmian na urzędzie arcykapłańskim, który objął słynny Annasz (lata urzędowania 6-15) – Ant. 18, 26, oraz prezentacja tetrarchii Heroda Filipa i Antypasa. W tym kontekście zmian w strukturze politycznej i w administracji religijnej, Flawiusz umieszcza krótką i dosyć enigmatyczną relację dotyczącą sprofanowania świątyni, której mieli dokonać pewni *mężowie Samarytańscy* (ἄνδρες Σαμαρεῖται). Jak na tak drogi dla niego temat, jest to dosyć znamienne, że podaje tak mało szczegółów odnośnie do tego aktu oraz nie dokonuje żadnego komentarza tych wydarzeń, które mogły się rozegrać ok. 8 r.³⁹.

³⁹ R. PUMMER, *The Samaritans*, 223.

Sam tekst nie jest do końca jednolity, szczególnie w odniesieniu do paragrafu 30. istnieje kilka jego wersji. Według Pummera i innych badaczy, po słowie *τοῦ ἱεροῦ* – „świątynia” można doszukiwać się kilku wersji tekstu. Niese w swojej *editio minor* widzi tutaj ubytek tekstu, który pierwotnie miał się tam znajdować⁴⁰. Feldman w swoim wydaniu krytycznym zauważa, że dopiero po słowie *ἤρξατο* – „zaczęli” należy doszukiwać się brakującego elementu⁴¹.

Na podstawie odkrycia inskrypcji cesarskiej znalezionej blisko Nazaretu, która pod karą śmierci zabraniała przenosić szczątków zmarłych, część badaczy uważa, że po słowie świątynia w tekście Flawiusza znajdował się opis sceny ukarania sprawców tej profanacji, jako wyraz funkcjonowania prawa cesarskiego, w niedawno dołączonej prowincji⁴². Wydaje się jednak, że Rzymie posiadając w swej kulturze głęboki szacunek dla sposobu traktowania ciał zmarłych, nie ingerowali w zwyczaje lokalne w tym względzie. Stąd też nie wydaje się, aby w tym brakującym miejscu faktycznie Flawiusz umieścił wzmiankę o karze wymierzonej sprawcom wydarzenia⁴³. Bardziej prawdopodobna wydaje się być propozycja Shmuela Safrai, który na podstawie *mTamid* 1, 3 stwierdza, że administracja świątyni jerozolimskiej w związku z pewnymi przykrymi wydarzeniami zarządziła rozpoczęcie patrolowania dziedzińców świątynnych⁴⁴.

⁴⁰ B. NIESE, *Flavi Iosephi Opera* 3, XVIII, 145.

⁴¹ R. PUMMER, *The Samaritans*, 223.

⁴² G. PURPURA, *L'editto di Nazareth «De violatione sepulchrorum»*, w: *Iuris Antiqui Historia. A International Journal on Ancient Law*, 4 (2012), 133-157. Odnośnie do wydarzeń opisanych przez Flawiusza Purpura (tamże, 139) stwierdza: „Maggiore adesione ha avuto l'ipotesi che l'occasione del provvedimento si colleghi ai macabri fatti dell'8 d.C., allorquando i samaritani inflissero al tempio di Gerusalemme la profanazione dello spargimento di ossa umane prelevate da sepolcri, forse in rapporto alla polemica escatologica con i farisei sulla resurrezione dei morti, impedendo la celebrazione della Pasqua. Ma anche in questo caso si rileva la formale estraneità, a quel tempo, della regione alla giurisdizione dell'impero e soprattutto l'assoluta e protratta indifferenza romana per le pratiche religiose o funerarie locali, come sembra indicare la noncuranza per l'antica usanza giudaica della circoncisione o delle osteoteche, che raccoglievano le ossa dei cadaveri decomposti dopo un certo periodo di tempo, pratica invalsa dal II-I sec. a.C. agli inizi del III d.C., che l'ortodossia giudaica, “les plus attaches a leurs vieux rites”, certo non approvava. Anche tale prassi confliggeva con il diatagma, ma difficilmente ne constitui il reale movente”.

⁴³ R. PUMMER, *The Samaritans*, 224-225.

⁴⁴ S. SAFRAI, *Die Wahlfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Neukirchen-Vluyn 1981, (oryg. w hebrajskim ed. Tel Aviv 1965), 119-120.

Jednakże na podstawie badań tzw. argumenta, czyli wprowadzeń, które znajdują się na początku każdej księgi w Ant., możemy dojść do konkluzji, że istniała jeszcze inna wersja tekstu księgi 18., zwartego w paragrafach 29-30. Badacze dyskutują na temat autorstwa tych wprowadzeń, jednakże nie bez znaczenia pozostaje fakt, że znajdujemy tam stwierdzenie: „jak Samarytanie rozrzućili po świątyni kości zmarłych zanieczyszczając ją na siedem dni” (Ant. 18, 1: ὡς Σαμαρεῖς ὀστᾶ νεκρῶν διαρρίψαντες εἰς τὸ ἱερὸν τὸν λαὸν ἑπτὰ ἡμέρας ἐμίαναν). Jak słusznie zauważa Sievers, „the argumenta may be of assistance in textual questions”⁴⁵. Dlatego też wzmianka o zanieczyszczeniu świątyni na okres siedmiu dni w tzw. argumenta, której brakuje w właściwym tekście, może być wskazówką, że w paragrafie 30. znajdowała się konstatacja tego faktu. Z kolei Montgomery wychodząc z założenia, że Flawiusz ukazuje Samarytan z perspektywy antysamarytańskiej, uważa, że w brakującym fragmencie paragrafu 30. znajdował się zakaz dla Samarytan wchodzenia na obszar bliższy świątyni niż tylko dziedziniec pogan, którzy wcześniej mieli cieszyć się większymi przywilejami w tej kwestii⁴⁶.

W związku z tym opowiadaniem Flawiusza nasuwa się pytanie, w której części świątyni mogło mieć miejsce to zajście. Tekst oryginalny jest zachowany z dużą liczbą błędów i trudno na jego podstawie wywnioskować, którą część świątyni lub obszaru świątynnego autor miał na myśli⁴⁷. Tekst stwierdza, że nastąpiło to w ἐν ταῖς στοαῖς καὶ διὰ παντὸς τοῦ ἱεροῦ. Nie wydaje się, aby Flawiusz chciał powiedzieć, że sprawcy weszli do samej świątyni, chociaż rozróżnia tutaj krużganki στοαῖς od samej świątyni ἱεροῦ. Przyglądając się jednak słownictwu Flawiusza, należy stwierdzić, że terminu ἱερὸν używa przede wszystkim na określenie całego obszaru świątynnego, czyli budowli świątyni i przylegających do niej dziedzińców. Natomiast słowo ναός było tym określeniem, które stosował na oddanie idei samego budynku świątynnego jako takiego (właśnie ten termin dominuje w księdze 8., która w dużej mierze jest poświęcona budowie świątyni przez Salomona)⁴⁸. Stąd też wydaje się, że ma rację Pummer, którego zdaniem „wydarzenie

⁴⁵ J. SIEVERS, *The Ancient Lists of Contents of Josephus' Antiquities*, w: *Studies in Josephus and the Varieties of Ancient Judaism*, red. S.J.G. Cohen – J.J. Schwartz, Leiden – Boston 2007, 289.

⁴⁶ J.A. MONTGOMERY, *The Samaritans. The earliest Jewish Sect*, Philadelphia 1907, 85.

⁴⁷ R. PUMMER, *The Samaritans*, 222.

⁴⁸ M. SIMONETTI, *Flavio Giuseppe. Storia dei Giudei da Alessandro Magno a Nerone*, Milano 2002, 754.

miało miejsce na tzw. dziedzińcu pogan⁴⁹. Według Montgomery'ego, Samarytanie związani z kultem monoteistycznym, podczas rządów Heroda, mogli wchodzić również na dziedziniec zarezerwowany Żydom, co się miało zmienić po jego śmierci⁵⁰. Sam Flawiusz nie daje na ten temat żadnej jednoznacznej wskazówki, chociaż opisując konflikt odnośnie do odbudowy świątyni w czasach Zorobabela, stwierdza, że liderzy powracających Judejczyków proponowali Samarytanom uczestnictwo w kulcie świątynnym pod warunkiem ich całkowitego podporządkowania się zwyczajom judejskim, m.in. jedyności miejsca kultu⁵¹. Również treść rozmowy między Jezusem a Samarytanką z J 4, 20 („Wy mówicie, że w Jerozolimie jest miejsce, gdzie się powinno oddawać cześć Bogu”) sugeruje, że społeczność samarytańska była zaproszona do uczestnictwa w życiu religijnym Izraelitów, a szczególnie do kultu w świątyni jerozolimskiej⁵². Znajduje to również swoje potwierdzenie w niektórych tekstach Talmudu⁵³. Trudno się jednak zgodzić ze zdaniem

⁴⁹ R. PUMMER, *The Samaritans*, 226.

⁵⁰ J.A. MONTGOMERY, *The Samaritans*, 84.

⁵¹ Ant. 11, 86-87: ⁸⁶ „Ζοροβάβηλος καὶ Ἰησοῦς ὁ ἀρχιερεὺς καὶ οἱ τῶν πατριῶν ἠγεμόνες τῶν Ἰσραηλιτῶν πρὸς αὐτοὺς ἔφασαν τῆς μὲν οἰκοδομίας αὐτοῖς ἀδύνατον εἶναι κοινωνεῖν αὐτῶν προσταχθέντων κατασκευάσαι τὸν ναὸν πρότερον μὲν ὑπὸ Κύρου νῦν δὲ ὑπὸ Δαρείου; ⁸⁷ προσκυνεῖν δὲ αὐτοῖς ἐφίεσαι καὶ τοῦτο μόνον εἶναι κοινόν εἰ βούλωνται πρὸς αὐτοὺς καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἀφικνουμένοις εἰς τὸ ἱερὸν σέβειν τὸν θεόν”; „Zorobabel, arcykapłan Jozue i naczelnicy rodzin izraelskich odpowiedzieli, że nie mogą ich dopuścić do udziału w budowie, bo tylko oni sami zostali zobowiązani do podźwignięcia świątyni, najpierw z rozkazu Cyrusa, a teraz — Dariusza; pozwolą im jednak, by razem z Judejczykami składali hołd Bogu, łącząc się z nimi — jeśli zechcą — jedyną wspólnotą, jaka jest im dostępna, tak samo zresztą jak wszystkim ludziom: tym, że będą przychodzić do świętego Przybytku i czcić Boga”. Warto zauważyć to subtelne rozróżnienie dokonane przez Flawiusza. Przywódcy odbudowują świątynię τὸν ναὸν, jednakże Samarytanie, jak i inni, mogą przyjsć wielbić Boga w εἰς τὸ ἱερὸν. Co zakłada pewien stopień uczestniczenia w kulcie oraz rozdział tych dwóch przestrzeni sakralnych.

⁵² R. EGGER, *Josephus Flavius*, 241; por. B. GÓRKA, *Jezus wobec Judaizmu i Samarytanizmu w J 4, 1-30.39-42*, „Scripta Biblica et Orientalia” 1 (2009), 215-243.

⁵³ A. LEHNARDT, *The Samaritans (Kutim) in the Talmud Yerushalmi: Constructs of “Rabbinic Mind” or Reflections of Social Reality?*, w: *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III*, red. P. Schäfer – J.S.B. Mohr, TSAJ 93, Tübingen 2002, 139-160; W licznych tekstach, a w samym Talmudzie Jerozolimskim jest ok. 100 referencji odnośnie do Kuttim/Chutejczyków (s. 141), znajdujemy stwierdzenia podobne do tego wyrażonego w J 4, 20. Wynika z nich, że Samarytanie nie są wyłączeni ze społeczności Izraela na zawsze, lecz powinni się nawrócić odrzucając kult na Garizim i wracając do właściwego kultu w Jerozolimie.

