

Ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski, SBP 1

ASYRYJSKA DIASPORA IZRAELITÓW W ŚWIETLE KSIĘGI EZECHIELA. WOJCIECHOWI PIKOROWI W ODPOWIEDZI

Ten, kto prowadzi badania naukowe, zwłaszcza przedstawia koncepcję nową i wychodzącą poza sztywne ramy utartych opinii i poglądów, ma ogromną satysfakcję, gdy dochodzi do rzeczowej rozmowy, dyskusji lub polemiki na jej temat. Z ogromnym zainteresowaniem wysłuchałem referatu ks. prof. Wojciecha Pikora, wygłoszonego podczas 49. Sympozjum Biblistów Polskich we wrześniu 2011 r. w Katowicach, utrwalonego na piśmie, do którego odnosi się niniejsza odpowiedź. Referat W. Pikora ma dwie istotne zalety: rzetelnie streszcza punkt widzenia, do którego nawiązuje, stroniąc od jednostronności, przeinaczeń i uproszczeń, oraz merytorycznie go ocenia, wyłuskując to, co postrzega jako trudniejsze, słabsze czy nieprzekonujące aspekty przedstawionej argumentacji.

Na temat Księgi Ezechiela zabierał głos również ks. prof. Ryszard Rumianek, który w 2010 r. zginął w katastrofie smoleńskiej. Podobnie jak W. Pikor, nie podzielał mojego stanowiska ani wniosków,¹ twierdząc, że być może diaspora Izraelitów w Asyrii istniała, ale nawet gdyby tak było, nie wydała plonów, które okazały się trwałe i zasługujące na uwagę. Tak staje się widoczne, że problematyka diaspyry Izraelitów w Asyrii stawia nas wobec dwóch zasadniczych kwestii: 1. Czy ta diaspora rzeczywiście istniała? 2. Czy była na tyle prężna i dojrzała, by zaowocować osiągnięciami, które wywarły znaczący wpływ na

¹ Zob. np. R. Rumianek, *Orędzie Księgi Ezechiela*, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1999.

dzieje i religię starożytnego Izraela oraz mogą być rozpoznawalne również w Księdze Ezechiela? Odpowiedź, której na te pytania udziela W. Pikor, jest w gruncie rzeczy negatywna.

Zanim przejdziemy do szczegółów, trzeba poczynić dwie ważne uwagi. Po pierwsze, sojusznikiem mojego polemisty jest Biblia Hebrajska, co zdaje się przesądzać sprawę i właśnie tak nadal apriorycznie zapatruje się na tę hipotezę większość (są jednak wyjątki!) komentatorów Starego Testamentu i badaczy historii starożytnego Izraela. Poza krótkimi aluzjami, w Biblii nie ma żadnych wystarczająco spójnych i rozbudowanych informacji, które wyraźnie świadczą o istnieniu diaspory Izraelitów w Asyrii. Trzeba jednak zaznaczyć, że gdyby takie informacje w niej były, wtedy nie byłoby wątpliwości, czy taka diaspora rzeczywiście istniała. Po drugie, W. Pikor świadomie koncentruje się na Księdze Ezechiela i należy do wąskiego grona jej najlepszych znawców w Polsce, któremu zawdzięczamy liczące się opracowania na jej temat. Tymczasem podjęte przez mnie i prowadzone od około dwudziestu lat żmudne szukanie śladów domniemanej diaspory nie poprzestaje na Księdze Ezechiela, ani nawet na Biblii. Co więcej, nie może i nie powinno się ograniczać do tej jednej księgi, bo w wielu innych księgach biblijnych znajdujemy równie cenne, a czasem klarowniejsze, nawiązania do zapomnianej i przemilczanej diaspory. Na jej korzyść przemawiają również wzmianki i aluzje rozproszone w źródłach pozabiblijnych. Mimo to niniejsze opracowanie podejmuje kierunki i tropy myślowe wskazane przez W. Pikora, czyli ogranicza się do refleksji skoncentrowanej na Księdze Ezechiela.

We wprowadzeniu do swego artykułu W. Pikor zapowiedział, że przeprowadzi swoje rozważania w trzech częściach. Celem pierwszej jest „zweryfikowanie, na ile jest rzeczywiście obecna w Księdze Ezechiela asyryjska diaspora Izraelitów jako czynnik wpływający na kształt orędzia Ezechiela”. W drugiej jest badana „kwestia istnienia i kształtu asyryjskiej diaspory Izraelitów”. Temat trzeciej części stanowi naukowa refleksja, „w jakim stopniu Ezechiel jest świadkiem Izraelitów deportowanych przez Asyryjczyków w drugiej połowie VIII wieku, a na ile jest głosem wygnańców z Judy z pierwszej połowy VI wieku w Babilonii”. By zachować przejrzystość tej niełatwej problematyki podejmę ją i przedstawię według tego samego porządku. Co się tyczy trzeciej części, w pewnym sensie najważniejszej, bo konkludującej całość rozważań, już teraz konieczne jest pewne uściślenie: nie traktuję Ezechiela jako bezpośredniego świadka Izraelitów deportowanych przez Asyryjczyków w drugiej połowie VIII w., ponieważ w jego czasach od tamtych deportacji upłynęło

znacznie ponad sto lat. Ezechiel to świadek okrzepłej i prężnej diaspory, której początki sięgały deportacji asyryjskich, lecz w jego czasach tworzyło ją kolejne, zapewne czwarte, pokolenie potomków ludności Królestwa Izraela, która pod koniec VIII w. przed Chr. doświadczyła dramatycznych skutków przymusowych przesiedleń.

1. Wybrane świadectwa asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

Przedmiotem refleksji w tej części są te same teksty Księgi Ezechiela, które analizuje W. Pikor, czyli: motyw ogrodu Eden (28,11-19; 31,1-18), wzmianka o „trzydziestym roku” (1,1), spór o prawo do ziemi (11,14-17), historia Izraela i Judy (23) oraz wizja ożywienia wyschniętych kości (37,1-14).

A. Motyw ogrodu Eden

Motyw ogrodu Eden pojawia się w Księdze Ezechiela dwa razy: w wyroczni przeciw królowi Tyru (28,11-19) i w lamentacji nad władcą Egiptu (31,1-18). Zarówno w mojej analizie obydwu tekstów oraz w ich porównaniu z opowiadaniem o Edenie zawartym w Rdz 2,4b – 3,24,² jak i w streszczeniu, którego dokonał W. Pikor (punkt 1.A), podkreśla się liczne podobieństwa, ale również różnice między nimi. Więcej podobieństw do Rdz rozpoznajemy w wyroczni przeciw królowi Tyru, natomiast więcej różnic w wyroczni przeciw władcy Egiptu. Najważniejsza różnica, jaka staje się widoczna dzięki zestawieniu i porównaniu tych tekstów, polega na tym, że obydwa Ezechielowe nawiązania do ogrodu Eden zawierają elementy mityczne, podczas gdy opowiadanie z Księgi Rodzaju unika zabarwienia mitologicznego, stanowiąc wzorcowy przykład udanej demitologizacji. Tradycyjne rozwiązanie problemu podobieństw i różnic, czyli wzajemnych zależności tych tekstów, szło w dwóch kierunkach:³ jedni widzieli w perykopach z Ez zapożyczenia i przeróbki motywów występujących w Rdz, natomiast inni traktowali opowiadanie z Rdz jako wtórne względem obu perykop Ez. Istnieje jednak trzecia możliwość, na którą wskazałem w swojej

² W. Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, RSB 1, Warszawa 1996, s. 124-175, 185-194.

³ *Tamże*, s. 200-245.

monografii,⁴ wiernie przedstawiona przez W. Pikora (punkt 1.A), ta mianowicie, że opowiadanie z Rdz 2,4b – 3,24 powstało w asyryjskiej diasporze Izraelitów, jako jeden z elementów jej samookreślenia się w obcym środowisku kulturowo-religijnym. Stanowiło rezultat przyswojenia i monoteistycznej reinterpretacji lokalnych tradycji mezopotamskich, które w pierwotnej postaci krążyły nadal i zostały ponownie, lecz w odmiennym kontekście i w innym sposób, wykorzystane przez proroka Ezechiela. Zatem opowiadanie o ogrodzie Eden z Rdz 2,4 – 3,24 jest wcześniejsze niż okres działalności Ezechiela, ale mimo to ów prorok go nie znał. Włączenia tego opowiadania do normatywnej tradycji Izraela, która znalazła wyraz na początku Pięcioksięgu, dokonano później niż czas działalności proroka Ezechiela (592-572 r. przed Chr.), aczkolwiek zapewne jeszcze podczas wygnania babilońskiego.

Jak trafnie zauważa W. Pikor, taka konkluzja ma ogromne znaczenie dla datowania tradycji jahwistycznej. Nie brakuje autorów, którzy, opierając się na ustaleniach i sugestjach poczynionych ponad sto lat temu, czyli w dobie narodzin historyczno-krytycznych studiów nad Biblią, plasują początki tradycji jahwistycznej w X w. przed Chr., czyli za panowania Dawida i Salomona, snując karmione fantazjami wyobrażenia o bogatym dworze królewskim i zastępach pisarzy dokumentujących ówczesne wydarzenia i treści wiary religijnej mieszkańców zjednoczonej monarchii.⁵ Jednak coraz powszechniejsza zgoda poważnych uczonych przechyla się zdecydowanie ku znacznie późniejszemu datowaniu tej tradycji, na VI albo nawet na początek V w. przed Chr. Powszechnie znana koncepcja J. Wellhausena, forsująca teorię „czterech źródeł” Pięcioksięgu, z których dwa najstarsze (J i E) miałyby pochodzić z początku I tysiąclecia przed Chrystusem, jest w dawnym kształcie nie do obrony.⁶ Nie tu miejsce, by podejmować szczegółową debatę na ten temat, ale jedno jest pewne: dezawuowanie istnienia diaspor Izraelitów w Asyrii, oparte na twierdzeniu,

⁴ *Tamże*, s. 246-278.

⁵ Syntezę krytycznego rozeznania historyków na ten temat stanowi np. A. Lemaire, *Zjednoczona monarchia. Saul. Dawid i Salomon*, w: H. Shanks (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2009, s. 145-190.

⁶ Por. R. David, *Le Pentateuque. Tendances actuelles concernant les traditions littéraires*, w: M. Gourgues, L. Laberge (red.), „*De bien des manières*”. *La recherche biblique aux abords du XXe siècle*, Editions Fides – Editions du Cerf, Montreal-Paris 1995, s. 17-46; J.-L. Ska, *Pięcioksiąg*, w: W. R. Farmer (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Verbinum, Warszawa 2000, s. 254-258.