Montgomery'ego, według którego wydarzenie opisane przez Flawiusza należy interpretować w taki sposób, że Samarytanie po tym wydarzeniu stracili prawo uczestniczenia w kulcie sprawowanym w świątyni na prawach podobnych do Żydów⁵⁴.

Dla zrozumienia relacji między obiema wspólnotami warto zastanowić się nad ewentualnymi motywami tego czynu. Egger chce widzieć tutaj konflikt między obiema wspólnotami odnośnie do wiary w zmartwychwstanie. Samarytanie uznając jedynie Torę, podobnie jak Saduceusze, nie wierzyli w możliwość powrotu do życia. Pamiętając, że profanacja miała miejsce w kontekście paschy żydowskiej, warto nadmienić, że podczas świętowania czytano m.in. fragment z Ez 37 opowiadający o powrocie wyschłych kości do życia, który był również interpretowany przez część Żydów jako zapowiedź zmartwychwstania. Stąd też wiara w zmartwychwstanie i ta lektura mogły być motywem dla rozrzucenia ludzkich kości nieopodal świątyni w celu wymśniania wiary w zmartwychwstanie, powszechnej wśród większości Żydów⁵⁵.

Inni badacze widzą tutaj nie motywację religijną, ale bardziej historyczną. Zdaniem niektórych, Samarytanie korzystając ze zmian administracyjnych i wejścia Judejczyków pod jeszcze większe wpływy Rzymian, zemścili się za zburzenie świątyni na Garizim, dokonanej przez Jana Hirkana w 128 r. przed Chr. Tak interpretują to wydarzenie Nutt⁵⁶ i Hall⁵⁷. Jeszcze inni chcą widzieć tutaj demonstrację, że nie w Jerozolimie, lecz na Garizim znajduje się właściwe miejsce kultu⁵⁸.

Kontekst, w którym pojawia się to wydarzenie, pokazuje zmiany polityczne, ale także zmianę na stanowisku arcykapłańskim. Annasz nie cieszył się zbyt dobrą opinią wśród swoich współwyznawców i, jak się wydaje, był postrzegany jako współpracownik władzy rzymskiej, aczkolwiek sam Józef Flawiusz ma o nim jak najlepsze zdanie⁵⁹. Z kolei fakt wygnania Archelaosa nie dowodzi, że był znieawidzony przez wszystkich. Również jego matka, którą była Samarytanka Maltake (była także matką Antypasa i Olimpi Ant. 17, 20), miała swoje wpływy i rodzinę,

⁵⁴ J.A. MONTGOMERY, *The Samaritans*, 84-85.

⁵⁵ R. EGGER, *Josephus Flavius*, 239.

⁵⁶ J.W. NUTT, *Fragments of A Samaritan Targums*, G. Olms Verlag, New York 1980, 18-19.

⁵⁷ W.B. HALL, *From John Hyrcanus*, w: *The Samaritans*, red. A. Crown, 37.

⁵⁸ M. MOR, *The Samaritans and the Bar-Kokhbach Revolt*, w: *The Samaritans*, red. A. Crown, 21-22.

⁵⁹ S. MASON, *Josephus and the New Testament*, 187-193.

która wiele zawdzięczała dynastii herodiańskiej⁶⁰. Szczególnie mieszkańcy Sebaste, którzy byli w pewnym sensie dłużnikami rodziny Heroda, mogli wiele stracić na tych zmianach politycznych. Zważywszy na fakt, że mieszkańcy Sebaste zasilali w dużej mierze wojska pomocnicze, obecne w Jerozolimie podczas świętowania paschy, może właśnie w tym środowisku trzeba by się doszukiwać sprawców profanacji.

Pytanie, chyba najbardziej istotne z punktu widzenia terminologii używanej przez naszego historyka oraz dla pokazania subtelności relacji samarytańsko-judejskich, dotyczy tego, kim są ludzie określani jako ἄνδρες Σαμαρείται – *mężowie samarytańscy*? Wcześniej zostało już powiedziane, że sam termin Σαμαρείται może oznaczać zarówno wszystkich mieszkańców Samarii, bądź też konkretnie grupę związaną z sanktuarium na Garizim. Według Colauttiego należy tu widzieć reprezentantów tego właśnie ugrupowania. Swoją opinię opiera na podstawie kontekstu literackiego, w którym zostaje opisany ten incydent. Samarytanie pojawiają się po wymienieniu czterech grup aktywnych na terenie Palestyny i powstaje wrażenie, że mamy tutaj do czynienia z „piątą filozofią” w obrębie grup obecnych w społecznościach zamieszkujących te tereny⁶¹. Wydaje się jednak, że Colautti zbyt upraszcza tutaj sprawę identyfikacji sprawców tych wydarzeń. Bardziej wiarygodną wydaje się opinia pani Egger, która jest zdania, że sprawcami profanacji nie była grupa utożsamiająca się z sanktuarium na Garizim⁶². Wielu badaczy jest podobnego zdania i widzi w terminie ἄνδρες Σαμαρείται denominację wybiegającą poza czynniki religijne, a bardziej zawierająca szersze, geograficzne rozumienie słowa Σαμαρείται – czyli bardziej Samarianie niż Samarytanie, byłiby uczestnikami tego wydarzenia.

Istnieje również szereg argumentów popierających tę tezę. Wspólnota z Garizim generalnie zachowywała większość przepisów funkcjonujących w społeczności judejskiej, w tym przepisów odnoszących się do nieczystości związanej z dotykiem szczątków zmarłych, nieczy-

⁶⁰ Nie jest do końca jasne, z jaką grupą mieszkańców Samarii należy łączyć matkę Archelausa i Antypasa. Flawiusz stwierdza krótko w Ant. 17, 20, że „jedną z żon jego była Samarytanka, z którą miał dwu synów Archelausa i Antypasa” (ἦν δ' ἐν ταῖς γυναιξίν ἡ μία καὶ τῶν Σαμαρείτων ἔθνος μία καὶ παῖδες αὐτῆς Ἀντίπας καὶ Ἀρχέλαος). Zarówno Montgomery, jak i Hall raczej słusznie uważają, że była ona pochodzenia poganieckiego, pomimo że została określona przez historyka jako pochodząca z „narodu Samarytańskiego” (B.W. HALL, *Samaritan Religion*, 19).

⁶¹ F.M. COLAUTTI, *Passover in the Works of Josephus*, Leiden 2002, 104.

⁶² R. EGGER, *Josephus Flavius*, 245-246.

stości rytualnej i przepisów regulujących również warunki przeżywania paschy. Biorąc pod uwagę fakt, że profanacja dokonała się w kontekście paschy i praśników, należałoby powątpiewać w uczestnictwo prawowiernych Samarytan w tym akcie. Z drugiej strony, nie wiadomo do końca, jakim kalendarzem posługiwali się Samarytanie w swoim ustalaniu świąt i czy świętowali w podobnym czasie jak Judejczycy. Według Lehnardta, większość tekstów rabinicznych jest zdania, że daty świętowania paschy mogły się zbiegać w obu wspólnotach⁶³. Jednakże wiedząc, że samo środowisko żydowskie posługiwało się różnymi kalendarzami co do świętowania paschy (np. wspólnota Esseńczyków świętowała paschę w innym czasie), możemy mieć poważne wątpliwości odnośnie do tego uniformizmu. Dodajmy, że współcześnie również istnieje podział dotyczący czasu celebrowania paschy pomiędzy Samarytanami a Żydami⁶⁴. Według Powels, która zajmowała się szczegółowo historią kalendarza samarytańskiego, raczej jest wątpliwe, aby była wspólnota celebrowania paschy między dwiema grupami w I wieku⁶⁵. Pewnym potwierdzeniem tego są chociażby teksty rabiniczne. Według *mRosh ha-Shanah* 2, 2 i *jRosh ha-Shanah* 2, 1 i 58a, Samarytanie przeszkadzali Żydom w przekazie informacji o momencie rozpoczęcia świętowania, który dokonywał się za pomocą zapalanych pochodni rozmieszczanych na wzgórzach, w kierunku północnym od Jerozolimy. Chodziło szczególnie o ogłoszenie rozpoczęcia miesiąca, co pozwalało celebrować paschę w odpowiednim czasie (14 Nisan)⁶⁶. Samarytanie, być może ze złośliwości, zapalali swoje znaki, dezorientując tym sposobem Żydów, co jednocześnie jest wskazówką, że ich celebracje miały miejsce w różnym czasie⁶⁷.

Najbardziej wiarygodną wydaje się więc sugestia, że sprawcami tego czynu była grupa żołnierzy obecna w Jerozolimie w tym czasie, a pochodząca z terenów Samarii. Większość wojsk działających pod przywództwem prokuratora rzymskiego miała proveniencję samarytańską, gdyż wojskowi pochodzili w większości z zhellenizowanych miast Samaria/

⁶³ A. LEHNARDT, *The Samaritans (Kutim) in the Talmud Yerushalmi*, 146-147.

⁶⁴ R. PUMMER, *Samaritan Rituals and Customs*, w: *The Samaritans*, red. Crown, 650-690.

⁶⁵ S. POWELS, *Der Kalender der Samaritaner anhand des KITĀB ḤISĀB AS-SINĪN und andere Handschriften*, Berlin – New York, 1977, 45-52; R. PUMMER, *Samaritan Rituals and Customs*, w: *The Samaritans*, red. A. Crown, 681.

⁶⁶ L. FELDMAN, *Josephus' Attitudine*, 35.

⁶⁷ R. PUMMER, *The Samaritans*, 228.

Sebaste, bądź też z Cezarei Nadmorskiej⁶⁸. Flawiusz kilkakrotnie w swoich dziełach, wspominał niektóre naganne zachowania żołnierzy odnośnie do religijnych sentymentów mieszkańców Jerozolimy. W Bell. 2, 224 i w Ant. 20, 105 znajdziemy opowiadanie o tym, jak pewien żołnierz patrolujący blanki twierdzy Antonia zgromadzonym na dole Żydom zdemonstrował swoje genitalia, co zakończyło się tumulsem i śmiercią wielu Judejczyków. W innym opowiadaniu historyk wspomina fakt spalenia zwojów Tory przez żołnierza. To pokazuje, że istniały napięcia między żołnierzami a ludnością żydowską również na tle religijnym. Także sam fakt, że Flawiusz nic nie mówi o złapaniu i ukaraniu sprawców oraz nie wypowiada się szerzej o samych Samarytanach i o różnicach dzielących te dwie grupy, a także brak w jego opisie wydarzeń, oceny moralnej tego czynu, wszystko to pozwala z dużym prawdopodobieństwem widzieć jako sprawców żołnierzy Kaponiusza. Historyk żydowski wspomina jedynie, że sprawcy przybyli w ukryciu/potajemnie – κρύφα, a na koniec bez podania żadnej przyczyny nadmienia, że prokurator opuścił swoje stanowisko, co może być jakąś podpowiedzią, że jego autorytet został w jakiś sposób tutaj zamieszany i został zmuszony do opuszczenia stanowiska. Stąd też chyba trzeba zgodzić się z Pummerem, który stwierdza: „in the present circumstances, all that can be said is that possibly soldiers from auxiliary troops recruited among the pagan population of Samaria were responsible for the disturbance, especially in view of Ant. 20, 105 and War 2, 224”⁶⁹.

2. 2. Interwencja Piłata na górze Garizim Ant. 18, 85-89

⁸⁵ Οὐκ ἀπήλλακτο δὲ θορύβου καὶ τὸ Σαμαρέων ἔθνος συστρέφει γὰρ αὐτοὺς ἀνὴρ ἐν ὀλίγῳ τὸ ψεῦδος τιθέμενος κἀφ’ ἡδονῆς τῆς πληθύος τεχνάζων τὰ πάντα κελεύων ἐπὶ τὸ Γαριζεῖν ὄρος αὐτῷ συνελθεῖν ὃ ἀγνότατον αὐτοῖς ὁρῶν ὑπείληπται ἰσχυρίζετό τε παραγενομένοις δεῖξειν τὰ ἱερὰ σκεύη τῆδε κατορωρυγμένα Μωυσέως τῆδε αὐτῶν ποιησαμένου κατάθεσιν ⁸⁶ οἱ δὲ ἐν ὅπλοις τε ἦσαν πιθανὸν ἠγούμενοι τὸν λόγον καὶ καθίσαντες ἐν τινὶ κόμῃ Τιραθανὰ λέγεται παρελάμβανον τοὺς ἐπισυλλεγομένους ὡς μεγάλῳ πλήθει τὴν ἀνάβασιν εἰς τὸ ὄρος ποιησόμενοι ⁸⁷ φθάνει δὲ Πιλάτος τὴν ἄνοδον αὐτῶν προκαταλαβόμενος ἰπέων τε πομπῆ καὶ ὀπλιτῶν οἱ συμβαλόντες τοῖς ἐν τῇ κόμῃ προσυνηθροισμένοις παρατάξεως γενομένης τοὺς μὲν ἔκτειναν τοὺς δ’

⁶⁸ J. CIECIELAĞ, *Palestyna w czasach Jezusa*, Kraków 2000, 79-81.

⁶⁹ R. PUMMER, *The Samaritans*, 229.

εις φυγήν τρέπονται ζωγρία τε πολλοὺς ἦγον ὧν τοὺς κορυφαιοτάτους καὶ τοὺς ἐν τοῖς φυγοῦσι δυνατωτάτους ἔκτεινε Πιλάτος⁸⁸ Καταστάντος δὲ τοῦ θορύβου Σαμαρέων ἡ βουλή παρὰ Οὐιτέλλιον ὑπατικὸν ἴασιν ἄνδρα Συρίας τὴν ἡγεμονίαν ἔχοντα καὶ Πιλάτου κατηγοροῦν ἐπὶ τῇ σφαγῇ τῶν ἀπολωλότων οὐ γὰρ ἐπὶ ἀποστάσει τῶν Ῥωμαίων ἀλλ' ἐπὶ διαφυγῇ τῆς Πιλάτου ὕβρεως εἰς τὴν Τираθανὰ παραγενέσθαι⁸⁹ καὶ Οὐιτέλλιος Μάρκελλον τῶν αὐτοῦ φίλων ἐκπέμψας ἐπιμελητὴν τοῖς Ἰουδαίοις γενησόμενον Πιλάτον ἐκέλευσεν ἐπὶ Ῥώμης ἀπιέναι πρὸς ἃ κατηγοροῖεν οἱ Σαμαρεῖται διδάζοντα τὸν αὐτοκράτορα καὶ Πιλάτος δέκα ἔτεσιν διατρίψας ἐπὶ Ἰουδαίας εἰς Ῥώμην ἠπέιγετο ταῖς Οὐιτελλίου πειθόμενος ἐντολαῖς οὐκ ὄν ἀντειπεῖν πρὶν δ' ἐν τῇ Ῥώμῃ ἴσχειν αὐτὸν φθάνει Τιβέριος μεταστάς

„Zaburzenia nie ominęły również i Samarytan. Podzegał ich pewien mąż, który był oszustem pozbawionym jakichkolwiek skrupułów i wszelkimi sposobami starał się pozyskać sobie przychylność ludu. Nakłonił on ludzi, aby poszli za nim na górę Garizim, uważaną za najświętszą, i zapewniał, że gdy tam przyjdą, pokaże im święte naczynia, które miał w tym miejscu złożyć i zakopać Mojżesz. Samarytanie uwierzyli jego słowom i wzięwszy broń, zebrali się we wsi zwanej Tiratana. Przyjmowali do siebie wszystkich, którzy chcieli się przyłączyć, aby w możliwie największej liczbie wstąpić na górę. Lecz Piłat uprzedził ich i wysłał jeźdźców oraz wojsko piesze, aby obsadzili drogę, którą mieli postępować. Gdy zaś wojsko to uderzyło na zebranych we wsi ludzi, w stoczonym bitwie jednych zabito, drugich zmuszono do ucieczki, wielu zaś wzięto do niewoli. Najznacniejszych z nich i najbardziej wpływowych z tych, których schwytano w ucieczce, Piłat kazał stracić. Po stłumieniu buntu rada Samarytan udała się do byłego konsula Witeliusza, zarządcy Syrii, zanosząc skargę na Piłata o wymordowanie tych, którzy wówczas zginęli. Nie dlatego – mówili – zebrali się w Tiratanie, aby podnieść bunt przeciw Rzymianom, lecz aby uciec przed gwałtami Piłata. Witeliusz tedy posłał swego przyjaciela Marcellusa, aby objął zarząd nad Judea, a Piłatowi rozkazał odjechać do Rzymu, aby przed Cezarem usprawiedliwił się z zarzutów podniesionych przez Samarytan. Tak po dziesięciu latach spędzonych w Judei Piłat podążył do Rzymu na rozkaz Witeliusza, któremu nie śmiał się sprzeciwić. Lecz nim przybył do Rzymu, nastąpił zgon Tyberiusza”.

Opowiadanie, w którym Flawiusz opisuje wydarzenia związane ze zgromadzeniem się pewnej grupy Samarytan na górze Garizim, zostało

umieszczone po całej serii zaburzeń sprowokowanych przez Piłata (26-36 r.). W Ant. 18, 55-59 pojawia się incydent wprowadzenia znaków cesarskich do Jerozolimy. W Ant. 18, 60-62 historyk opisuje zajęcie pieniędzy ze skarbca świątyni na potrzeby budowy akweduktu. W Ant. 18.63-64 znajdziemy opis skazania na śmierć Jezusa. Po tzw. *Testimonium Flavianum*, narracja zostaje przerwana, ponieważ po *Testimonium* autor umieszcza opis wydarzeń, które miały miejsce w Rzymie, a związane z uwiedzeniem pewnej rzymianki o imieniu Paulina, a następnie daje opis trudności diaspory żydowskiej w Rzymie i na Sardynii.

W paragrafie 85. narracja wraca do tematów związanych z działalnością Piłata, które w konsekwencji zakończyły się jego odwołaniem do Rzymu. Możemy zauważyć, że wydarzenie związane z Samarytanami wpisuje się w ciąg akcji Piłata wymierzonych przeciwko społeczności żydowskiej. Ma się wrażenie, że mamy do czynienia z pewnym „cyklem Piłata”, a wydarzenia tworzą pewną całość. Tym bardziej jest widoczna ciągłość narracyjna, gdy przyjrzymy się słownictwu. Opowiadanie o Samarytanach zaczyna się od rzeczownika θόρυβος – *tumult*, *krzyk*, *zamieszanie*. To samo słowo, tyle że w formie czasownikowej, pojawia się w innych opisach konfliktów Piłata z Żydami. W Ant. 18, 58 znajdziemy stwierdzenie: „jeśli nie uspokoją tumultu i nie wrócą do domów” – εἰ μὴ παυσάμενοι θορυβεῖν ἐπὶ τὰ οἰκεῖα ἀπίοιεν. W Ant. 18, 62 znajdziemy stwierdzenie: „Piłat nakazał ukarać czyniących tumult” – Πιλάτος ἐχρῶντο πληγαῖς τοὺς τε θορυβοῦντας. Można więc odnieść wrażenie, że Samarytanie i Żydzi na płaszczyźnie literackiej są traktowani podobnie przez naszego historyka, ponieważ opowiadania w jakiś sposób łączą się⁷⁰. Jednak z drugiej strony, możemy zaobserwować ten swoisty zabieg rozdzielenia opowiadań dotyczących Żydów oraz opowiadania dotyczącego Samarytan poprzez umieszczenie historii Pauliny i wydarzeń związanych z losami diaspory żydowskiej w Rzymie i Sardynii w środku cyklu narracyjnego dotyczącego Piłata. Mogło to służyć jako sposób na oddzielenie tych dwóch grup lub też chciano w ten sposób ukazać wpływ czasu, ponieważ rządy Piłata były bardzo długie, w porównaniu z innymi prokuratorami, a tragedia na Garizim miała przypieczętować jego działalność.

Część badaczy jest zdania, że Flawiusz czyni pewne dodatkowe zabiegi, aby oddzielić od siebie te dwie grupy. Ma temu służyć m.in. słowo ἔθνος – *naród* (Ant. 18, 85), którym posługuje się historyk, opisu-

70 R. PUMMER, *The Samaritans*, 232.

jąc Samarytan. Według Feldmana właśnie ten termin ma być „zaakcentowaniem odrębności tych dwóch narodów”⁷¹. Podobne zdanie wyraża Coggins, według którego ta terminologia służy jako „attempt to establish Jewish self-definitions in contrast with Samaritans”⁷². Jednak sam Flawiusz posługując się tym terminem, nie jest konsekwentny – z jednej strony faktycznie może nim określać dwa odrębne narody⁷³, z drugiej zaś sam stwierdza, że „Samarytanie są apostatami narodu żydowskiego” - ἀποστατῶν τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους (Ant. 11, 340), tym samym tworząc łączność pomiędzy dwiema grupami.

Pozostaje ważne do rozstrzygnięcia pytanie, dotyczące kwestii, którą grupę spośród mieszkańców Samarii historyk ma tutaj na względzie i jak szeroki zakres miało to wydarzenie. Wyrażenie Σαμαρέων ἔθνος – *naród Samarytański* sprawia wrażenie, jakby wszyscy mieszkańcy Samarii byli dotknięci tymi nieszczęściami, czyli zarówno poganie, jak i zwolennicy kultu na Garizim. Jednakże dosyć często historyk używa tego terminu dla określenia części narodu, a niekoniecznie do jego ogółu. W Ant. 17, 330 terminem ἔθνος, określa grupę Żydów mieszkających w Rzymie, a w Ant. 19, 278 jest mowa o narodzie Żydów z Aleksandrii.

Wyróżnikiem wskazującym na uczestników tego wydarzenia są wskazówki geograficzne. Flawiusz jako miejsce zebrania się Samarytan wymienia wieś Tiratanę⁷⁴, która leżała najprawdopodobniej ok. 6 km. od Sychem⁷⁵. Stąd też lokalizacja wskazywałaby na grupę związaną z kultem na Garizim. Mieszkańcy pogańscy również mieli swoją ogromną wrażliwość religijną, jednakże wzmianka o Mojżeszu, która pojawia się w tym opowiadaniu, wskazuje na grupę Samarytan w ścisłym sensie tego określenia⁷⁶.

⁷¹ L. FELDMAN, *Josephus' Attitude*, 25.

⁷² R.J. COGGINS, *The Samaritans in Josephus*, 258.

⁷³ LIM UK SUNG, *Josephus Constructs the Samari(t)ans*, 411; por. M. BÖHM, *Samarien und die Samaritai bei Lukas*, 161-163.

⁷⁴ Istnieją różne wersje tej nazwy w różnych manuskryptach: M: Τῖραθαβᾶ, W: Tirathua. Por. B. NIESE, Ant. XVIII, 156.

⁷⁵ L. MONTGOMERY, *The Samaritans*, 146. Według niego miejscowość wymieniana przez Flawiusza odpowiada współczesnemu miasteczku Tire. Jednakże autor ważnego słownika topograficznego Boettger uważa, że nie da się stwierdzić autorytatywnie, gdzie leżała dokładnie ta miejscowość, którą wymienia historyk żydowski – G. BOETTGER, *Tirathana*, w: *Topografisch-Historisches Lexicon zu den Schriften Flavius Josephus*, Amsterdam 1966, 246. Również Feldman uważa, że lokalizacja Montgomery'ego jest zbyt odległa od Garizim. Według niego bardziej odpowiada to współczesnej wsi Duwara – L. FELDMAN, *Josephus IX*, 62.