że opowiadanie o Edenie w Rdz 2,4b – 3,24 nie może być jej dziełem tylko dlatego, że musiało – jak i cała tradycja jahwistyczna – istnieć dużo wcześniej, jest nie do przyjęcia. Oprócz innych zastrzeżeń, jedno wybija się na pierwszy plan: gdyby to opowiadanie, podobnie jak inne barwne opowiadania z Rdz 1–11, które tak silnie oddziałują na wyobraźnię i łatwo zapadają w pamięć, było w pierwszej połowie I tysiąclecia przed Chr. naprawdę rozpowszechnione i znane, zupełnie niezrozumiała jest nieobecność jego wątków i brak o nich wzmianek w najstarszych księgach Starego Testamentu.

W artykule W. Pikora czytamy: „Jeśli dobrze rozumieć tezy W. Chrostowskiego, nie jest uzasadnione mówienie o przedwygnaniowej tradycji jahwistycznej, w której występowałby motyw ogrodu Eden”. Tymczasem nie wypowiadam się na temat datowania i zawartości tradycji jahwistycznej tak, jak (hipotetycznie!) bywa wyodrębniana w akademickich dociekaniach nad Pięcioksięgiem. Uważam, że w tym kształcie, w jakim ją znamy, została opracowana w okresie wygnania babilońskiego albo niedługo później. Nie jest więc prawdą, że tworzywu, z jakiego się składa, odmawiam przedwygnaniowej (przy czym o wygnanie babilońskie tu chodzi!) proveniencji. Przecież sugeruję, że opowiadanie o ogrodzie Eden, włączone do Księgi Rodzaju, pochodzi z VII, a może nawet z przelomu VIII i VII w. przed Chr., a więc podczas wygnania babilońskiego miało za sobą długą drogę i proces przekazu (ustnego lub na piśmie), którego, niestety, nie jesteśmy w stanie odtworzyć. Mimo to Ezechiel, przybywając do Mezopotamii w 597 r. przed Chr., wraz z pierwszą falą Judejczyków deportowanych przez Babilończyków,⁷ najwidoczniej nie znał tego opowiadania, natrafił jednak na jego mezopotamski pierwowzór bądź pierwowzory, do których to opowiadanie nawiązywało, i które umiejętnie wykorzystał w wyroczni przeciw królowi Tyru oraz lamentacji nad władcą Egiptu. W tym, co dotyczy pochodzenia motywów obecnych w obydwu tekstach Księgi Ezechiela, nasze poglądy są zbieżne, przy czym W. Pikor nadmienia, analogicznie jak to czynią np. W. R. Mayer i J. Van Seters,⁸ że źródłem, z którego Ezechiel korzystał, był „mityczny tekst z okresu nowobabilońskiego, pozostający w nurcie tradycji mitu o *Atrahasis*”. Jednak i w tym przypadku w grę wchodzi też inna możliwość, która może mieć związek z dyskutowaną hipotezą. Istnieją niewątpliwe podobieństwa między wyrocznią przeciw królowi Tyru w Ez 28

⁷ W. Chrostowski, *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy (597-582 r. przed Chr.*, w: tenże, *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, RSB 34, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2009, s. 35-79, zwł. s. 39-51.

⁸ Zob. przyp. 11 i 12 w artykule W. Pikora.

a wyroczniami przeciw obcym narodom w Am 1–2.⁹ Można je wyjaśnić na dwa sposoby: albo Ezechiel już w Jerozolimie zetknął się z nauczaniem Amosa, albo takie spotkanie miało miejsce dopiero w Mezopotamii, a wtedy należałoby domniemywać, że rolę pośrednika, jako przekaziciela orędzia Amosa, odegrała asyryjska diaspora Izraelitów.

W tym miejscu pojawia się wypowiedź W. Pikora, która jest dla mnie niejasna: „Ezechielowi jest znana również tradycja kapłańska o stworzeniu człowieka, na co wskazują liczne nawiązania w jego proroctwie do słownictwa i motywów kapłańskich. W tej sytuacji nie do utrzymania jest teza o przejęciu przez jahwistę opowiadania o Edenie powstałego w diasporze asyryjskiej, które przecież nie miało być znane Ezechielowi”. Ale przecież tradycja jahwistyczna jest wobec tradycji kapłańskiej autonomiczna i wcale nie ma pewności, że jej elementy zostały przejęte i zaadaptowane przez tradycję kapłańską już przed wygnaniem babilońskim. Chociaż Księga Ezechiela nawiązuje do słownictwa i motywów kapłańskich, nie dotyczy to opowiadania o ogrodzie Eden w tym kształcie, w jakim weszło ono do Księgi Rodzaju. W tej sytuacji dość karkołomnie brzmi wniosek: „Raczej należy założyć, iż biblijna tradycja o Edenie jest przedwygnaniowa i była dostępna Ezechielowi w postaci niezależnych fragmentów opowiadań, w tym również narracji o stworzeniu oraz o upadku i karze”. Różnica między naszymi stanowiskami sprowadza się do tego, że – w moim przekonaniu – prorok Ezechiel nie znał biblijnej tradycji o Edenie, bo nigdzie o niej nie wspomina tak klarownie, że nasuwa to jednoznaczne skojarzenia z pełną treścią Rdz 2,4b – 3,24. Nie jest też możliwe, by dokonał tak radykalnej transpozycji bądź reinterpretacji owej biblijnej tradycji, iż w konsekwencji odwrócił odmitologizowanie, z jakim mamy w niej do czynienia, w kierunku ponownej mitologizacji, która daje o sobie znać w wyroczni przeciw królowi Tyru i lamentacji nad władcą Egiptu. Inaczej niż ja, W. Pikor uznaje za pewnik to, co jest czystym przypuszczeniem i czego nie uzasadnia: „Ezechielowa ingerencja w tekst jahwistyczny odpowiada kierunkowi późniejszych interwencji kapłańskich w tradycję jahwistyczną”. Wprawdzie kierunek późniejszych ingerencji jest podobny, gdyż Ezechiel odzwierciedla poglądy i zapatrywania przyjęte w środowisku kapłańskim, do ugruntowania których zresztą się wydatnie przyczynił, ale z tego wcale nie wynika, że i on dokonał

⁹ Zob. H. Simian-Yofre, *Gli scritti profetici e la storia del loro tempo. Una riflessione a partire da Amos 1–2 ed Ezechiele 28*, w: J. N. Aletti, J. L. Ska (red.), *Biblical Exegesis in Progress. Old and New Testament Essays*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2009, s. 125-150.

ingerencji, i to już nie tylko w tradycję, lecz – jak ujmuje to W. Pikor – w „tekst jahwistyczny”. Z takiego postawienia tej sprawy wynikałoby, że opowiadanie o ogrodzie Eden istniało w formie spisanej już w okresie przed wygnaniem babilońskim – ale na to nie ma żadnego przekonującego potwierdzenia.

Hipotetyczna rekonstrukcja odtworzenia tradycji wykorzystanych przez Ezechiela w dwóch wyroczniach przeciw obcym władcom, której dokonał W. Pikor, wygląda zatem tak: zwarta i mająca własną tożsamość tradycja jahwistyczna istniała w okresie przedwygnaniowym, zaś Ezechiel wykorzystał z niej fragment dotyczący upadku pierwszych ludzi, rozszerzając go o elementy przejęte z nowobabilońskiego mitu o stworzeniu króla i przepracowując teologicznie w kluczu tradycji kapłańskiej. Skoro tak, „nie widzi się powodów, dla których biblijną narrację o Edenie należałoby wyprowadzać z asyryjskiej diaspory Izraelitów”. Jest to konkluzja wyciągnięta z rozumowania równoległego względem mojego stanowiska, lecz nie takiego, które je unieważnia i wyklucza.

Mówiąc prawdę, nie traktuję opowiadania o ogrodzie Eden z Rdz 2,4b – 3,24 jako niezbitego dowodu na istnienie asyryjskiej diaspory Izraelitów. Podkreślam jedynie i nadal powtarzam przekonanie, że prorok Ezechiel po prostu go nie znał. Nie upieram się, że jego pochodzenie sięga czasów przed wygnaniem babilońskim, aczkolwiek uważam, że to bardzo prawdopodobne. Natomiast W. Pikor przypisuje mu bezsprzecznie genezę przedwygnaniową, nie wyjaśniając jednak, gdzie, kiedy i w jakich okolicznościach powstało. Jest to opowiadanie bardzo dojrzałe teologicznie, misternie wkomponowane w całość o wyraźnie rozpoznawalnych i starannie przemyślanych intencjach teologicznych.¹⁰ Nie ulega wątpliwości jego mezopotamski rodowód, a więc pozostaje rozstrzygnąć, kiedy takie zapożyczenia i wpływy mogły mieć miejsce oraz jakimi kanałami mogły przenikać do tradycji biblijnego Izraela. Chociaż kontakty Izraelitów z Mezopotamią sięgają przełomu II i I tysiąclecia przed Chr., rzeczywiste i trwałe oddziaływanie kultury mezopotamskiej istniało od VIII w. przed Chr., gdy najpierw tysiące Izraelitów, a z początkiem VI w. tysiące Judejczyków deportowano do Asyrii i Babilonii. To pozwala powiązać genezę biblijnego opowiadania o ogrodzie Eden właśnie z tymi okolicznościami. Gdyby jednak traktować to opowiadanie jako jedyną wskazówkę na korzyść hipotezy o istnieniu prężnej asyryjskiej diaspory Izraelitów, byłaby ona niewystarczająca

¹⁰ Zob. obszernie D. Dziadosz, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemyśl 2011, s. 105-180.

i dlatego dociekania nad genezą opowiadania o ogrodzie Eden z Rdz 2,4b – 3,24 wpisują się w kontekst badań dotyczących tej zaginionej diaspory, opartych także na innych przesłankach i świadectwach.

Sporo wskazuje na to, że biblijne opowiadanie o Edenie w tym kształcie, w jakim weszło do Księgi Rodzaju, pochodzi z okresu wygnania babilońskiego. Główne argumenty, jakie za tym przemawiają, to dojrzałość spojrzenia teologicznego, które w nim dominuje, bazującego na teologii przymierza odzwierciedlającej i zarazem kształtującej religijną retrospekcję dziejów Izraela. Lecz nawet jeżeli tak jest, hipoteza istnienia asyryjskiej diaspory Izraelitów nie staje się przez to mniej wiarygodna. Przeciwnie, to właśnie ona najlepiej tłumaczy i uzasadnia misterną obróbkę różnych motywów mezopotamskich w duchu wiary monoteistycznej, która nie mogła dokonać się od razu, lecz raczej jako rezultat dłuższej ewolucji stopniowo przyswajającej elementy obcych kultur i religii dla potrzeb umacniania tożsamości i wiary Izraela.