⁷⁶ R. EGGER, *Josephus Flavius*, 132: „Zum Samaritische Volk in 1. Jh. n. auch die Ein-

W narracji Flawiusza pojawia się kilka niejasności. Z jednej strony wszystko wskazuje na wymiar religijny tego zgromadzenia, szczególnie na początku opowiadania. Pewien anonimowy człowiek zwołuje tłumy do spotkania u podnóża góry Garizim, gdzie miałyby im ukazać święte naczynia ukryte tam przez Mojżesza. Jednakże nie wiadomo, z jakiego powodu tłum zgromadził się uzbrojony. Nie są wyjaśnione także powody interwencji Piłata. Nie wiadomo również, kogo dokładnie reprezentuje rada Samarytan *Σαμαρέων ἡ βουλὴ* (Ant. 18, 88), która wstawia się za ofiarami i domaga się sprawiedliwości⁷⁷.

W paragrafach 85-89 mamy do czynienia z opisem ruchu religijnego, który ma swoje bardzo mocne związki z tradycją żydowską i wskazuje na wspólne tradycje sięgające czasów nie tak bardzo odległych, jak

wohner der Stadt Sebaste und ihrer Umgebung gehört haben. Ob jedoch Leute aus Sebaste mit dem Ereignis, das Ant 18.85-89 schildern, etwas zu tun gehabt haben, scheint uns äusserst unwahrscheinlich zu sein. Sebaste hatte damals einen eigenen Tempel (Ant. 17.20; Bell. 1.562) und seine Einwohner standen mit denen, die den Garizim als heiligsten Berg betrachten, wohl kaum in religiöser Beziehung⁷⁷.

⁷⁷ Samorządność Samarytan jest problemem bardzo złożonym. Pompejusz w roku 63 przed Chr. wyłączył część Samarii spod administracji jerozolimskiej. Samo miasto Sebaste miało status częściowo samorządnego miasta hellenistycznego wraz z przyległymi terenami. W czasach Heroda Samaria i Sebaste znalazły się pod jego rządami, chociaż samo miasto miało dosyć niezależnego zarządcę, zwanego strategos, który administrował miastem i przyległymi terytoriami. Archelaos otrzymał po śmierci ojca zarząd nad Jerozolimą, Cezareą, Joppą i Sebaste. W kontekście jego rządów po raz pierwszy pojawia się zapis aktywności w epoce rzymskiej liderów Samarytan, którzy zadziałali razem z Judejczykami na rzecz obalenia jego rządów (Ant. 17, 342: *πρῶτοι τῶν ἀνδρῶν ἐν τῇ Ἰουδαίῳ καὶ Σαμαρεῦσι* i Bell. 2, 111). Nie ma tam mowy o „senacie samarytan”, a jedynie o liderach, jednakże oba wyrażenia bywają synonimiczne u Flawiusza. Brakuje zapisu odnośnie do tego, jaką grupę mieszkańców Samarii reprezentowało *βουλὴ* i jakie miało kompetencje. Według Böhm pod tym terminem należy widzieć instytucję zorganizowaną wokół sanktuarium, na wzór jerozolimskiego sanhedrynu, zdolną do bycia reprezentatywnym uczestnikiem dialogu z administracją rzymską (M. BÖHM, *Samarien und die Samaritai*, 170-171: „Obwohl die Kläger aus Samarien nicht genauer charakterisiert werden, ist nazunehmen, dass es sich um Mitglieder der Garizimgemeinde gehandelt hat, die als ein eigenes Ethnos neben dem der Juden in Rom gegen in Rom gegen die Willkürherrschaft ihres Etnarchen auftraten... Die Intervention bei Vitellius hat die Absetzung des Pilatus zur Folge. Wiederum geht aus dem Bericht zwar nicht eindeutig hervor, durch wen er legitimiert und mit welchen Kompetenzen er ausgestattet war, doch verwendet er sich hier an höherer politischer Stelle für die Garizimgemeinde, und man kann darum wohl mit Recht davon ausgehen, dass das nur das repräsentative Gremium der Samaritaner leisten konnte. Da auch das Jerusalemer Synedrion unter den römischen Prokuratoren von 6-66n. *βουλὴ* hiess, ist die *Σαμαρέων ἡ βουλὴ* sicher in Analogie zu sehen“).

w przypadku Pentateuchu. Historia ukrycia świętych naczyń ma swoje analogie w niektórych tekstach tak kanonicznych, jak i międzytestamentalnych⁷⁸. Tekst 2 Mch 2, 4-8 prezentuje legendę, w której świetle Jeremiasz ukrywa święte przedmioty związane z osobą Mojżesza, czyli: arkę przymierza i tablice dekalogu, ołtarz kadzenia i namiot. Na końcu opowiadania znajduje się obietnica: „wtedy to Pan ponownie pokaże to wszystko i będzie można widzieć chwałę Pańską i obłok, podobnie jak za Mojżesza można ją było widzieć i jak wtedy, gdy Salomon modlił się, aby miejsce zostało w uroczysty sposób poświęcone” (2 Mch 2, 8). Inne odniesienia do legendy o ukrytych przedmiotach znajdziemy także w *Syryjskiej Apokalipsie Barucha/II Barucha* 6, 1-10⁷⁹, *IV Barucha (Paralipomena Jeremiasza)* 3, 7-8. 14 oraz w *Życie Jeremiasza* 11-19. Zważywszy na fakt, że tradycja proroków była odrzucana przez Samarytan, analogie odnośnie do legendy o ukrytych naczyniach są pewną wskazówką ukazującą wymianę religijnego doświadczenia pomiędzy Żydami i Samarytanami.

Jednakże warto zauważyć, że historyk żydowski określa tego anonimowego człowieka jako *oszusta άνήρ τὸ ψευδός* (Ant. 18, 85). Nie musiał ów człowiek wyrażać przekonań religijnych charakteryzujących wszystkich Samarytan. Wydaje się również, że to wydarzenie jest raczej odosobnionym faktem, w dodatku nieobecnym w literaturze samarytańskiej. Tylko Flawiusz je wspomina, co nie oznacza, że nie miało miejsca tego typu ożywienie religijne wśród części Samarytan⁸⁰. Według Samarytan Mojżesz nigdy nie był na górze Garizim (umarł na górze Nebo, również w wersji samarytańskiej Pięcioksięgu). Jednakże nie brakuje w samarytańskim Pentateuchu pewnych zmian tekstualnych, które wskazują na Garizim jako na miejsce prawdziwego kultu wybranego przez Boga⁸¹. Dodatkowo Samarytanie chcieli tam umieścić cały szereg

⁷⁸ R. PUMMER, *The Samaritans*, 236-240.

⁷⁹ 2 Ba 6, 7-8, w: *The Apocryph and Pseudoepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and critical and explanatory Notes to the several Books*, Volume 2, red. R.H. Charles, Oxford 1969, 483-484: „And I saw him (Angel) descend into the Holy of Holies, and take from thence the veil, and the veil, and the holy ark, and the mercy-seat, and the two tables, and the holy raiment of the priest and the altar of incenses, and the forty-eight precious stones, wherewith the priest was adorned and all the holly vessels of the tabernacle”.

⁸⁰ R. PUMMER, *The Samaritans*, 238.

⁸¹ M. COLLINS, *The Hidden Vessels in Samaritan Tradition*, JSJ 3(1972), 100: „A well known example of sectarian tendency is the Samaritan Tenth Commandment. This unique addition to the Masoretic text combines Dt. 11, 29a; 27, 2b-3a, 5-7; 11, 30;

wydarzeń biblijnych, m.in.: stworzenie człowieka z ziemi na Garizim, raj, potop miał nie przykryć tej świętej góry, na niej miał składać ofiarę z Izaaka sam Abraham⁸².

Szybka i brutalna akcja Piłata pozwala szukać również mesjanistycznych interpretacji tego wydarzenia. Mesjanizm czerpiący swoje główne inspiracje z tekstów poza Pentateuchem nie funkcjonował w głównym nurcie życia religijnego Samarytan. Jedynie na bazie tekstu Pwt 18, 15-18 powstawały pewne oczekiwania, które możemy określić jako mesjanistyczne. Literatura samarytańska została skodyfikowana w średniowieczu i brakuje wiarygodnych świadków literackich tych tradycji. Jednakże, być może, Flawiusz opisując te wydarzenia, prezentuje pierwsze i wiarygodne informacje odnośnie do rozwoju samarytańskiej eschatologii, szczególnie tej związanej z profetyczną postacią Taheb.

Taheb jest postacią, która według tradycji Samarytan ma przyjść na początku drugiego królestwa w celu odnowienia świątyni na górze Garizim i oczyszczenia Izraela (Samarytanie często tak siebie określają) oraz ma zgromadzić wszystkich na sąd u stóp góry Garizim⁸³. Taheb jest traktowany jako Mojżesz *redivivus*, który ma objawić pełnię prawdy. Teologia samarytańska IV i V wieku zaczęła przypisywać mu zadanie ukazania arki i świętych naczyń na Garizim i tym samym miał rozpocząć erę pomyślności dla Samarytan⁸⁴. Na ile były żywe tego typu ożywienia religijne wśród Samarytan, nie da się oszacować, jednakże

it occurs after the decalogues in Ex. 20, 17 and in Dt. 5, 19. Legitimacy of Mount Gerizim as the rightful place of worship to the exclusion of Jerusalem is the purpose for elevating these deuteronomic northern worship traditions to the status of a Mosaic commandment"; por. J. PURVIS, *The Hidding of the Temple Vessels in Jewish and Samaritan Literature*, CBQ (1994), 679-685.

⁸² R.T. ANDERSON, *Gerizim, Mt*, w: *A Companion to Samaritan*, 101-103; F. DEXINGER, *Samaritan Eschatology*, w: *The Samaritans*, red. A. Crown, 273-274.

⁸³ F. DEXINGER, *Samaritan Eschatology*, w: *The Samaritans*, red. A. Crown, 272-276; M. BARANIAK, *Mojżesz a Taheb Samarytan*; w: *Oto idę. Księga pamiątkowa dla Biskupa Profesora Jana Bernarda Szłagi w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski. Warszawa 2005, 96-116.

⁸⁴ *Tibat Marqe (Memar Marqe) 5*, w: *Tradition Kept*, red. R. T. Anderson – T. Giles, 280-281: „Let the Taheb come in peace and reveal the hidden (power), which has become strong in the world, let the Taheb come in peace and separate out the enemies who have angered God. Let the Taheb come in peace and offer a legitimate sacrifice acceptable at Bethel. Let the Taheb come in peace, and YHWH console (humanity) and reveal his grace, and (let) Israel sacrifice regularly. Let the Taheb come in peace and separate the chosen from the rejected and turns this oppression to relief”; por. H.K. BOND, *Pontius Pilatus in History and Interpretation*, SNTSMS 100, Cambridge 1998, 90.

w świetle dialogu Jezusa z Samarytanką możemy się domyślać, że pewne ożywienie profetyczne istniało w tej wspólnotcie, co łączyło ich w dużej mierze ze wspólnotą żydowską. Dlatego trudno zgodzić się z Hallem, który jest zdania, iż w I wieku nie było mesjanistycznych bądź tylko eschatologicznych interpretacji tekstu Pwt 18, 15-18⁸⁵.

Innego zdania jest Collins, która relację Flawiusza uważa za pierwszą i wiarygodną wskazówkę odnośnie do nurtów eschatologicznych żywych również we wspólnotcie Samarytan I wieku, na podobieństwo tych, które ożywiały wspólnotę żydowską⁸⁶. Także reakcja senatu samarytańskiego wskazywałaby, że liderzy poczuwali się do solidarności z poszkodowanymi, co nie byłoby zrozumiałe, gdyby ta grupa mocno odbiegała od głównego nurtu życia religijnego społeczności samarytańskiej. Przez analogię do procesu Jezusa lub św. Pawła, możemy zobaczyć, że władza rzymska była czasami „zapraszana” do likwidowania odstępców od głównego nurtu wiary. W przypadku tej interwencji Piłata, liderzy samarytańscy domagają się ukarania administracji rzymskiej, a nie potencjalnych „heretyków”.