B „Trzydziesty rok” w Ez 1,1

Polemiczne uwagi W. Pikora odnoszą się również do sugestii, że wzmiankę o „roku trzydziestym”, która pojawia się na samym początku Księgi Ezechiela, należy rozumieć jako nawiązanie do rachuby czasu liczonej od reformy religijnej podjętej w 622 r. przed Chr. przez Jozjasza. Ta sugestia nie była zresztą niczym nowym, przypomina bowiem interpretację podaną w Targumie do Księgi Ezechiela,¹¹ co W. Pikor wiernie streszcza (punkt 1.B) i zarazem podaje w wątpliwość z dwóch powodów: 1. „Dlaczego nie ma żadnego śladu takiej rachuby czasu w proroctwie Jeremiasza, który jednoznacznie wspierał reformy Jozjasza?” 2. „Na ile asyryjskiej diasporze Izraelitów ten dokument [zwój Tory lub jego część znaleziona w świątyni w 622 r.] był obojętny, skoro stał się podstawą działań króla Jozjasza na terenie byłego Królestwa Północnego – ojczyzny Izraelitów”.

Trzeba znowu przyznać, że sugestia objaśniania enigmatycznego wersetu, chociaż poparta autorytetem aramejskiej wersji Księgi Ezechiela, pozostaje hipotetyczna. Wydaje się jednak o wiele mniej karkołomna niż różne próby emendacji liczby trzydzieści albo upatrywania w niej redakcyjnej wstawki przejętej z pierwotnie innego kontekstu księgi. Nie można wykluczyć, że liczba trzydzieści, za czym opowiada się W. Pikor, odnosi się do wieku Ezechiela

¹¹ W. Chrostowski, *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, w: tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, RSB 10, Warszawa 2003, s. 58-59.

rozpoczynającego swą działalność prorocką. Gdyby tak było, mielibyśmy do czynienia ze znamiennej zbieżnością: Ezechiel urodził się w roku, w którym wydarzył się epizod ze znalezieniem zwoju Tory w świątyni jerozolimskiej i podjęciem reformy religijnej. Nie stoi to w sprzeczności z ewentualnością, na jaką wskazałem: dla pokolenia, które podjęło gruntowne reformy, realizowane w bardzo burzliwym okresie historycznym, gdy na scenie dziejów hegemonia Asyrii właśnie dobiegała końca i miała być zastąpiona hegemonią Babilonii, początek nowego porządku religijnego mógł być wyznacznikiem „nowego początku”. Entuzjazm i reformatorskie nastawienie nie trwały długo, kończąc się równie szybko, jak się zaczęły, wraz ze zburzeniem Jerozolimy i świątyni przez Babilończyków. Czy reformatorska działalność Jozjasza zintensyfikowana w 622 r. przed Chr. dała też początek nowej rachubie czasu, podkreślającej wagę tych wydarzeń oraz nowe poczucie godności Judejczyków – tego nie wiemy i nie ma na to żadnych niezbitych dowodów. Być może nowa rachuba czasu była przejawem myślenia popularnego, rozpowszechnionego wśród ludności,¹² ale nie usankcjonowanego żadnym oficjalnym kalendarzem i zapewne nie podzielanego przez wszystkich, lecz tylko przez tych, którzy popierali reformy Jozjasza. Nie ma żadnych wątpliwości, że Ezechiel należał do tej grona.

Prawdą jest, że, jak napisał W. Pikor, „problem stanowi sam rok 622 jako początek reform Jozjasza”. Dobrze wiadomo, że obraz tych wydarzeń nakreślony w Biblii Hebrajskiej nie jest jednoznaczny ani spójny. O ile tzw. deuteronomiczne dzieło historyczne eksponuje rolę i znaczenie znalezienia zwoju Tory jako okoliczności, która dała początek szeroko zakrojonym reformom religijnym (2Krl 22,1 – 23,27),¹³ o tyle kronikarskie dzieło historyczne utrzymuje, że nie chodziło o jednorazowe wydarzenie, lecz o dłuższy proces rozłożony na kilka etapów, z których najwcześniejsze poprzedziły rok 622 (2Krn 34,1 – 35,19). Druga Księga Kronik wzmiankuje również działalność reformatorską Jozjasza „w miastach Manasses, Efraima i Symeona, aż do Neftalego”, gdzie król „wywrócił ołtarze, rozbił i pokruszył aszery i posągi oraz rozwalil wszystkie stele słoneczne w całej ziemi Izraela” (34,6-7). Ta sama księga nadmienia, że Jozjasz miał wtedy dwadzieścia lat, a więc jego wyprawa przypadła na rok 628. Nawet jeżeli ta

¹² Tak jak np. w wyrażeniach „przed wojną” albo „po wojnie”, powszechnie używanych w drugiej połowie XX w. w Polsce.

¹³ Por. F. Smyth, *Quand Josias fait son oeuvre ou le roi bien enterre: Une lecture synchronique de 2 R 22,1 – 23,28*, w: A. De Pury i in. (red.), *Israel construit son histoire. L'historiographie deuteronomiste à la lumière des recherches récentes*, Labor et Fides, Genève 1996, s. 325-339.

wzmianka jest w pełni historyczna, odzwierciedlając wydarzenia, które naprawdę się wydarzyły,¹⁴ zniszczenie miejsc kultu na terenie dawnego państwa północnego¹⁵ na pewno nie wywołało entuzjazmu miejscowej ludności, nie przysporzyło poparcia Jozjaszowi ani nie skłoniło do przyjęcia i podzielenia judzkiego punktu widzenia. Kampania Jozjasza była motywowana nie tyle gorliwością religijną młodego króla, ile jego ambicjami politycznymi,¹⁶ które w tym przypadku, na skutek wielowiekowej schizmy, obejmowały też kwestie specyficzniej religijne. W. Pikor napisał, że „podstawą tych działań jest zwój Tory i dlatego trudno przypuszczać, by został on znaleziony w świątyni dopiero w 622 r.” Ale 2Krn 34,6-7 w ogóle nie wzmiankuje zwoju Tory. Wyprawa Jozjasza miała na celu z jednej strony podkreślenie dumy narodowej i nostalgii za restytucją dawnego porządku politycznego, a z drugiej podkreślenie przewagi Jerozolimy i Judy. Motywowana religijnie troska o oczyszczenie wierzeń i kultu mieszkańców Samarii oraz Galilei była z pewnością na dalszym planie, zapewne jako narzędzie sprzyjające pomyślanej realizacji działań politycznych. Stanowisko, jakie prezentuje W. Pikor, zdaje się więc, przynajmniej w jakimś stopniu, dezawuować rozmiary i skutki reform podjętych w 622 r. przed Chr. Lecz obraz, jaki wyłania się z Biblii, chociaż nie tak jednoznaczny jak zwykle się dawniej uważać, nie pozostawia wątpliwości, że odnalezienie zwoju Prawa stanowiło istotną nowość i nadało decydujące impulsy reformatorskim poczynaniom, które, aczkolwiek istniały wcześniej, natrafiały na niemałe przeszkody i sprzeciwy.

Co się tyczy wzmianki w Ez 1,2 o „piątym roku wygnania króla Jojakina”, wyznaczającym początek działalności Ezechiela jako proroka, W. Pikor kwestionuje pogląd, że znalazło w niej wyraz uznanie początku wygnania babilońskiego za „nową erę”, i twierdzi, że chodzi tylko o podkreślenie uznania Jojakina, deportowanego wraz z innymi wygnańcami, za prawowitego króla Judy, a więc o swoistą deklarację lojalności wygnańców babilońskich wobec niego, nie zaś wobec Sedecjasza, którego Babilończycy osadzili na tronie

¹⁴ Nie ma powodów, by ją kwestionować, za czym przemawia fakt, że potęga Asyrii w tym czasie osłabła już na tyle, że młody król Jerozolimy i Judy nie musiał się obawiać militarnej akcji odwetowej władców Asyrii, którzy wciąż rościli prawa do podbitego i podporządkowanego jako prowincja terytorium dawnego Królestwa Izraela.

¹⁵ Nie na wszystkich zburzonych miejscach kultu uprawiano praktyki idolatryczne, zniszczenia objęły także miejsca, na których oddawano cześć Bogu, dotknięte oddziaływaniem rozmaitych wpływów pogańskich, które prowadziły do synkretyzmu religijnego.

¹⁶ Zob. zwięźle: S. H. Horn, P. Kyle McCarter jr, *Podzielona monarchia. Królestwa Judy i Izraela*, w: H. Shanks (red.), W. Chrostowski (red. wyd. pol.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, s. 281-284.

w Jerozolimie (2Krl 24,17). Ale i w tym przypadku nie musi to być alternatywa „albo-albo”. Skoro, co dostrzega także W. Pikor, w Księdze Ezechiela mówi się o „naszym wygnaniu” (33,21; 40,1), zatem kładzie się nacisk na los i położenie wygnańców, a nie na deklarację lojalności wobec deportowanego króla Jojakina. Język traumy spowodowanej przymusową deportacją przejawia jednocześnie oznaki pogodzenia się z przedłużającą się sytuacją wygnania, w której nie było widać szans ani perspektyw na rychłą odmianę. Na skutek tego życie na obczyźnie stawało się w pewien sposób czymś naturalnym, tym bardziej że – przynajmniej przed buntem Sedecjasza i zburzeniem Jerozolimy – polityka Babilończyków wobec wygnańców judzkich nie była zbytnio surowa. Przecież to właśnie Babilończycy, utrzymali uprzywilejowany status Jojakina, zatem wybór między nim a Sedecjaszem oznaczał w gruncie rzeczy wybór między jednym a drugim ich faworytem. To, że judzkim wygnańcom bliższy był Jojakin, a nie Sedecjasz, jest oczywiste, mieli bowiem na uwadze nie tylko króla oraz jego status i przywileje, lecz także, a może przede wszystkim, status i przywileje całej uprowadzonej wspólnoty w jej konfrontacji z tymi, którzy pozostali w Jerozolimie i Judzie. Trzeba nadmienić, że silne poczucie tożsamości i konsolidacja wygnańców z Jerozolimy i Judy nie pozostały bez wpływu na ich relacje z potomkami pobratymców z dawnego Królestwa Izraela, tworzącymi zasiedziałą diasporę asyryjską.