Historyk żydowski wspomina, że tłumy zebrały się uzbrojone, być może spodziewając się zbrojnego oddziału na górze Garizim, który by im zabraniał wejścia. W paragrafie 87. znajdujemy wzmiankę, że wojska Piłata znalazły się na drodze prowadzącej w kierunku góry przed nadchodzącymi tłumami. Według Bond należy interpretować ów tekst Flawiusza jako wyraz woli Piłata, aby zablokować wejście i uniknąć dalszych problemów i większych ofiar po obu stronach. Wydaje się, że faktycznie stosunkowo mała liczba ofiar oraz fakt, że większości pozwolono uciec, wskazuje na to, że Piłat nie miał woli działania tak brutalnego, jak miało to miejsce w jego wcześniejszych interwencjach⁸⁷. Wspomniane zostało

⁸⁵ B.W. HALL, *Samaritan religion*, 239: „[...] no messianic expectations were current among the Samaritans in the first century AD; there was not current among the Samaritans of the first century AD a messianic – or even an eschatological – interpretation of Deuteronomy 18,15.18; the promise to show the abovementioned sacred vessels was not in any way connected with eschatological hopes”.

⁸⁶ M. COLLINS, *The Hidden Vessels*, 112: „Traditions of the concealment and restoration of the sacred vessels were current in the first century while Josephus was writing his account. This period coincides with the early development of the Samaritan sect. Because the Samaritans consider the Pentateuch the canonical foundation of their beliefs, it is understandable that the primary association of Moses with the wilderness vessels is high- lighted in their tradition, rather than the association with Jeremiah and the First Temple. Moses also assimilates Jeremiah’s prophetic functions in the tradition, and thus, in Josephus’ account, Moses hid the vessels”.

⁸⁷ H.K. BOND, *Pontius Pilatus in History and Interpretation*, 91.

jedynie, że pewna liczba uczestników zgromadzenia została aresztowana, pewna liczba została zabita, a reszta uciekła. Liderzy (został tu użyty na ich określenie bardzo rzadki termin κορυφιοτάτους, Ant. 18, 87), o których wcześniej nie było wzmianki, zostali zabici na rozkaz Piłata. Być może rację ma Egger, która sugeruje, że przy sanktuarium na Garizim funkcjonował mały garnizon rzymski, na podobnych zasadach jak w Jerozolimie, w twierdzy Antonia (*Möglicherweise bestand auf diesem Berg (noch) in 35/36 n. ein römisches Lager, ein Militärposten oder etwas Ähnliches*⁸⁸). Niestety, dane archeologiczne nie są wystarczające, aby potwierdzić tę teorię. Brakuje szczególnie danych numizmatycznych z tego czasu. Sanktuarium umieszczone na górze w I wieku mogło mieć bardziej postać namiotu lub jedynie ołtarza, wokół którego gromadzili się w pewnych okresach Samarytanie, aniżeli trwałej budowli. Najbardziej wiarygodne resztki, jakie udało się zinterpretować archeologicznie, dotyczą ewentualnej świątyni z czasów Jana Hirkana I oraz świątyni Zeusa, która tam została rededykowana po powstaniu Bar Kochby⁸⁹.

Interwencja władz samarytańskich u Witeliusza, gubernatora Syrii, w rezultacie kończy się decyzją o odesłaniu Piłata do cezara. Historyk żydowski nie wyjaśnia powodów tej decyzji i istnieje kilka interpretacji tego faktu. Pummer tworzy listę ewentualnych powodów takiego potraktowania Piłata. Według niego istnieje kilka możliwych odpowiedzi:

- Witeliusz mógł być bardzo drobiazgowy i nie chciał sam podejmować takich decyzji;
- Samarytanie domagali się ukarania Piłata, wiedząc, że Tyberiusz wyczulony na religijne sprawy stanąłby po ich stronie;
- być może interwencja Piłata była zbyt brutalna;
- Samarytanie mieli duże wpływy w otoczeniu Witeliusza;
- lub też decyzja Witeliusza była związana nie tylko z wydarzeniami na górze Garizim, lecz zamykałaby cały „cykl Piłata”, sugerując, że wszystkie poczynania tego prokuratora spowodowały jego upadek⁹⁰;

To ostatnie stwierdzenie ma swoje potwierdzenie również w niektórych wersjach tekstu. Zwrot z paragrafu 89.: ἐκέλευσεν ἐπὶ Ῥώμης ἀπιέναι πρὸς ἃ κατηγοροῦν οἱ Σαμαρεῖται – *nakazał odesłać do Rzymu ze względu na skargę Samarytan* w wersjach M i W wygląda trochę ina-

⁸⁸ R. EGGER, *Josephus Flavius*, 139.

⁸⁹ R.T. ANDERSON, *The Elusive Samaritan Temple*, „Biblical Archeologist” 6 (1991), 104-107; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. 2, revised and edited by G. Vermes, Bloomsbury – New York 1973, 135.

⁹⁰ R. PUMMER, *The Samaritans*, 241.

czej, ponieważ zamiast słowa Σαμαρεῖται, znajdujemy Ἰουδαῖοι⁹¹. Stąd też możemy się domyślać, że istniały wersje tekstu, które jako interweniujących przed Witeliuszem widziały Żydów i postrzegały wydarzenia na Garizim jako część całego „cyklu Piłata”. Trzeba jednak zaznaczyć, że cały kontekst paragrafu 89. sugeruje, że bardziej dopuszczalną jest wersja z Σαμαρεῖται⁹².

Wyłania się z tego fragmentu dzieł Flawiusza również złożony obraz relacji Judejczyków z prokuratorem Piłatem. Był bardzo długo na swoim urzędzie, bo ok. 10 lat. W tym czasie ani razu nie przeprowadził zmian na stanowisku arcykapłana, co się zdarzało bardzo często za rządów jego poprzedników i następców. Można powiedzieć, że pomimo kilku poważnych zajęć miał relacje stabilne z sanhedrynem oraz z arcykapłanem. Wydaje się więc, że Samarytanie, którzy także podlegali władzy prokuratora Piłata, mieli z nim dużo gorsze relacje niż przywódcy Jerozolimy⁹³. Również sam Witeliusz mógł mieć jakieś swoje kalkulacje polityczne, odsyłając Piłata do Rzymu⁹⁴. Stwierdzenie Flawiusza, że cesarz Tyberiusz zmarł, zanim Piłat zdążył się przed nim stawić, sugeruje, że według historyka ocena działań prokuratora Judei mogła być tylko negatywna.

Celem opowiadania, które prezentuje Flawiusz, nie jest wyrażenie jego opinii na temat Samarytan, lecz przede wszystkim pokazanie czynów dokonanych przez Piłata. Stawia w jednej linii zdarzenia wymierzone przeciwko Żydom, jak i przeciwko Samarytanom, umieszczając obie grupy bardzo blisko siebie. Brakuje jednakże w jego opowiadaniu, dotyczącym zgromadzenia nieopodal Garizim, czynnika religijnego, związanego z poszanowaniem zwyczajów religijnych, który dominował w poprzednich działaniach Piłata. Wydaje się, że mamy do czynienia z akcją czysto militarną, nie zaś z obrazoburczą. Sama jednak reakcja senatu samarytańskiego i domaganie się ukarania Piłata mogła być związana nie tyle z zabiciem współziomków, ile raczej z obecno-

⁹¹ B. NIESE, *Josephus Flavius*, Ant. XVIII, 156.

⁹² L. FELDMAN, *Josephus*, IX, 64.

⁹³ R. PUMMER, *The Samaritans*, 241.

⁹⁴ Jest dosyć trudne ustalenie precyzyjnej daty opuszczenia przez Piłata jego stanowiska. Feldman sugeruje, że musiało to mieć miejsce pomiędzy grudniem 36 a lutym 37 r. Natomiast Bond zakłada, że interwencja Piłata mogła mieć miejsce jesienią przed świętem pojednania 10 Tiszri, gdyż według niektórych tradycji samarytańskich, właśnie te święta miały być czasem objawienia się Taheb oraz początkiem odnowienia i nastania nowego królestwa. Było to również jedno z świąt pielgrzymkowych Samarytan. Według niej odesłanie Piłata musiało mieć miejsce po marcu 37 r. Por. H. BOND, *Pontius Pilatus*, 90-91.

ścią wojsk rzymskich na świętej górze, co podkreśla *superlativus* użyty przez Flawiusza: ἀγνότατον – *najświętsza* (Ant. 18, 85)⁹⁵. Możemy doszukiwać się tutaj pewnych analogii z zakazem wchodzenia pogan na teren święty dla Żydów przy świątyni jerozolimskiej. To tutaj być może leży przyczyna mocnej reakcji rady Samarytan i pozytywnego przyjęcia ich skargi przez Witeliusza. Co ciekawe, wpływy senatu Samarytan, który był ciałem bardziej religijnym niż polityczno-administracyjnym, w ujęciu Flawiusza, wydają się być większe aniżeli sanhedrynu jerozolimskiego, ponieważ ich interwencja była skuteczniejsza⁹⁶.

Całe to zdarzenie możemy interpretować jako przejaw solidarności pomiędzy obiema wspólnotami. Jednakże nie brakuje również zawołanej krytyki Samarytan ze strony historyka żydowskiego. Senat Samarytan, w jego narracji, dopuszcza się lekkich kłamstw w swoim raporcie przedstawionym Witeliuszowi. Mówią o tym, że nie chodziło o bunt, ale o chęć ucieczki przed gwałtami Piłata. W tym sprawozdaniu został pominięty wymiar religijny tego zgromadzenia oraz fakt, że Samarytanie przybyli uzbrojeni. Negatywne akcenty możemy zauważyć również w relacji historyka, który uważa Samarytan za naiwną wspólnotę dającą się zwieść oszustomi. Jednakże ogólny wydźwięk tych wydarzeń oraz umieszczenie ich w wspólnym cyklu z Żydami sprawia wrażenie poczucia jednej wspólnoty pomimo wielu różnic. Obraz Samarytan z jego opisów czasów sprzed najazdu rzymskiego, gdzie dominuje wydźwięk negatywny, pogłębiony poprzez określenia typu: hipokryci, odstępcy, oraz obraz tej wspólnoty, w odniesieniu do czasów bliższych Flawiuszowi, jest zdecydowanie odmienny. Widać poczucie jedności i solidarności, przynajmniej w obliczu wspólnego wroga, którym nie są Rzymianie w ocenie Flawiusza, co należy zaakcentować, ale nieuczciwi prokuratorzy⁹⁷.

2. 3. Konflikt pomiędzy Samarytanami i Żydami – Ant. 20, 1 18–1 36 oraz Bell. 2, 232–246

Teksty te są zbyt obszerne, aby je cytować tutaj w całości, jednakże są bardzo wartościowe dla zilustrowania pewnych aspektów relacji pomiędzy obiema grupami oraz pokazują warsztat Flawiusza jako historyka i ideologa.

⁹⁵ L. MONTGOMERY, *The Samaritans*, 86: „These several instances prove that the Samaritan sect possessed considerable influence with the imperial administration”.

⁹⁶ R. EGGER, *Josephus Flavius*, 134: „Wir sind geneigt, diesen Rat als Gremium der Mitglieder der samaritanischen Religionsgemeinschaft und nicht als Instanz aller Gebiete Samariens wohnhaften Leute zu verstehen”.

⁹⁷ LIM UK SUNG, *Josephus' Constructs*, 420-421.

Oba paralelne wydarzenia miały miejsce podczas rządów Wentidiusza Kumanusa, który zastąpił na stanowisku Tyberiusza Aleksandra (46-48). Kumanus rządził Judeą w latach 48-52⁹⁸. Za jego rządów Judea stała się bardziej niespokojna w porównaniu z rządami jego poprzedników, czyli Kuspiusza Fadusa (44-46) i Tyberiusza Aleksandra⁹⁹. Historyk żydowski opisuje trzy wydarzenia związane z jego administracją. Pewien żołnierz znieważył Żydów zgromadzonych na dziedzińcu świątyni, obnażając swoje genitalia (Bell. 2, 224-226 i Ant. 20, 108). W wyniku protestu i paniki, według Flawiusza, ok. 30 tys. ludzi zostało zagniecionych w portykach świątyni. Kolejne wydarzenie zostało sprowokowane przez bandytów żydowskich, którzy napadli na wyzwoleńca cezara. Interwencja wojsk prokuratora doprowadziła do sytuacji, że podczas pacyfikacji jednej ze wsi, jeden z żołnierzy spalił swoje Tory (Bell. 2, 228-231), co wywołało masowe oburzenia. Trzecim wydarzeniem jest właśnie spór pomiędzy Żydami a Samarytanami.