C. Spór o prawo do ziemi

Systematycznie i wieloaspektowo rozważa W. Pikor spór o prawo do ziemi, jaki rozgorzał między wygnańcami babilońskimi z 597 r. a mieszkańcami Jerozolimy, którzy uniknęli deportacji babilońskich. To bardzo ważne zagadnienie i – w moim przekonaniu – istotny argument przemawiający za istnieniem asyryjskiej diaspory Izraelitów. Prorok w imieniu Boga będzie przemawiał do „wszystkich swoich braci, swoich krewnych, do całego domu Izraela, jego wszystkich” (Ez 11,15). Widać w tej wypowiedzi stopniowe poszerzanie kręgu odbiorców prorockiego orędzia (bracia – krewni – cały dom Izraela – [jego] wszyscy), przy czym dwa najszersze kręgi obejmują nie tylko wygnańców z Judy, lecz również ich pobratymców, których praojcowie pochodzili z dawnego Królestwa Izraela. Natomiast W. Pikor stawia pytanie: „Czy rzeczywiście w tej dyspucie chodzi również o potomków deportowanych niegdyś do Asyrii Izraelitów?” (punkt 1,C). Odpowiedź, której udziela, została sprecyzowana w pięciu punktach, co zostanie i tutaj zachowane.

Po pierwsze, wcale nie jest tak, że „spór dotyczy ziemi leżącej na terytorium Judy, a nie Izraela”. Nie chodzi bowiem o roszczenia do gruntu, a więc o sporne problemy prawne dotyczące własności tego czy innego kawałka ziemi albo domu, osadzone w kontekście geograficznym i topograficznym Jerozolimy i Judy, ale o „ziemię Izraela” rozumianą jako koncepcja teologiczna, taki bowiem jest sens hebrajskiego rzeczownika *hā-ārēc*, poprzedzonego tutaj rodzajnikiem określonym.¹⁷ Przedmiotem konfrontacji jest cała ziemia Izraela postrzegana jako ziemia obiecana ludowi Bożego wybrania. Należy się domyślać, że spotkanie dwóch fal wygnańców, potomków ludności deportowanej przez Asyryjczyków oraz nowo przybyłych wygnańców z Judy, skutkowało pytaniem o jedność całego Izraela, mocno nadwerżoną przez kilka stuleci politycznego podziału narodu i kraju. Paradoksalnie, potwierdza to drugi cytat przytoczony przez W. Pikora, a mianowicie nawiązanie do sytuacji po zburzeniu Jerozolimy. Gdy Babilończycy w 586 r. przed Chr. deportowali drugą, a cztery lata później trzecią grupę jej mieszkańców,¹⁸ problem tożsamości i przetrwania Izraela jeszcze bardziej przybrał na sile. Nauczanie Ezechiela nawiązuje do roszczeń „mieszkańców tych ruin w ziemi Izraela” (33,24), czyli konkretnie do rodaków, którzy pozostali w Jerozolimie. Wynika z tego jasno, że mieszkańcy innych części kraju, na północ od Judy, nie podzielali takich roszczeń.

Po drugie, nie można zgodzić się z opinią W. Pikora, że „Ezechiel wyrażnie zwraca się do wygnańców, którzy relatywnie krótko przebywają z dala od ojczyzny. W przeciwnym razie nie na miejscu byłoby słowo, w którym Bóg zapewnia ich, iż »rozproszył ich po krajach, lecz będzie dla nich przez krótką chwilę (przejściowo) świątynią w krajach, do których przyszli« (11,16)”. Pierwsza część tego zdania odnosi się do przeszłości i sugeruje jednak długą, utrwaloną i zróżnicowaną sytuację wygnania i rozproszenia. Liczba mnoga – „narody” – przemawia za tym, że chodzi tu nie tylko o Babilończyków jako sprawców przymusowych deportacji. Natomiast druga część zdania dotyczy przyszłości, postrzeganej jako krótkotrwała i zakończona nowym wyjściem. W jednym zdaniu mamy więc do czynienia z kontrastem, charakterystycznym dla wielu innych wypowiedzi Ezechiela: długa sytuacja wygnania wkrótce się zakończy, a z powodu braku świątyni jerozolimskiej sam Pan staje się „świą-

¹⁷ Zob. Ch. J. H. Wright, 'eres, w: W. A. VanGemeren (red.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, t. I, Paternoster Press, Carlisle, Calif. 1996, s. 522-524.

¹⁸ W. Chrostowski, *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy*, s. 51-68.

tynią” dla swoich wyznawców, ponieważ przebywa tam, gdzie i oni. Religia miejsca, jaką była religia przedwygnaniowego Izraela, przeobraża się w religię czasu, które będzie znamionowała wiarę i pobożność Izraela powygnaniowego. Adresatami wypowiedzi prorockiej są więc nie tylko deportowani z Judy, lecz i potomkowie deportowanych z dawnego Królestwa Izraela. Jedni i drudzy w sytuacji wygnania mogą odbudować wspólnotę, której zwornik stanowi oddawanie czci Bogu i nadzieja na powrót do ziemi ojców.

Po trzecie, W. Pikor przypomina, że wyrażenie „dom Izraela”, analogicznie jak termin „Izrael”, ma w Księdze Ezechiela kilka znaczeń: 1. całość ludu Bożego; 2. określenie Judy i Jerozolimy; 3. określenie wygnańców deportowanych przez Babilończyków; 4. określenie używane „w związku z przeszłą, grzeszną historią tego ludu bez jakiegokolwiek specyfikacji politycznej i geograficznej”. Odsyłając do tych samych opracowań,¹⁹ należy zauważyć, że dwa z tych znaczeń (1. i 4.) obejmują cały Izrael, natomiast wszędzie tam, gdzie jest inaczej, mieszkańcy Judy i Jerozolimy, chociaż odróżnieni od reszty ludu Bożego wybrania, są traktowani jako integralna część Izraela. Nie ma żadnych powodów, by w Ez 11,15 dopatrywać się ekskluzywizmu ograniczonego wyłącznie do Judejczyków uprowadzonych z Jerozolimy i jej okolic. Przeczy temu najbliższy kontekst, w którym jest mowa o roszczeniach i nadziejach, obejmujących także potomków wygnańców z Samarii i Królestwa Izraela, do całej „ziemi Izraela”. Los wszystkich deportowanych leżał prorokowi na sercu, o czym świadczy np. wypowiedź w Ez 37,16, gdzie obie części podzielonego narodu określa się imionami patriarchów – Judy oraz Józefa.

Po czwarte, jest prawdą, że „Ezechiel w swoim teologicznym spojrzeniu na historię podzielonych monarchii w rozdz. 16 i 23 mówi o grzesznej przeszłości Izraela i Judy oraz karze, jaka za to ich spotyka, jednakże pomija milczeniem kwestię powrotu z wygnania”. Nadzieja na powrót stanowi, według W. Pikora, „domyślenie zakładane przez zapowiadane w 16,59-63 odnowienie przymierza z Jerozolimą, której zostanie przydzielone dziedzictwo Samarii i Sodomy jako jej siostr (por. 16,61)”. Niestety, W. Pikor przeoczył zapowiedź odmiany losu Sodomy „i jej córek”, Samarii „i jej córek” oraz losu Jerozolimy wyrażoną w 16,53-58. W tym fragmencie mamy klarowne nawiązanie do nowej przyszłości całego narodu. Natomiast w 16,59-63 zdecydowanie

¹⁹ K. G. Friebel, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts. Rhetorical Non-Verbal Communication*, JSOTSup 283, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, s. 213-216; T. Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, VTSup 76, Leiden-Boston-Köln 1999, s. 218-222.

dominuje perspektywa judzka. Problem w tym, że W. Pikor poprzestaje na synchronicznym podejściu do tekstu, objaśniając go takim, jaki jest, zaniechawszy podejścia diachronicznego, które dąży do zrekonstruowania genezy tekstu. Tymczasem, zdaniem przeważającej większości komentatorów Księgi Ezechiela, które w innej publikacji podziela także W. Pikor,²⁰ tekst 16,59-63, zawierający refleksję nad przymierzem Jahwe z Izraelem, stanowi późniejszy dodatek przypisywany przez część komentatorów uczniom Ezechiela, który wyraziście odzwierciedla reinterpretację autentycznej wypowiedzi proroka dokonaną z perspektywy judzkiej. W sytuacji konfrontacji z Samarią i Samarytanami, do jakiej doszło z początkiem okresu perskiego (539-333), nie było w niej miejsca na uniwersalizm spojrzenia na Izrael jako całość, który znamionował nauczanie Ezechiela.

Druga uwaga W. Pikora poczyniona w tym punkcie brzmi: „Kiedy Ezechiel w rozdz. 20 opisuje historię Izraela w kluczu *exodusu*, pomija milczeniem upadek Samarii i deportację asyryjską, sprowadzając wygnanie domu Izraela tylko do deportacji babilońskich, po których nastąpi nowy *exodus* (por. 20,34-44)”. Ale jest inaczej: większość dosadnej retrospekcji (20,5-26) dotyczy pobytu Izraelitów na pustyni, który poprzedził wejście do Ziemi Obiecanej, kiedy jeszcze nie było żadnych znamion późniejszego podziału politycznego. Dalsza część (23,27-33) też ma na względzie cały naród, ogarnięty pragnieniem, by być „jak narody, jak plemiona z różnych krajów” (w. 32). Wprawdzie nie ma wyraźnej wzmianki o deportacjach asyryjskich, tak samo jak nie mówi się wyraźnie o deportacjach babilońskich, zapowiadając jednak w perspektywie powrót całego rozproszonego Izraela do własnej ziemi. Zatem również w Ez 20,34-44 jest mowa o całym domu Izraela, który powróci do ojczyzny, aczkolwiek – analogicznie jak w przypadku zakończenia Ez 16 – także tutaj widać wyraźnie skutki gruntownej reinterpretacji wypowiedzi proroka podjętej z perspektywy judzkiej, która dominowała po powrocie z wygnania (w. 40).

Po piątą, W. Pikor podnosi wątpliwość odnośnie do identyfikacji – idącej za opinią, której przedstawicielem był Kimchi – trzech grup, o których mowa w 11,14 jako aluzji do kolejnych fal przymusowych deportacji asyryjskich i babilońskich. Czytamy: „Trudno jednak uznać ten komentarz za argument w dyskusji nad możliwością identyfikacji w tych określeniach diaspory asyryjskiej Izraelitów, gdyż nie uwzględnia on kontekstu wypowiedzi Ezechiela”.

²⁰ W. Pikor, *Rola pamięci w decyzjach moralnych człowieka w świetle Księgi Ezechiela*, w: tenże, *Moralność objawiona w Biblii*, ABLub 7, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 89.

Co do sprawy kontekstu, to przedstawione wyżej argumenty przemawiają zdecydowanie na korzyść istnienia asyryjskiej diaspory, gdyż kontekst prorockiej wypowiedzi ma na względzie cały Izrael. Nie można też lekceważyć syntaktycznego punktu widzenia: rzeczywiście, powtórzenie „twoi bracia, twoi bracia” można rozumieć w sensie podkreślenia idei całości – co, jak sądzę, potwierdza moje stanowisko – albo jako wyraz intensyfikacji treści. Zgadzam się, że może chodzić „o progresywne rozszerzenie kręgu słuchaczy (bracia – dalsi krewni – dom Izraela) albo o trzy synonimiczne określenia, z których dwa pierwsze (bracia – dalsi krewni) zestawione asyndetycznie służą podkreśleniu więzów krwi (braterstwa) łączących wygnańców jako dom Izraela”. Jeżeli adresatami byli wyłącznie wygnańcy z Judy, a więc wspólnota zwarta i jednolita, w takim razie dlaczego było potrzebne rozszerzanie kręgu słuchaczy (opinia, którą podzielają W. Zimmerli i A. Graffy) albo podkreślanie więzów krwi (opinia, która podziela F. Sedlmeier)?²¹ Przecież jedno i drugie byłoby oczywiste, zarówno dla proroka, jak i dla jego audytorium. Kolejny paradoks polega więc na tym, że to, co W. Pikor postrzega jako przeszkodę w argumentacji na rzecz istnienia asyryjskiej diaspory Izraelitów, w gruncie rzeczy jeszcze bardziej tę argumentację podbudowuje i wzmacnia.

D. Historia Izraela (Samarrii) i Judy (Jerozolimy)

W artykule W. Pikora dobrze zostało streszczone przeświadczenie, że bez istnienia silnej diaspory Izraelitów nie sposób zrozumieć nawiązań do Samarii w Ez 23. Zarówno negatywna ocena podziału monarchii, jak i zapowiedź połączenia obydwu części podzielonego narodu w jedną całość, nie stanowią zapatrywań, które prorok wyniósł z Jerozolimy, „bo jej mieszkańcy nie żywili sympatii dla pobratymców z północy. Ezechiel poznał ich i dowartościował dopiero na wygnaniu, kiedy zetknął się ze znaczącą diasporą Izraelitów”.²² Ale W. Pikor kwestionuje ten pogląd: „Idea połączenia na nowo narodu, odrodzenie monarchii Dawidowej i centralna rola świątyni jerozolimskiej stanowiły zasadnicze elementy reformy religijnej i politycznej podjętej przez króla Jozjasza w Judzie pod koniec VII wieku przed Chr.” (punkt 1.D). Te same ideały głosił Jeremiasz, zaś Ezechiel poznał je w młodości i, przebywając na wygnaniu, „nie rezygnuje z ideału religijnego i narodowego propagowanego przez Jozjasza, lecz przemyśliwuje go na nowo, czyniąc z niego podstawę swojej wizji

²¹ Zob. przyp. 33 w artykule W. Pikora.

²² W. Chrostowski, *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, s. 63.

odrodzonego narodu po niewoli babilońskiej”. Konkluzja brzmi: „Koncepcja ukazania dziejów Izraela i Judy jako historii dwóch zdeprawowanych sióstr w Ez 23 pochodzi z Jerozolimy, od proroka Jeremiasza, a nie z diaspory asyryjskiej Izraelitów”.

Związki nauczania Ezechiela z nauczaniem Jeremiasza są oczywiste; pisałem o nich w książce opublikowanej ponad 20 lat temu²³ i nie była to nowa ani odkrywcza teza. Uznałem, że w kolejnych publikacjach nie trzeba jej powtarzać, jest bowiem powszechnie znana i akceptowana. Idąc krok dalej, przedstawiłem sugestię, że sytuacja diaspory asyryjskiej mogła mieć żywotny wpływ na pogłębienie spojrzenia proroka deportowanego z Jerozolimy do Mezopotamii. Wychodząc poza ramy nakreślone przez Jeremiasza (a ponad sto lat wcześniej przez Ozeasa), które, zestawiając występki Samarii i Jerozolimy, eksponowały nieprawość obu symbolicznych „sióstr”, Ezechiel jest zdecydowanie bardziej oskarżycielski wobec Jerozolimy niż wobec Samarii. W Jerozolimie i Judzie, zarówno przed wygnaniem babilońskim, jak i po nim, podobnie krytyczne spojrzenie nie wchodziło w rachubę, nie dopuszczano bowiem żadnych pozytywnych skojarzeń z Królestwem Izraela ani z jego dawnymi i aktualnymi mieszkańcami. Być może korekty wymaga moje stwierdzenie, że wygnanie pokoleń północnych było do czasu wygnania babilońskiego „ignorowane w Jerozolimie”. Ta korekta powinna iść w kierunku podkreślenia, że wygnanie pobratymców izraelskich obchodziło elitę i mieszkańców Jerozolimy o tyle, o ile wzgląd na upokarzającą sytuację wygnańców był wykorzystywany jako kluczowy argument w roszczeniach do absolutnej przewagi i wyłączności w sprawach tożsamości religijnej i związanych z nią przywilejów. Wizja powrotu „z kraju północnego do ziemi dziedzictwa ich ojców”, zapowiadana profetycznie przez Jeremiasza (3,18; por. 50,4-5), stała się znacznie bliższa Ezechielowi, kiedy sam doświadczył sytuacji wygnania i osobiście się przekonał, jak palącym wyzwaniem stało się przezwyciężenie dawnego podziału politycznego, którego skutki były na wygnaniu odczuwane dotkliwiej niż kiedykolwiek przedtem. Odpowiedź na pytanie o rodowód Ezechielowej koncepcji historii Izraela i Judy więc brzmi: wywodzi się ona z nauczania proroków Ozeasa i Jeremiasza, które w okolicznościach wygnania do Mezopotamii zyskało nowe decydujące impulsy, przyczyniające się do jego pogłębienia, skutkującego dowartościowaniem obecności i znaczenia pobratymców pochodzących z dawnego państwa północnego.

²³ Tenże, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991, s. 77-80.

Jest oczywiste, że koronnym argumentem na istnienie i oddziaływanie asyryjskiej diaspory nie może być sam fakt obecności terminologii zapożyczony z języka akadyjskiego. Ale z drugiej strony nie powinno się go lekceważyć, kwitując stwierdzeniem, że takie nazwy „występują także w innych językach semickich i są wielokrotnie używane w Biblii Hebrajskiej w tekstach wcześniejszych lub współczesnych Ezechielowi”. Rozpowszechnienie w różnych językach semickich wynika z rozległości geograficznej i systemu administracyjno-wojskowego państwa nowoasyryjskiego, natomiast częstość występowania określonej terminologii w księgach świętych biblijnego Izraela stawia nas wobec pytania, w jaki sposób i jakimi kanałami przenikały rozmaite wpływy i nurty. Koncepcja istnienia asyryjskiej diaspory Izraelitów, która w VII w. przed Chr. utrzymywała kontakty z obiema częściami podzielonej monarchii, wydaje się najlepszym rozwiązaniem.

Wszystko, co napisał W. Pikor, podkreślając doskonale wykształcenie Ezechiela, jego znajomość języka akadyjskiego i aramejskiego, zainteresowanie sztuką babilońską i bezpośredni dostęp do archiwów królewskich, daje do myślenia, lecz wymaga dopowiedzenia i uściślenia. Nie tu miejsce, by rozwijać tę problematykę. Zaskakujące, że Ezechiel, jako wygnaniec z Judy przymusowo deportowany przez wrogów, mógłby mieć bezpośredni dostęp do archiwów królewskich. Skoro miał dobre rozeznanie o różnych aspektach kultury mezopotamskiej, bardziej prawdopodobna jest hipoteza, że poznał je od kogoś, kto od dawna cieszył się zaufaniem hegemonów i dzielił się swoją wiedzą z Ezechielem. Rozeznanie proroka o asyryjskich strukturach administracyjnych nie musiało korzystać z inskrypcji, raczej te inskrypcje, analogicznie jak słownictwo używane przez Ezechiela, odzwierciedlają ówczesne *status quo*, znane osobom, które czynnie uczestniczyły w życiu społecznym i politycznym Asyrii i Babilonii. Mówiąc inaczej, Ezechiel był nie tyle czytelnikiem, ile słuchaczem – i to było jego podstawowe źródło informacji. W tym świetle należy oceniać opinię W. Pikora, powtórzoną za poglądem D. I. Blocka,²⁴ że Ezechiel miał bezpośredni dostęp do tekstów neoasyryjskich. Zamiast wysoce hipotetycznego domysłu, że Ezechielowy opis kary, która dotknie Oholibę-Judę (23,25-27) stanowi „skrótowy zapis wielu inskrypcji neoasyryjskich przedstawiających okrutne akry wymierzone przez Asyryjczyków podbitej ludności”, bardziej naturalne jest przyjęcie, że surowy system represji stosowanych przez Asyryjczyków zapadł w pamięć wszystkich, nad którymi sprawowali oni

²⁴ D. I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1997, s. 750.

kilkuwiekową władzę. Stał się nawet swoiście przysłowiowy, co potwierdza częstość występowania i zgodność szczegółów zachowanych na ówczesnych inskrypcjach oraz w wypowiedziach Ezechiela.

Wprawdzie Ez 23, jak słusznie podkreśla W. Pikor, pozostaje w nurcie tradycji jerozolimskiej związanej z reformami Jozjasza, nie było jednak tak, iż sytuacja wygnania, w jakiej znalazł się prorok, niczego go nie nauczyła. Przeciwnie, w kontekście bliskich kontaktów z potomkami pobratymców z dawnego Królestwa Izraela uświadomił on sobie, że prawdziwe przyczyny upadku Judy i Jerozolimy są w gruncie rzeczy takie same jak te, które niegdyś doprowadziły do upadku Samarii i Izraela. To, że wcześniejsze spojrzenie mieszkańców Królestwa Judy było zdecydowanie oskarżycielskie wobec pobratymców z północy, zdziesiątkowanych i uprowadzonych na wygnanie do Asyrii, wymownie widać w syntezie zachowanej w deuteronomicznym dziele historycznym (2Krl 17,7-23). Jej pointa brzmi: „Wreszcie Pan odrzucił Izraela sprzed swego oblicza, tak jak zapowiedział przez wszystkie sługi swoje, proroków, i przesiedlił Izraelitów z własnego kraju na wygnanie do Asyrii, gdzie są aż do dnia dzisiejszego” (w. 23). Ezechiel nie tylko dokonuje porównania postawy Judy i Izraela, lecz posuwa się dalej: skoro mieszkańcy Judy i deportowani Judejczycy eksponowali swą wyższość, motywując nią swoje roszczenia do wyłączności, powinni też uznać wynikającą z tych roszczeń większą odpowiedzialność za właściwe, to jest zgodne z przykazaniami Bożymi, postępowanie.