Konflikt rozpoczął się tym, że pewien człowiek z Galilei, zmierzając na święta do Jerozolimy, został zabity na terytorium samarytańskim. Miało mieć to miejsce we wsi Gema, która leżała na pograniczu doliny Ezdrelon i wzgórz Samarii. W wyniku tego, Żydzi zgromadzeni w Galilei i w Jerozolimie zaczęli organizować grupy mścicieli. Jak podkreśla Flawiusz, powstały one wbrew woli przywódców Żydów i nie były przez nich kontrolowane. Zorganizowane bandy zaczęły pustoszyć południowe tereny Samarii. W międzyczasie władze Jerozolimy wysłały grupę arystokracji do Kumanusa, aby prosić go o ukaranie sprawców tego zabójstwa i w ten sposób wyciszyć narastający konflikt. Prokurator nie spełnił oczekiwań petentów. Stąd też akcja mścicieli rozwinęła się i w jej wyniku wiele domów samarytańskich zostało spalonych, a ludzie zostali ograbieni. Dopiero wtedy, chcąc bronić Samarytan, Kumanus posłał kawalerię przeciwko Żydom, wielu z nich zabijając i biorąc do niewo-

⁹⁸ Kumanus jest postacią, którą opisuje Tacyt w *Annales* 12, 54. Wersja wydarzeń Tacyta różni się znacznie od tej przedstawionej przez Flawiusza. Tacyt stwierdza m.in., że Kumanus zarządzał Galileą, podczas gdy Feliks był zarządcą Samarii. Napięcia między tymi dwoma urzędnikami rzymskimi miały sprowokować konflikt pomiędzy ludnością lokalną, czyli pomiędzy Samarytanami i Galilejczykami. Według Tacyta to Kumanus był nieprzyjaźnie nastawiony do mieszkańców Samarii, natomiast według historyka żydowskiego było zupełnie odwrotnie, ponieważ oskarża go o wzięcie łapówki od Samarytan i wspieranie ich. Większość historyków jest zdania, że Tacyt w swoim opisie faktów popełnił błąd. Por. S. MASON, *Judean War* 2, 184 n. 1396.

⁹⁹ S. MASON, *Judean War* 2, 181 n. 1377 i 1378.

li. Również wtedy przywódcy Jerozolimy prosili swoich współziomków o zaprzestanie walki, ostrzegając przed możliwym zburzeniem miasta przez Rzymian. Jak podkreśla historyk, nie wszyscy dali posłuch apelom arystokracji żydowskiej, lecz w małych grupach kontynuowali swoją działalność rabunkową, często wymierzoną przeciwko wszystkim.

Historia rozwinęła się w ten sposób, że przywódcy Samarytan udali się do Tyru, gdzie przebywał Nummidiusz Kwadratus, zarządca Syrii. Tam udali się również ważni przedstawiciele Judejczyków, m.in. arcykapłan Jonatan, syn Anasza. Żydzi oskarżyli Samarytan o zajście oraz Kumanusa o to, że nie podjął się interwencji we właściwym czasie i przeciwko tym, którzy na początku sprowokowali zajścia. Kwadratus nie chciał natychmiast podejmować ważnych decyzji. Udał się najpierw do Cezarei, gdzie kazał ukrzyżować niektórych Żydów schwytych przez Kumanusa. Następnie udał się do Liddy, gdzie po raz kolejny wysłuchał petycji Samarytan oraz nakazał kolejne egzekucje schwytych Żydów. Dla wyjaśnienia sytuacji Kwadratus posłał do Rzymu, na rozprawę przed cezarem, Kumanusa, trybuna Celariusza, arcykapłanów Jonatana i Ananiasza oraz przywódców samarytańskich. W Rzymie proces przed cezarem, w który zaangażował się także Herod Agryppa, zakończył się tym, że trzech Samarytanie zostali skazani na śmierć, Kumanus został skazany na zesłanie, a trybun Celariusz miał zostać posłany do Jerozolimy na egzekucję.

Dwa paralelne opowiadania mają swoje różne akcenty oraz pokazują sposób myślenia historyka żydowskiego. Opowiadanie w wersji Ant. jest około 2/3 dłuższe niż wersja Bell. W Ant., które to dzieło powstało później aniżeli Bell., Flawiusz daje więcej szczegółów oraz kreuje obraz Samarytan o wiele bardziej negatywny. To odpowiada również głównemu celowi jego najdłuższego dzieła, w którym chciał ukazać historię Żydów i naród żydowski jako społeczność o starożytnej historii, dłuższej niż historia Rzymu, oraz jako społeczność z idealnym systemem społecznym opartym na Torze¹⁰⁰.

Warto przyjrzeć się różnicom między opowiadaniem, ponieważ pokazują, na ile Flawiusz oddaje fakty w swoich opowiadaniach, a na ile ideologizuje historię, a obraz Samarytan staje się ofiarą jego ideologii. Już na początku obu opowiadań są różnice. Bell. rozpoczyna się od stwierdzenia γίνεται συμβολή (Bell. 2, 232) – *powstał zatarg*, co jest u naszego historyka formułą dosyć stereotypiczną (por. Bell. 1,

¹⁰⁰ S. MASON, *Josephus and the New Testament*, 99-121.

172.250.369; 4, 547)¹⁰¹. Natomiast w Ant. opowiadanie zaczyna się od zaakcentowania, że Γίνεται δὲ καὶ Σαμαρείταις πρὸς Ἰουδαίους ἔχθρα δι' αἰτίαν (Ant. 20, 118) – *była wrogość pomiędzy Samarytanami oraz Judejczykami*. Tylko w tym przypadku słowo ἔχθρα – *wrogość* jest zastosowane dla opisanego stosunków pomiędzy dwiema grupami. Gramatycznie opowiadanie Ant. sugeruje, że wrogość jest stałym elementem występującym pomiędzy nimi, natomiast wprowadzenie w wersji Bell. pokazuje ów konflikt jako wydarzenie o charakterze raczej jednorazowym. Również podkreślenie tego, że „Galilejczycy mieli zwyczaj iść na święta przez ziemie Samarytan do Jerozolimy” (Ant. 20, 118: ἔθος ἦν τοῖς Γαλιλαίοις ἐν ταῖς ἑορταῖς εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν παραγινομένοις ὁδεύειν διὰ τῆς Σαμαρέων χώρας), zakłada, że stosunki między nimi nie zawsze były tak napięte¹⁰². Należy także podkreślić, że w tym tekście termin Γαλιλαῖος – *Galilejczycy*, nie ma akcentu etnicznego lub religijnego, a jedynie geograficzny. Autor ma na myśli Żydów związanych z kultem w Jerozolimie, którzy zamieszkiwali Galileę¹⁰³.

Intencją takiego rozpoczęcia narracji w Ant. przez Flawiusza jest pokazanie Samarytan jako winnych całemu zajściu oraz jako odpowiedzialnych za przykre rezultaty. Łączy ich działanie z poprzednio opisanymi rewoltami oraz przeciwnikami Żydów, używając spójnika καὶ – *i, również*¹⁰⁴. Intencjonalnie również zmienia liczbę ofiar Samarytan w obu opowiadaniach. Według Bell. został zabity jeden Galilejczyk, któremu towarzyszyła dosyć liczna grupa współpielgrzymów. Natomiast w wersji Ant. ofiary miały być liczne (πολλοὺς αὐτῶν ἀναιροῦσιν Ant. 20, 118). W ten sposób Ant. wzmacnia negatywny obraz postępków Samarytan w porównaniu z Bell. i stawia ich w jednym rzędzie z innymi buntownikami¹⁰⁵. Jak słusznie zauważa Pummer, także zmiana

¹⁰¹ S. MASON, *The Jewish War* 2, 189 n. 1445.

¹⁰² R. PUMMER, *The Samaritans*, 259. To nie oznacza oczywiście, że sytuacja była idealna. Sam Flawiusz w *Vita* 269 podkreśla, że podróżowanie przez Samarię wiąże się z licznymi niebezpieczeństwami. Również kilka tekstów ewangelicznych, jak np. Łk 9, 51-56, lub J 4, pokazuje trudności panujące pomiędzy obiema grupami. Por. B. GÓRKA, *Jeżus wobec Judaizmu i Samarytanizmu*, 226-227.

¹⁰³ L. FELDMAN, *Josephus' Attitude*, 30.

¹⁰⁴ K.S. KRIEGER, *Geschichtsschreibung als Apologetik bei Flavius Josephus*, Tübingen 1994, 133-134.

¹⁰⁵ Warto zauważyć, że istnieją świadkowie tekstu Bell., którzy zawierają wersję podobną do tej w Ant. W PAM jest zapisek, że wielu Galilejczyków zostało zabitych przez Samarytan. Według Feldmana tego typu zmiany są przejawem pracy kopisty, który chciał ujednoczyć oba teksty (L. FELDMAN, *Josephus* IX, 451). Według Aber-

strony biernej czasownika ἀναιρεῖται τις Γαλιλαῖος – *został zabity pewien Galilejczyk* w Bell. 2, 232 na stronę czynną w Ant. πολλοὺς αὐτῶν ἀναιροῦσιν – *wielu z nich zabili*, zmienia sens tych stwierdzeń. W wersji Ant. mieszkańcy Gemy są przedstawieni jako ci, którzy są zabójcami nie z przypadku¹⁰⁶.

Kolejna zmiana to fakt spontanicznego atakowania Samarytan przez Żydów i nakręcania spirali konfliktu, opisany w Bell., który zostaje pominięty milczeniem w Ant. W Ant. działanie tłumy jest pominięte, a opowiedziane jest jedynie pojednawcze działanie przywódców żydowskich interweniujących u Kumanusa. W Bell. 2, 233 Kumanus nie interweniuje w obronie Żydów z powodu „innych zajęć” (*Jednakże Kumanus uznał ich prośbę za mniej ważną niż inne sprawy* – Κομμανὸς μὲν οὖν ἐν δευτέρῳ τὰς ἐκείνων ἰκεσίας τῶν ἐν χειρὶ πραγμάτων θέμενος ἀπράκτους ἀπέπεμψεν τοὺς ἰκέτας). Natomiast w Ant. zostaje zaakcentowany wątek antysamarytański, ponieważ powodem barku interwencji miałyby być *przekupstwo ze strony Samarytan* (Ant 20,119: ὁ δὲ χρήμασι πεισθεὶς ὑπὸ τῶν Σαμαρέων). W ten sposób obraz tej wspólnoty jest zdecydowanie bardziej negatywny aniżeli w Bell¹⁰⁷.