E. Wizja ożywienia wyschniętych kości

Tym razem dość lakonicznie W. Pikor streszcza poglądy sformułowane w moim tekście na temat Ez 37,1-14,25 po czym stawia pytanie: „Kto jest adresatem tego prorocstwa?” (punkt 1.E). Odpowiadając, sformułował twierdzenie, którego nie można uznać za uprawnione: „Zostało już wykazane, że w Księdze Ezechiela zwrot »dom Izraela« określa całość ludu albo w odniesieniu do Judy, albo w relacji do wspólnoty wygnaniowej”. Z czterech znaczeń tego określenia, W. Pikor wybiera dwa, podczas gdy w tym przypadku, jak i w kilku innych, odnosi się ono do całego Izraela jako ludu Bożego wybrania.

²⁵ W. Chrostowski, *Wizja ożywienia wyschniętych kości (Ez 37,1-14) jako świadectwo asyryjskiej diaspory Izraelitów*, *Collectanea Theologica* 77(2007) nr 4, s. 21-48; przedruk w: tenże, *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, s. 80-108.

Ale Ezechiel nie jest prorokiem, którego nauczanie i oddziaływanie ogranicza się wyłącznie do wygnańców judzkich. Przesiedleni do Mezopotamii, stali się integralną częścią większej całości, której integralnym składnikiem byli też potomkowie wygnańców deportowanych w czasach asyryjskich. Prorokowi, o czym świadczy 37,11, leży na sercu los całego „domu Izraela” i właśnie to jest głównym tematem wizji wyschniętych kości. Tak samo należy interpretować Ez 33,10. Po pierwsze, nie zostało tam wyraźnie powiedziane, że skarga pozostaje w bezpośrednim związku z zagładą Jerozolimy, chodzi bowiem raczej o nastroje pesymizmu i apatii wywołane poczuciem beznadziejności oraz zbiorowym rachunkiem sumienia, który dotyczył całej tragicznej przeszłości wygnańców. Po drugie, do czego wrócimy w trzeciej części, nie ma żadnych powodów, by sens wyrażenia „dom Izraela” ograniczać do wygnańców z Judy. Jeżeli dobrze rozumiem W. Pikora, twierdzi on, że „wyschnięte kości” symbolizują właśnie ich, przymusowo deportowanych do Babilonii. Natomiast w mojej interpretacji „wyschnięte kości” symbolizują wygnańców z Izraela i Judy, którzy zmarli na obcej ziemi, a ich los staje się przedmiotem refleksji tych, którzy swoich braci przeżyli i wciąż mają nadzieję na powrót do ziemi ojców. Różnica między obiema wykładniami biblijnego tekstu jest oczywista.

„Problemem w tym proroctwie – twierdzi W. Pikor – nie jest zatem kwestia powrotu do ziemi ojczyściej, by w niej pochować swoich zmarłych. Przez tę wizję Pan Bóg odpowiada na beznadziejność, która opanowała wygnańców na wieść o upadku Jerozolimy. Mimo że żyją, uważają siebie za zmarłych, co wyrażają w potrójnym słowie lamentacji (37,11)”. Tutaj znowu jest niezbędne dokładne sprecyzowanie stanowiska, jakie przedstawiłem. Nie chodzi o powrót wygnańców do ojczyściej ziemi po to, by w niej pochować swoich zmarłych, ale o powrót wszystkich przebywających na obczyźnie do ziemi ojców. W związku z perspektywą tego powrotu nasuwa się kwestia: A co z naszymi zmarłymi? Czyżby mieli na zawsze pozostać w grobach z dala od ojczyzny? Na korzyść tej właśnie interpretacji przemawia tekst Ez 37,1-14, oto kilka racji, które za tym przemawiają. Przede wszystkim nie ma dowodów, że jedynym impulsem dla spotęgowania się pesymistycznych nastrojów był upadek Jerozolimy. Na pewno było to wydarzenie traumatyczne, ale nie mniej dotkliwa była też przedłużająca się sytuacja wygnania. Z dala od ojczyzny coraz lepiej uświadamiano sobie długie pasmo nieszczęść postrzeganych teraz jako przejawy zepsucia i niewierności wobec Boga, które doprowadziły do ostatecznej klęski Jerozolimy i Judy. Ale Ezechiel nigdzie nie izoluje ich losu od dramatycznego położenia całego podzielonego narodu, widzi bowiem, że w sytuacji wygnania

odżyła kwestia jedności całego Izraela (Ez 37,15), a zatem także kwestia jego przyszłości.

Posiłkując się obrazami przejętymi z psalmów, W. Pikor objaśnia wizję ożywienia wyschniętych kości wyłącznie w kategoriach religijnych: „Na podobieństwo zmarłych leżących w grobach wygnańcy pozostają «odcięci» od Boga (Ps 88,6; por. Lm 3,54-55). Nie tyle są oddzieleni od ziemi Izraela, ile raczej »odcięci z ziemi żyjących« (Iz 53,8), a tym samym wykluczeni z życiodajnej relacji z Bogiem (por Ps 31,23; 88,6)”. Jednak dosłowne zastosowanie poetyckiego języka psalmów do profetycznej wizji Ezechiela, aczkolwiek sugestywne, nie wydaje się właściwe. To prawda, że wygnańców ogarnęła beznadzieja, wzmocniona wieściami o upadku Jerozolimy, potęgującymi niepewność i poczucie nieodwracalności trudnego położenia, lecz pociecha, jaką niesie prorok, zawiera mocne zapewnienie, że sytuacja wygnania nie jest ostateczna. W artykule W. Pikora czytamy: „Dla przyszłego odrodzenia Izraela kluczowym momentem nie jest wcale powrót do ziemi ojców”. Ale gdyby tak było, to dlaczego właśnie powrót do ziemi ojców został tak mocno wypunktowany w wyjaśnieniu wizji, czemu W. Pikor zaprzeczyć nie może i twierdzi, że „odpowiada on tylko wizyjnej rekonstrukcji ciała na bazie wyschniętych kości (por. 37,7-8)”. Chociaż doniosłym aspektem wizji jest „odrodzenie wewnętrzne Izraela, które dokona się mocą Ducha Jahwe”, to jednak jednym z warunków, a także owoców tego wewnętrznego odrodzenia, jest odzyskanie Ziemi Obiecanej. Bilansując to krótko: wiodącym tematem wizji ożywienia wyschniętych kości jest zapowiedź powrotu do ziemi ojców, połączona z wezwaniem do duchowego odrodzenia narodu, które dokona się mocą Ducha Pana, oraz podkreślenie ciągłości ludu Bożego, obejmującej również tych, którzy zmarli z daleka od własnej ziemi.

Co się tyczy dwóch innych szczegółów, czyli interpretacji „tłumu” w Ez 37,9-10 oraz hipotezy dotyczącej ossuariów, odsyłam do tego, co napisałem. Interpretacja „tłumu”, za którą opowiada się W. Pikor, idzie w innym kierunku, dopatrując się „sięgnięcia po mezopotamski motyw ciał wojowników pobitych mieczem”. Chociaż podobne opinie wyrażają też inni komentatorzy Księgi Ezechiela,²⁶ to wcale nie oznacza, że mają ona lepsze umocowanie i są bardziej wiarygodne niż objaśnienie tego wyrażenia jako obrazu zmarłych Izraelitów, których pogrzebano na obczyźnie. Co się tyczy hipotezy ossuariów, sugeruję ewentualność, która, chociaż nie ma wsparcia w znaleziskach archeologicznych,

²⁶ Zob. przyp. 56 w artykule W. Pikora.

nie wydaje się niedorzeczna. Paradoksalnie, W. Pikor dodaje coś, co można traktować jako jej pośrednie potwierdzenie, a mianowicie praktykę sarkofagów „wannowych” wprowadzoną w VII w. przed Chr. na terenie Palestyny, lecz przejętą z Mezopotamii.²⁷ Wprawdzie można poprzestać na domyśle, że asyryjska praktyka pochówków „wannowych” została po prostu przeniesiona na obszary, które znalazły się w obrębie państwa nowoasyryjskiego,²⁸ ale można również pójść dalej: być może trwałe naczynia ceramiczne w kształcie wanny, dużych rozmiarów (do metra długości), trafiły do Palestyny wraz z kośćmi Izraelitów, którzy przed śmiercią życzyli sobie, by zostali pochowani w ojczyźnie. Ważną wskazówkę do uzyskania wiążącej odpowiedzi w tym przedmiocie może stanowić przesłedzenie, gdzie na terenie Palestyny i w jakim kontekście znaleziono takie groby. Nawet jeżeli wykonanie ossuarium w formie trwałego naczynia ceramicznego nie stanowiło w Asyrii problemu technologicznego, nie ma nic dziwnego w fakcie, że do naszych czasów takie ossuaria nie przetrwały, a przynajmniej, jak dotąd, nie zostały znalezione. Ponadto trzeba respektować jeszcze jedną okoliczność: Ezechielowy obraz ożywienia wyschniętych kości to prorocka wizja. Mimo że nawiązuje ona do realiów, nie jest dobrym wyjściem szukanie materialnych śladów jej dosłownej realizacji.

2. Sprawa kształtu asyryjskiej diaspory Izraelitów

Druga część polemicznego artykułu W. Pikora wychodzi poza Księgę Ezechiela, dokonując przewartościowania innych argumentów, zarówno biblijnych, jak pozabiblijnych, przytaczanych na rzecz istnienia diaspory Izraelitów w Asyrii. Najpierw rzeczowo streszcza moje dociekania na ten temat, opublikowane w ostatnich kilkunastu latach, po czym przechodzi do ich krytycznej analizy, zapowiadając skupienie się na trzech aspektach: „Najpierw omówić należy kwestię statusu i pozycji społecznej deportowanych Izraelitów, następnie ocenić politykę religijną Asyrii i na koniec zweryfikować prawdopodobieństwo

²⁷ E. Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, JSOTSup 123, Sheffield 1992, s. 36; J. R. Zorn, *More on Mesopotamian Burial Practices in Ancient Israel*, IEJ 47/1997, s. 214-219.

²⁸ Na temat asyryjskich wpływów w Palestynie zob. np. E. Stern, *The Assyrian Impact on the Material Culture of Palestine*, EI 27/2003, s. 218-229.

istnienia asyryjskiej diaspory Izraelitów jako wspólnoty narodowej, religijnej w Mezopotamii” (punkt 2).

Zanim odniosę się do każdego z wyszczególnionych zagadnień, jestem winien kilka uwag o bardzo osobistym charakterze. Hipoteza istnienia „stabilnej, prężnej, wpływowej i twórczej” asyryjskiej diaspory Izraelitów zaistniała i nabierała kształtów stopniowo. Jej prapoczątki sięgają rozprawy doktorskiej, obronionej w 1986 r. i wydanej drukiem pięć lat później,²⁹ która zwróciła uwagę na osobliwie pozytywne spojrzenie na Samarię i Królestwo Izraela, znamionujące proroka, który pochodził z Jerozolimy i Królestwa Judy, gdzie panowało całkowicie przeciwne nastawienie wobec pobratymców z północy. Lektura Ez 16, 20 i 23 nie zostawia też wątpliwości, że autentyczne wypowiedzi historycznego proroka doczekały się reinterpretacji dokonanej po linii zapatrywań podzielanych w Judzie przed wygnaniem babilońskim, które po zakończeniu wygnania jeszcze bardziej się usztywniły. Ich trzon stanowiło stanowcze odcinanie się od więzi z napiętnowanymi pobratymcami. Następny etap mojej refleksji, podjęty w rozprawie habilitacyjnej,³⁰ skupiał się na mezopotamskiej tradycji o ogrodzie Eden, która w Księdze Rodzaju oraz w Księdze Ezechiela została podjęta i rozwinięta na dwa zasadniczo odmienne sposoby. Dokładna analiza – o czym była wyżej mowa – nasunęła wniosek, że Ezechiel nie znał opowiadania o Edenie z Rdz 2,4b – 3,24. A skoro ma ono prawdopodobnie starszy rodowód, jednak nie tak dawny, by sięgało X w. przed Chr., nasunęła się myśl, że opowiadanie zakorzenione w mezopotamskim środowisku kulturowym może być dziełem wygnańców z Królestwa Izraela lub, co znacznie bardziej prawdopodobne, ich potomków, którzy od sytuacji przymusowych deportacji i wygnania przeszli do stanu diaspory. Kolejny etap, który znalazł wyraz w innych publikacjach,³¹ stanowiła analiza kilku innych tekstów i ksiąg

²⁹ W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1991.

³⁰ Tenże, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*.

³¹ Zostały one zebrane w zbiorach: tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, s. 13-125; tenże, *Babilońskie deportacje mieszkańców Jerozolimy i Judy oraz inne studia*, s. 13-108; tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów jako wyzwanie dla historyków starożytnego Izraela*, w: P. Muchowski, M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò (red.), *Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur. Materiały z konferencji naukowej, Kazimierz Dolny, 27-29.09.2006*, RSB 31, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 2008, s. 82-97; tenże, *Izraelici w strukturach administracyjnych i wojskowych – przyczynek do badań nad sytuacją diaspory Izraelitów w Asyrii*, w: tenże (red.), *„Ex Oriente Lux”. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65.*

biblijnych, a także świadectw pozabiblijnych, w których pojawiają się tropy potwierdzające hipotezę istnienia asyryjskiej diaspory Izraelitów.

Niestety, nie miałem czasu, by szczegółowo rozwijać tę koncepcję, którą – obecnie bardziej niż wcześniej – uważam za trafną i kluczową dla wszechstronnych badań nad genezą i naturą Biblii Hebrajskiej oraz nad historią starożytnego Izraela. Nie znaczy to, że w tym czasie pozostawałem beczynny, ale że naukowe dociekania, które mogły uzasadnić i pogłębić ten arcyciekawy temat, chociaż obiecujące, były przesłaniane przez moje rozmaite inne zajęcia, zarówno naukowe, jak też dydaktyczne oraz organizacyjne i pastoralne.³² Mimo że kilka lat temu przeprowadziłem żmudną kwerendę w bibliotece Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, gromadząc ponad pół tysiąca publikacji, które rzucają światło na różne aspekty tej fascynującej problematyki, nie było możliwości opracowania tego bogatego materiału. Prowadząc na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w roku akademickim 2009/2010 wykład monograficzny poświęcony asyryjskiej diasporze Izraelitów, skupiliśmy się na istniejących publikacjach. Kilka lat wcześniej powstała dobra praca magisterska na temat Księgi Jonasza i jej domniemanej genezy w asyryjskiej diasporze Izraelitów,³³ natomiast aktualnie powstaje na ten sam temat, znacznie poszerzona i pogłębiona, rozprawa doktorska. Oprócz tekstów naukowych rezultaty swoich dociekań zawarłem w publikacji adresowanej do szerokich kręgów miłośników Biblii i wiedzy biblijnej.³⁴ Hipoteza, którą propaguję, doczekała się pewnego odzewu. Najwyżej cenię spojrzenie prof. Michała Wojciechowskiego z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, które znalazło wyraz w jego komentarzu do Księgi Tobiasza.³⁵ Zdaję sobie sprawę, że hipoteza, pod wieloma względami nowa, lecz przede wszystkim idąca pod prąd spojrzenia utrwalonego w pierwszej czę-

rocznicę urodzin, Ad Multos Annos 14, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2010, s. 129-150.

³² Zob. B. Strzałkowska (red.), *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Waldemara Chrostowskiego w 60. rocznicę urodzin*, t. I, Ad Multos Annos 15, Stowarzyszenie Biblistów Polskich, Warszawa 2011, s. 33-544.

³³ M. A. Machnica, *Księga Jonasza jako świadectwo asyryjskiej diaspory Izraelitów*, Warszawa 2006.

³⁴ *Bóg, Biblia, Mesjasz. Z księdzem profesorem Waldemarem Chrostowskim rozmawiają: Grzegorz Górny i Rafał Tichy*, Fronda, Warszawa 2007, s. 231-259.

³⁵ M. Wojciechowski, *Księga Tobiasza, czyli Tobita. Opowieść o miłości rodzinnej. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, NKB XII, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005.

ści Biblii chrześcijańskiej oraz w poglądach biblistów i historyków biblijnego Izraela, wymaga dalszego uzasadniania, dopracowania i udokumentowania.

W niniejszej odpowiedzi poprzestaną na zasygnalizowaniu najważniejszych problemów oraz niektórych dróg, które mogą prowadzić do ich skutecznego rozwiązania.

A. Sytuacja Izraelitów deportowanych do Asyrii

Najpierw W. Pikor przypomina to, co wiemy o zakresie i skutkach przymusowych deportacji dokonywanych przez Asyryjczyków. Bibliografia tego fascynującego tematu jest obszerna, a wiodącą rolę odgrywają specjalistyczne opracowania autorstwa uczonych tej miary, co B. Oded, A. Laato, N. Na'aman, K.L. Younger i inni. Konkluzja syntezy W. Pikora brzmi: „Przesiedlana ludność nie stanowiła jakiegś odrębnej grupy wśród rdzennej ludności Asyrii ani też wśród ludności danej prowincji, lecz była włączana w struktury społeczeństwa asyryjskiego, co w dokumentach asyryjskich wyrażała formuła: »zaliczyłem ich do ludu Asyrii«”. Taka konkluzja w zasadzie przesądza o wszystkim, wykluczając możliwość istnienia domniemanej diaspory. Moje stanowisko jest odmienne: aczkolwiek w zamiarach Asyryjczyków nie leżało podtrzymywanie etnicznej i religijnej tożsamości podbijanej i deportowanej ludności, jednak Izraelici, być może inaczej niż pozostałe podbite ludy i narody, ustrzegli swej tożsamości, a nawet ją wzmocnili i rozwinęli. Pomijając inne czynniki, zadecydowały o tym dwa względy: po pierwsze, silne poczucie tożsamości wyniesione z ojczyzny, w czym niemałą rolę odegrało nauczanie proroków; po drugie, relatywnie duża liczba wygnańców, którzy w kilku kolejnych falach trafili do Mezopotamii i tam zostali przymusowo osiedleni.

Rola Izraelitów w wojsku asyryjskim

Krytyczne przewartościowanie hipotezy asyryjskiej diaspory Izraelitów dotyczy najpierw ich obecności i wpływów w różnych warstwach społeczeństwa imperium nowoasyryjskiego. Trzeba zaznaczyć, co samo w sobie jest wymowne, że w grę wchodzi świadectwa pozabiblijne, gdyż na podstawie Biblii nie można w ogóle postawić ani tym bardziej rozwijać takiego problemu. Rozległy teren badań stanowi onomastyka, a dokładniej ta grupa tekstów asyryjskich, w których rozpoznano występowanie imion osobowych o proveniencji i wydźwięku jahwistycznym. Nie zostawiają one wątpliwości co do tożsamości osób, które je nosiły. Ta problematyka zasługuje na osobne

i bardzo specjalistyczne badania, poprzestaną więc na kilku ogólniejszych spostrzeżeniach.

Wojciech Pikor przyznaje, że „armia asyryjska była międzynarodowa” (punkt 2.A1). Jak przekonująco wykazał F. M. Fales,³⁶ w wojsku Sargona II przynajmniej jedna piąta żołnierzy nosiła imiona zachodniosemickie. Jednak W. Pikor stwierdza: „Obecność zatem żołnierzy pochodzenia zachodniosemickiego w armii asyryjskiej nie jest jeszcze sama w sobie dowodem na »rosnące znaczenie i wpływy deportowanych Izraelitów« nie tylko w wojsku asyryjskim, ale i w samych strukturach dowodzenia”. Lecz czy ze statystycznie wysokiej obecności w armii asyryjskiej żołnierzy rekrutujących się z podbitych ludów naprawdę nic nie wynika? Czy Asyryjczycy mogliby uzbrajać i militarnie wyposażać tysiące sprawnych i silnych mężczyzn, których lojalności nie byli pewni? Przecież brak lojalności mógł w każdej chwili, zwłaszcza podczas kampanii wojennych w odległych regionach imperium, obrócić się przeciw władcy, dowódcom i ich imperialnym roszczeniom. Ponadto, gdyby położenie deportowanych było dramatyczne, na pewno nie sprzyjałoby to – nawet przymusowemu – zaciągowi do wojska uważanego za obce i wrogie. Zatem, w moim przekonaniu, znaczący odsetek żołnierzy pochodzenia zachodniosemickiego w armii Sargona II (721-705) wskazuje, że Izraelici, a także ich sąsiedzi, bardzo szybko znaleźli sposób na przetrwanie i ustawienie się w nowych warunkach. Od pierwszych deportacji, dokonanych przez Tiglat-Pilesera III (744-727)³⁷ i kontynuowanych przez Salmanassara V (726-722),³⁸ upłynęło zaledwie ok. 20 lat, a więc drugie pokolenie wygnańców zaczęło funkcjonować w obrębie tej bardzo ważnej warstwy społeczeństwa asyryjskiego, jaką stanowiła armia. Oczywiście, wcielenie do armii mogło się odbywać pod przymusem, ale i w takim przypadku mentalność żołnierzy szybko ulegała gwałtownym zmianom, jeżeli nie dobrowolnie, to na skutek strachu przed represjami i świadomości wspólnego losu z resztą wojska.