Flawiusz w wersji Ant. omija również fakt przerwania świąt przez społeczność żydowską i natychmiastowe wyruszenie na karną kampanię. Jest to wspomniane w Bell. Według Kriegera należy tu się dopatrywać intencjonalnego zabiegu literackiego, ponieważ przerwanie świąt w oczach rzymskich czytelników mogło uchodzić za wielką niedbałość i brak szacunku dla Boga¹⁰⁸. Ant. pomimo że jest dłuższa w swojej narracji tej historii, opisuje działania żydowskich mścicieli zdecydowanie krócej niż Bell. i zdecydowanie łagodniej. W Ant. się wspomina, że tylko niektóre domy i wsie zostały podpalone, ale bez ofiar śmiertelnych. W Bell. jest mowa konkretnie o regionie Akrabateny i okolicach mocno

bacha z kolei wersja Bell. jest wyrazem tego, że historyk żydowski pisząc pierwsze swoje dzieło, posługiwał się w tym przypadku źródłem nieprzyjaźnie nastawionym do Żydów, którzy za śmierć jednego człowieka dopuścili się w akcie zemsty licznych przestępstw. Według Masona teoria Aberbacha w zderzeniu z innymi tekstami Flawiusza odnośnie do oceny prokuratorów i ich odniesienia do Żydów i skonfrontowanie ich w wersjach obecnych w Ant. i w Bel, nie pozwalają doszukiwać się różnych źródeł. Według Masona Ant. powstała jako rozwinięcie treści Bell., z czym jednak trudno się zgodzić. Niektórzy widzą dużo intencjonalnych zmian w Ant. Por. S. MASON, *The Jewish War* 2, 190 n. 1451 i 1459; R. PUMMER, *The Samaritans*, 258.

¹⁰⁶ R. PUMMER, *The Samaritans*, 258.

¹⁰⁷ L. FELDMAN, *Josephus' Attitude*, 30-31; R. PUMMER, *The Samaritans*, 259.

¹⁰⁸ K.S. KRIEGER, *Geschitsschreibung als Apologetik*, 135.

poszkodowanych na skutek interwencji grup żydowskich, z ofiarami wśród kobiet i dzieci.

Według wersji Ant. 20, 122 w reakcji militarnej Kumanusa, która została skierowana przeciwko Żydom, aktywny udział mieli również Samarytanie uzbrojeni przez prokuratora („Kumanus zabrał oddział jazdy z Sebaste /Samarri/ i cztery kohorty piechoty oraz uzbroił Samarytan i wyruszył na Żydów. Uderzywszy na nich, wielu zabił, a sporą liczbę wziął do niewoli”), co podkreśla ich negatywny obraz, a czego brakuje w wersji Bell.¹⁰⁹ Także różne liczby żołnierzy, którzy mieli wyruszyć przeciw oddziałom żydowskim, w obu opowiadaniach. Z jednej strony w wersji Ant. podkreśla znaczenie siły Judejczyków, na których potrzeba aż takich środków wojskowych, z drugiej zaś wskazuje na militarne zaangażowanie Samarytan przeciwko nim oraz współpracę z obcą siłą.

Dalszy ciąg opowiadań również w różne sposoby rozkłada akcenty. Liderzy żydowscy, w przeciwieństwie do Samarytan, byli zainteresowani utrzymaniem pokoju jeszcze przed rozwojem konfliktu (według Ant.). Samarytanie z kolei nie mieli żadnej woli ukarania sprawców zabójstwa, a jedynie chcieli oskarżyć swoich przeciwników przed Nummiduszem Kwadratusem. Tylko w Bell. historyk wymienia z imienia arcykapłana jako tego, który bezpośrednio angażuje się w ten spór. W Ant., gdzie autorytet arcykapłana jest bardzo mocno podkreślany, celowo omija się podanie jego imienia, aby nie był zamieszany w zwykłe spory¹¹⁰. Zmieniane są później również miejsca akcji. Według Bell. 2, 242 Nummidusz udał się najpierw do Cezarei i Liddy i tam miał ukarać tylko Żydów, natomiast w wersji Ant. 20, 129 miał udać się najpierw do

¹⁰⁹ Warto podkreślić w tym miejscu, że Flawiusz rozdziela te dwie grupy w tym tekście, czyli Samarytan i Sebastyjczyków. Mieszkańcy Sebaste często byli zatrudniani w armiach pomocniczych Rzymu, natomiast fakt, że Samarytanie zostali uzbrojeni przez Kumanusa (Σαμαρείς καθοπλίσας), świadczy, że nie uczestniczyli zazwyczaj w akcjach zbrojnych. Autor nadmienia również o składzie armii wysłanej przez prokuratora. W wersji Bell. został wysłany oddział – ala (ἄλη) liczący zazwyczaj ok. 500 kawalerzystów (S. MASON, *The Jewish War* 2, 192 n. 1474). W wersji Ant. tej historii, posłano 4 oddziały piechoty (τέσσαρα τάγματα τούς τε Σαμαρείς), czyli w liczbie ok. 3500 żołnierzy (M. SCHÜRER, *The History of the Jewish People*, 363-364). Liczby podane przez Flawiusza w Ant. wydają się zdecydowanie przesadzone, ponieważ w praktyce liczba ok. 3 500 żołnierzy to całe siły, jakimi mógł dysponować prokurator Judei w tym czasie. Por. J. CIECIELĄG, *Armia Judei w okresie dominacji rzymskiej. Symbol żydowskości czy obca siła?*, „Studia Judaica” 6 (2003), 79-91.

¹¹⁰ Jak stwierdza Mason (*Josephus and the New Testament*, 184): „In the Antiquities, the Life and its sequel, Against Apion, the high priests are even more prominent than in the War”.

Samarii, tym samym podkreślając, kto był winnym tych zajść, i ukarać miał wszystkich jednakowo: żydowskich jeńców i Samarytan, skazując ich na ukrzyżowanie¹¹¹. Jedyny mocniejszy wątek obecny w obu opowiadaniach, który zdecydowanie negatywnie opisuje Samarytan, odnosi się do donosu samarytańskiego w Liddzie, w wyniku którego kilku Judejczyków ukrzyżowano. Końcowa część obu relacji również się różni. Sentencja wyroku cesarskiego jest trochę inna w obu. Według Bell. 2, 245 zostali skazani na śmierć trzej Samarytanie, natomiast według relacji Ant. 20, 136 cała samarytańska delegacja została zlikwidowana na polecenie cezara. Ostateczna sentencja wyroku jest podobna w obu opowiadaniach: Żydzi zostali ogłoszeni jako niewinni, a całą winę przypisano Samarytanom.

Dosyć duże różnice między tymi opowiadaniem sprawiają, że pojawiają się duże wątpliwości odnośnie do historyczności tych wydarzeń oraz tego, który obraz Samarytan jest bliższy prawdzie historycznej. Nie jest do końca jasne, gdzie miało miejsce zabójstwo Galilejczyka/Galilejczyków. Według Bell. 2, 232 wieś Gema (κώμη Γιναῖς λεγομένης), według tekstu Ant. 20, 118 – wieś Ginea (κώμη Γιναῖς λεγομένης). W różnych manuskryptach Ant. znajdziemy jeszcze wersje tekstu: Ναναῖς w A i Ναῖς w MW¹¹². W Ant. znajdujemy doprecyzowanie, że to miejsce znajdowało się pomiędzy *krainą Samarii* – Σαμαρέων χώρας a *wielką równiną* – τοῦ μεγάλου πεδίου, czyli doliną Ezdrelon. Wielu identyfikuje tę miejscowość z współczesnym Jeninem¹¹³. Ta lokalizacja mogłaby nieco pomóc we właściwej identyfikacji sprawców zabójstwa, ponieważ nie da się do końca ustalić, czy dopuścili się go Samarytanie w ścisłym znaczeniu tego słowa, czy też jakaś inna grupa zamieszkująca Samarię. To rozróżnienie, jak wiemy, w świetle terminologii używanej przez Flawiusza jest praktycznie niemożliwe¹¹⁴.

¹¹¹ S.J.D. COHEN, *Josephus in Galilee and in Rome. His vita and Development as a Historian*, Leiden 1979, 149-150; por. R. PUMMER, *The Samaritans*, 260.

¹¹² R. PUMMER, *The Samaritans*, 250; S. MASON, *The Jewish War 2*, 189 n. 1447.

¹¹³ S. MASON, *The Jewish War 2*, 189 n. 1447; R. EGGER, *Josephus Flavius*, 153. Z tą miejscowością tradycja chrześcijańska wiąże również wydarzenie uzdrowienia dziesięciu trędowatych, pośród których znajdował się Samarytanin. Wydaje się, że była to miejscowość, która była punktem wejścia na terytorium samarytańskie. Por. R. BROWNRIGG, *Who's Who in the New Testament*, New York 2002, 291.

¹¹⁴ Według Masona (*The Jewish War 2*, 189 n. 1446): „the distinction is artificial in the sense that both words translate the same Greek terms (Σαμαρεῖς e Σαμαρεῖται), and the ancients did not isolate a branch of life called «religion»”; por. R. PUMMER, *The Samaritans*, 256-257.

Według Egger z tego powodu, że Gema jest położona bliżej Sebaste aniżeli góry Garizim oraz z braku podania wprost przez historyka motywów religijnych tego zabójstwa, można wydedukować, że sprawcami byli pogańscy mieszkańcy Samarii¹¹⁵. Jednakże Egger wydaje się lekceważyć w swojej opinii fakt, że w obu opowiadaniach jest wspomniane, że byli to ludzie podążający na święto do Jerozolimy. Nie ma tutaj co prawda wzmianki o konkurencyjnym ośrodku kultu, jednakże w strategii retorycznej Flawiusza Jerozolima była centrum życia religijnego i to chciał przekazać swoim rzymskim czytelnikom. Być może deliberacje dotyczące różnic pomiędzy obiema grupami wydawały mu się zbyt zawile dla Rzymian lub mogłyby osłabić idealny obraz wyznawców jednego Boga. Jednakże pomimo przemilczenia, wydaje się, że jest ukryte w tych opowiadaniach napięcie pomiędzy obiema grupami, a dotyczące dyskusji odnośnie ważności miejsca kultu. Dlatego trudno zgodzić się z Egger, która widzi jako sprawców pogańskich mieszkańców Samarii¹¹⁶. Można jedynie zauważyć, że w świetle treści opowiadania z Bell., gdzie ofiarą jest jeden człowiek, a reszta grupy przeżyła, zabójstwo można interpretować jako czyn, który być może ma charakter czysto kryminalny. Natomiast tekst Ant., gdzie ofiar jest dużo więcej, wskazuje bardziej na możliwy motyw religijny. Ważne jest jednak chyba podkreślenie, że brakuje jasno zakreślonego motywu religijnego podziału jako przyczyny tych zająć.

Należy pamiętać o celach, które historyk w swoich księgach chciał osiągnąć. Ważne było dla niego skrupulatne oddzielenie wicherzycieli, zarówno żydowskich, jak i samarytańskich, od arystokracji, która miała być lojalna wobec Rzymu, także w czasie późniejszego powstania¹¹⁷.

¹¹⁵ R. EGGER, *Josephus Flavius*, 161: „In beiden Versionen des Berichtes ist zudem nie die Rede vom Garizim oder einem anderen auf Samaritaner weisenden Anknüpfungspunkt (zB. religiöser Brauch, Fest). Wir interpretieren daher die Samar. der beiden Versionen als «Samarier»”.

¹¹⁶ L. FELDMAN, *Josephus' Attitude*, 30-31.

¹¹⁷ Bardzo charakterystyczna dla Flawiusza jest jego skrupulatność w odróżnianiu arystokracji od plebsu, także w tym opowiadaniu. Podział taki wydaje się być nawet ważniejszy aniżeli różnice pomiędzy Samarytanami a Żydami, których w jego opisach wydarzeń, w omawianych fragmentach, brakuje. Społeczność zamieszkująca Samarię, jest opisana za pomocą dwóch wyrażen: Σαμαρείς (Bell. 2, 233) jako określenie ogólne oraz οὐ γνήσιοι (Bell. 2, 233) – *znaczący, znamienici*, którym charakteryzuje grupę arystokracji samarytańskiej. Ten drugi termin w Bell. 2, 243 służy również dla zdefiniowania grupy arystokracji żydowskiej, która została posłana do Rzymu. Inne terminy, którymi opisuje innych uczestników tych wydarzeń, to: ἄρχων (Bell. 2, 234: *przywódca Judejczyków*), οὐ ἄρχοντες τῶν Ἱεροσολύμων (Bell. 2, 237: *zarządcy Jerozolimy*), τῶν

W obu opowiadaniach Flawiusz chciał zaprezentować przede wszystkim fakt, że ludność samarytańska była bardziej buntownicza niż żydowska oraz na niesprawiedliwość administracji rzymskiej wobec Judejczyków, która w rezultacie zmuszała ich do samoobrony¹¹⁸.

Z punktu widzenia historycznego wydaje się wiarygodna również miejscowość Akrobatene i jej okolice, jako cel zemsty. Leżała w odległości ok. 36 km od Jerozolimy i ok. 15 km od Sychem i góry Garizim. Była stolicą toparchii, czyli pomniejszej jednostki administracyjnej, do której przylegały mniejsze miasteczka i wsie (Flawiusz w Bell. 3, 54-55 wymienia 13 toparchii istniejących w Judei). Ludność zapewne była mieszana, czyli złożona z pogan, Samarytan związanych z Garizim oraz z diaspory żydowskiej. W czasie powstania Akrobatene była jednym z centrów sił antyrzymskich¹¹⁹. Wzmianka o niszczeniu wsi przez grupy mścicieli z Jerozolimy sugeruje, że ofiarami była przede wszystkim ludność strictly samarytańska, gdyż to oni najczęściej zasiedlali mniejsze ośrodki. Dalsze wskazówki geograficzne, aczkolwiek różniące się w obu opowiadaniach, są w miarę prawdopodobne, aczkolwiek bliższa prawdy wydaje się być wersja historii zawarta w Bell. Szczególnie wspomniana w obu historiach Lidda wydaje się w świetle badań „perfekcyjnym wyborem na bazę dla Kwadratusa”¹²⁰.

Σαμαρέων οἱ δυνατοὶ (Bell. 2, 239: *notable Samarii*), οἱ γῶρμιοι τῶν Ἰουδαίων καὶ ὁ ἀρχιερεὺς (Bell. 2, 240: *znamienici Żydzi i arcykapłani*, ten zwrot pojawia się 7 razy w Bell. i odzwierciedla najwyższe elity społeczne), δὲ δ' ἑτέρους τῶν δυνατωτάτων καὶ τοὺς ἀρχιερεῖς (Bell. 2, 243: *inni dwaj najznamienitsi oraz arcykapłani*, tutaj znajdziemy bardzo rzadki superlativus, który pokazuje bogactwo leksykograficzne Flawiusza na opisanie elit społeczeństwa) i καὶ Σαμαρέων τοὺς ἐπιφανεστάτους (Bell. 2, 243: *najważniejsi spośród Samarytan*); Por. S. MASON, *The Jewish War 2*, 190-195, n. 1498 i 1454. Ogromne nagromadzenie różnych terminów opisujących elity społeczne dowodzi dużej pieczołowitości Flawiusza w oddzielaniu od siebie różnych grup. Sam będąc członkiem rodziny kapłańskiej, a potem arystokracji rzymskiej, przywiązywał do tego wielką wagę. Również warto podkreślić, że w swoim opowiadaniu nie czyni rozróżnienia pomiędzy arystokracją samarytańską a żydowską. Widać w tym spojrzeniu także ducha rzymskiej perspektywy, przywiązującej do pozycji w społeczeństwie dużą wagę. Stąd również w opowiadaniach dotyczących wydarzeń w Samarii najważniejsza jest dla naszego historyka kontynuacja myśli, że arystokracja żydowska starała się powstrzymywać konflikty i im zapobiegać, natomiast wichrzyciele wymykali się spod kontroli.

¹¹⁸ Jak zauważa Lim (*Josephus Construction*, 422): „Josephus is at pains to stress that the Samaritans/Samaritans were more rebellious people than the Judeans/Jews, with a view to politically describing the former as outsiders to the latter, given his awareness that Roman governors perceived obedient subjects more favorably”.

¹¹⁹ J.J. BLOOM, *The Jewish Revolts against Rome: A.D. 66-135. A military Analysis*, Jefferson, NC: McFarland, 84-85.

¹²⁰ S. MASON, *The Jewish War 2*, 197 n. 1511.

Nie wiadomo precyzyjnie, z jakich źródeł korzystał historyk, tworząc swoje opowiadania, szczególnie odnośnie do tekstów dotyczących wydarzeń związanych z Samarytanami¹²¹. Jest bardzo uderzające, że wymieniając licznych Judejczyków z imienia, również w swoim opisie konfliktu po zabójstwie Galilejczyka, nie podaje ani razu imienia jakiegokolwiek Samarytanina. Wymienia z imienia przedstawiciele władzy rzymskiej, arcykapłanów, przywódców band żydowskich, jednakże brakuje w każdym z opowiadań odnośnie do wydarzeń powiązanych z mieszkańcami Samarii okresu rzymskiego konkretnych danych osobowych Samarytan. Z tego wynika, że nie miał jakiegokolwiek źródła, które by reprezentowało punkt widzenia drugiej strony tych wydarzeń, a jedynie materiały zawierające interpretację żydowską tych zająć.

Dla historyczności tych wydarzeń ważnym jest doprecyzowanie chronologii zdarzeń. Według części badaczy mamy do czynienia z faktami, których przebieg mógł trwać około roku, na przełomie 51/52. Według Egger zabójstwo mogło mieć miejsce przed paschą 51 r., natomiast opisana na koniec kampanii karnej wizyta Kwadratusa w Jerozolimie, w czasie paschy, musiała się wydarzyć wiosną 52 r.¹²². Według Masona jeden rok to zdecydowanie za dużo na oddanie faktycznego przebiegu zająć. Stąd też chyba słusznie wydaje się, aby przyjąć, że zabójstwo zostało popełnione przed świętem Sukkot, a wydarzenia będące jego konsekwencją wpisują się w miesiące przed paschą 52 r.¹²³.

Aby zrozumieć podstawowy cel obu relacji Flawiusza, należy zauważyć, że kontekst literacki wpisuje się nade wszystko w negatywne działania Kumanusa i jego żołnierzy. Brakuje tutaj opisu, występujących wcześniej odnośnie Samarytan, różnic doktrynalnych, stąd też zabójstwo dokonane przez mieszkańców Gemy i konflikt między grupami nie znajdują się na pierwszym planie. Jest nim przede wszystkim ne-

¹²¹ Dosyć często w swoich dziełach zmienia wersję wydarzeń lub też zmienia ich interpretację. Dyskutuje się w gronie specjalistów gorąco na ten temat. Przede wszystkim istotna jest odpowiedź na pytanie, czy Flawiusz prezentując różne wersje wydarzeń, czynił tak ze względu na treść swoich źródeł, do których może nie podchodził wystarczająco krytycznie, czy też czynił te zmiany intencjonalnie. Por. S.J.D. COHEN, *Josephus in Galilee and Rome*, 24-47.

¹²² R. EGGER, *Josephus Flavius*, 153: „Der Mordanschlag wäre kurz vor dem Pesachfest des Jahres 51n. verübt worden, alles weitere hätte sich bis zum nächsten Pesachfest (52n.) hingezogen (vgl. Bell 2.244). – Es ist jedoch auch möglich, dass der Zusammenstoß vor dem Wochenfest (Schawuot) oder vor dem Laubhüttenfest (Sukkot) des Jahres 51n. stattgefunden hat”.

¹²³ S. MASON, *The Jewish War 2*, 190 n. 1450.

gatywna postawa prokuratora, który doprowadza do jeszcze większych niepokojów społecznych. Wersja historii przedstawiona w Bell. podaje wydarzenie jako jedno z serii wielu innych dramatów, które zachodziły również pomiędzy grupami żydowskimi, gdzie też pojawiały się przemoc i zabójstwa. Natomiast wersja wydarzeń przedstawiona w Ant. ma już więcej odcieni ideologicznych, które jednak również nie mają na celu przekazania spójnego obrazu relacji pomiędzy obiema grupami, ale bardziej uwypuklić szczególną rolę narodu żydowskiego oraz złą wolę przedstawicieli władzy rzymskiej¹²⁴. Wydaje się więc, że relacje pomiędzy obiema społecznościami były dużo lepsze aniżeli wynika to z powierzchownej lektury obu opowiadań¹²⁵.

Zakończenie

Analiza różnych terminów, którymi posługiwał się Józef Flawiusz na określenie mieszkańców Samarii, wykazała, że najczęściej brakuje precyzyjnego rozróżnienia pomiędzy grupą utożsamiającą się z kultem na górze Garizim a innymi mieszkańcami Samarii. Jednakże w odniesieniu do wydarzeń starotestamentalnych i poprzedzających erę chrześcijańską historyk często używa terminów, które mają wydźwięk pejoratywny, m.in.: Chutejczycy czy Sychemici. Tych określeń podkreślających ekskluzywizm wspólnoty samarytańskiej brakuje w narracjach wydarzeń okresu rzymskiego. Wydaje się, że w odniesieniu do historii Flawiusz kontynuuje tendencje zawarte w 2 Krl 17 lub też w Syr 50, 25-26, gdzie dominuje wizja ekskluzywizmu. Opisując natomiast wydarzenia bliższe mu chronologicznie, a nawet jemu współczesne, posługuje się terminologią pozbawioną negatywnego przekazu oraz pokazuje te wydarzenia często w kluczu przynależności do jednej wspólnoty kulturowej i w szerszym sensie także religijnej. Warto podkreślić, że pejoratywny termin Chutejczycy, który funkcjonuje w opisach relacji samarytańsko-żydowskich epoki Ezdrasza, Aleksandra Wielkiego i Jana Hirkana, jest nieobecny w narracjach dotyczących epoki rzymskiej, jednakże znajdzie swoją kontynuację w literaturze rabinicznej. Wydaje się więc, że pomimo różnic w I wieku istniało pewne zbliżenie między dwiema grupami i poczucie wspólnoty.

¹²⁴ R. EGGER, *Josephus Flavius*, 158-160.

¹²⁵ LIM UK SUNG, *Josephus' Construction*, 429-431.

Obraz wyłaniający się z tekstów dotyczących problematyki samarytańskiej okresu rzymskiego z jednej strony pozwala zauważyć, że te relacje są nacechowane napięciem, jednakże z drugiej strony widać poczucie jedności i tego, że definitywne rozejście się dróg Samarytan i Judejczyków jeszcze nie nastąpiło. Szczególnie uderzający jest brak teologicznej refleksji w narracjach historyka żydowskiego, brak ocen moralnych wspólnoty Garizim oraz brak uwypuklania różnic doktrynalnych między obiema wspólnotami, które charakteryzują opisy czasów przed erą chrześcijańską. Flawiusz wydaje się być zainteresowany przede wszystkim wymiarem społecznym tych wydarzeń, a losy Samarytan wpisują się w pewnej mierze w historię wspólnoty żydowskiej tego okresu. To wszystko pokazuje, że panorama historyczna Palestyny w I wieku jest jeszcze bogatsza i bardziej złożona, niż nam się wydaje, oraz że warto wychodzić poza utarte schematy, które nie do końca oddają rzeczywisty kontekst społeczny i historyczny rodzącego się Kościoła.

The Samaritans in the Roman Period and
Those Relations with the Jewish Community
according to the Works of Joseph Flavius
Summary

The focus of this paper will be on the Samaritans and the Jews in mutual relation during the Roman Period. Using the works of Josephus Flavius we want to show a changes in the image of the Samaritans in relation to the time before Christian era and to the time of the Roman Period. In the first part we want to analyze the terminology, particularly the distinction between *Samaritans* and *Samaritans*. In the second part we make the detailed analysis of the texts: Scatter Human Bones in the Temple Area (Ant. 18, 29-30), Massacre of *Σαμαρειῖς* on Mt Gerizim and Pontius Pilate (Ant. 18, 85-89), Samaritans and Galileans (War 2, 232-246 and Ant. 20, 118-136)

Słowa kluczowe: Flawiusz Józef, Żydzi, judaizm, Jerozolima, Garizim, Samarytanie, okres drugiej świątyni, Poncjusz Piłat.

Keywords: Flavius Josephus, Jews, Judaism, Jerusalem, Mt. Gerizim, Samaritans, the late Second Temple period, Pontius Pilate.