Przeanalizujemy teraz dwa przykłady, które analizuje W. Pikor. Obaj jesteśmy zgodni co do tego, że, jak to kompetentnie wykazała Stephanie Dalley,³⁹

³⁶ F. M. Fales, *West Semitic Names in the Assyrian Empire. Diffusion and Social Relevance*, *Studi epigrafici e linguistici* 8/1991, s. 103-104.

³⁷ P. Dubovský, *Tiglat-Pileser III's Campaigns in 734-732 B.C.: Historical Background of Isa 7,2 Kgs 15-16 and 2Chr 27-28*, *Bib* 87/2006, s. 153-170.

³⁸ W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, w: tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, s. 15-34; tenże, „*Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy*” (2Krl 17,18b) – czy naprawdę, w: *tamże*, s. 35-47.

³⁹ S. Dalley, *Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-Pileser III and Sargon II*, *Iraq* 47/ 1985, s. 31-38.

zawodowi żołnierze obcego pochodzenia pełnili ważne funkcje w armii asyryjskiej – znalazło to wyraz we wcielaniu całych oddziałów konnicy, szczególnie przydatnej w kampaniach wojennych. Wśród pułków konnicy, wymienionych w asyryjskiej relacji o wyprawie podjętej przez Sargona II w latach 710-708 przeciwko Babilonii, wymienia się jednostkę pochodzącą z Samarii, zaś W. Pikor dodaje: „Na trzynaście podanych tam imion oficerów tylko dwa są pochodzenia izraelskiego”. Po pierwsze, czy to mało, skoro jedynym argumentem jest tutaj onomastyka? A po drugie, przecież inni Izraelici obecni w oficerskich strukturach wojska asyryjskiego mogli „dla kariery”, albo z innych przyczyn, nie nosić izraelskich imion teoforycznych bądź z nich rezygnować na rzecz innych, dzięki którym nie byli już tak rozpoznawalni. Ponadto W. Pikor nadmienia: „Oddział określany przez pochodzenie geograficzne nie wydaje się zatem być złożony z przesiedlonych Izraelitów, lecz z osób deportowanych przez Sargona do asyryjskiej prowincji Samarii”. Ale jeżeli tak, to kim byli owi deportowani, skoro przynajmniej część z nich na pewno nosiła imiona jahwistyczne?

Dalej W. Pikor kwestionuje twierdzenie, że wraz z upływem czasu liczba ludności pochodzenia izraelskiego w asyryjskich strukturach wojskowych była coraz większa. Wcale nie zamierzam sugerować, że liczebny wzrost ludności pochodzenia izraelskiego postępował nieodwracalnie i stale, osiągając coraz większe rozmiary. Przeciwnie, ów proces trwał tylko jakiś czas, gdy Asyria była potęgą, czyli mniej więcej do początków drugiej połowy VII w. przed Chr., natomiast później nie tylko ustał, lecz zapewne poszedł nawet w przeciwnym kierunku. Widząc postępujące osłabienie Asyrii i jej potęgi, nie było już tak dużego nowego napływu młodych mężczyzn rekrutujących się z podbitej ludności, pogłębiał się również i narastał problem lojalności poddanych. Do tego dochodzi inny czynnik, który W. Pikor słusznie wydobywa i za B. Odedem⁴⁰ uzasadnia, mianowicie „postępujący proces asyrianizacji wśród kolejnych pokoleń wygnańców z Samarii”. Trzeba jednak zauważyć, że diaspora Izraelitów była bardzo duża, liczyła bowiem co najmniej kilkadziesiąt tysięcy osób, potomków około pięćdziesięciotysięcznej rzeszy deportowanych w ostatnich dekadach VIII w. przed Chr. Jakiś, nawet relatywnie wysoki, odsetek tych, którzy ulegli asyrianizacji, zwłaszcza w strukturach wojskowych i administracyjnych, nie przekreślał żywotności diaspory jako takiej. W tym miejscu W. Pikor stawia „pytanie o rzeczywistą świadomość narodową czy religijną, którą mieli owi

⁴⁰ B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Reichert, Wiesbaden 1979, s. 51.

żołnierze najemni, szczególnie ci, którzy pojawiali się w strukturach dowódczych armii”. Otóż, chociaż jest prawdą, że przesiedlanie i mieszanie ludności miało na celu osłabienie tożsamości narodowej poszczególnych grup etnicznych, można podać mnóstwo przykładów, że faktyczne rezultaty takiej polityki bywały zupełnie przeciwne. Konkludując, trzeba powiedzieć, że dalsze nasze rozeznanie w tych dziedzinach zależy nie od biblistów, lecz od asyriologów. Badania onomastyczne zostały zapoczątkowane niedawno i przyszłość może przynieść nowe, nieoczekiwane i zaskakujące znaleziska oraz informacje.

Druga kwestia dotyczy interpretacji tekstu 2Krl 18,26-35 ze słynnym epizodem oblężenia Jerozolimy w 701 r. przed Chr.⁴¹ To prawda, że idę za *opinio communis*, która w propagandziście, domagającym się poddania miasta i przemawiającym w języku hebrajskim, upatruje wysokiego rangą oficera asyryjskiego wywodzącego się spośród deportowanych Izraelitów. Mój polemista wybiera inny kierunek: „Nie można jednak wykluczyć, że rabsak był z pochodzenia Judejczykiem, albo też, będąc Asyryjczykiem, poznał hebrajski na dworze asyryjskim”. Odpowiem po prostu, że jedno i drugie domniemanie wydaje mi się o wiele mniej prawdopodobne niż *opinio communis*. Przypuszczenie, że w sytuacji oblężenia Jerozolimy Asyryjczycy wysługiwali się żołnierzami bądź jeńcami, pochodzącymi z dawnego Królestwa Izraela i znającymi język hebrajski, graniczy niemal z pewnością, bo jest najbardziej naturalne.

Wzmianka o dwóch kobietach na dworze asyryjskim, z których jedna, żona Sargona II, na pewno nosiła imię jahwistyczne, a imię drugiej, żony Tiglat Pilesera III, mogło mieć ten sam rodowód,⁴² to za mało, by wnioskować, że „księżniczki judzkie, które przez małżeństwa dyplomatyczne pojawiły się na królewskim dworze Asyrii, mogły przynieść ze sobą język hebrajski, który stał się znany w wyższych kręgach Asyrii”. Zarówno Atalya (Atal-yau) jak i Yabâ (Yapâ) były jednymi z wielu żon władcy i ich wpływów raczej nie należy wyolbrzymiać, a w każdym razie nie przeceniać i to do tego stopnia, by uważać, że na skutek ich obecności na dworze władcy asyryjskie elity przyswoiły sobie język hebrajski. Gdyby tak naprawdę było i gdyby rzeczywiście judzkie żony odgrywały znaczącą rolę, a hebrajski był używany na dworze królewskim,

⁴¹ Por. E. Ben-Zvi, *Who Wrote the Speech of Rabshakeh and When?* JBL 109/1990, s. 79-92; zob. zwł.: L. L. Grabbe, „*Like a Bird in a Cage*”. *The Invasion of Sennacherib in 701 BCE*, Sheffield Academic Press, London-New York 2003; P. Dubovský, *Hezekiah and the Assyrian Spies. Reconstruction of the Neo-Assyrian Intelligence Services and its Significance for 2Kings 18-19*, BibOr 49, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2006.

⁴² S. Dalley, *Recent Evidence from Assyrian Sources for Judaeon History from Uzziah to Manasseh*, JSOT 28/2004, s. 394-396.

dlatego, skoro takie zjawisko wystąpiło na skutek krótkich kontaktów z Judą, nie przyjąć, że coś podobnego odbywało się przez kilkadziesiąt lat w warunkach bezpośredniej obecności Izraelitów na rdzennym terytorium imperium asyryjskiego? Tak czy inaczej, W. Pikor, idąc za G. Garbinim,⁴³ konkluduje: „Być może dyskusja nad krajem pochodzenia rabsaka jest zupełnie bezprzedmiotowa, gdy uwzględni się legendarny charakter tej relacji”. Tę sugestię, że biblijna perykopa stanowi „wyraz inwencji twórczej autorów deuteronomistycznych”, osłabia i podważa fakt, że w dalszym fragmencie rozważań, do czego wrócimy, W. Pikor podtrzymuje pogląd, że narracja zawarta w 2Krl 18,26-35 jest historycznie wiarygodna.

Sytuacja przesiedleńców z Samarii i Królestwa Izraela

Wobec podkreślenia, że sytuacja Izraelitów deportowanych do Asyrii i ich potomków nie była tak zła, jak to stereotypowo utrzymywano, oraz że odegrali oni znaczącą rolę w różnych dziedzinach życia imperium, W. Pikor napisał, że „potrzeba nie tylko zweryfikowania sytuacji przesiedleńców (nie tylko Izraelitów) w Asyrii, ale też zapytania się o możliwą »asyrianizację« wygnańców z Samarii” (punkt 2.A 2).

Punktem wyjścia są obserwacje dotyczące rozlokowania Izraelitów na obszarze państwa nowoasyryjskiego. Osiedlono ich w trzech regionach: na północnym-zachodzie i północnym-wschodzie rozległego imperium oraz w Asyrii środkowej, gdzie znajdowała się Niniwa. Stosownie do tego położenie wygnańców było zróżnicowane. Najtrudniejsze warunki istniały, jak ustalił M. I. Diakonoff,⁴⁴ w miastach Medii (por. 1Krl 17,6; 18,14), wysuniętych najdalej na wschód i stale zagrożonych przez najazdy wojowniczych sąsiadów. „Jedynym sposobem na przetrwanie w tych warunkach – napisał W. Pikor – było znalezienie wspólnego języka z innymi deportowanymi (tym stał się aramejski), zawieranie małżeństw mieszanych i wspólna obrona granic”, co rychło miało doprowadzić do asymilacji i „zatracenia własnej odrębności etnicznej (religijnej)”. O tym, że do tego nie doszło, świadczy dokument odnaleziony w 1952 r. w Kalach, opublikowany w 1961 r. przez Barbarę Parker, oznaczony symbolem ND 2443+.⁴⁵ Datowany na ostatnie lata panowania Tiglat Pilesera III,

⁴³ G. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3, Brescia 1986, s. 74-75.

⁴⁴ Zob. przyp. 96- 98 w artykule W. Pikora.

⁴⁵ B. Parker, *Administrative Tablets from the North-West Palace, Nimrud, Iraq* 23/1961, s. 15-67, szczególnie 27-28 oraz tabl. XIV I XX.

zawiera dwa imiona jahwistyczne, najprawdopodobniej, jak twierdzi Gershon Galil,⁴⁶ dwóch wygnańców izraelskich wypędzonych w ramach pierwszych deportacji, dokonanych w latach 733-732 przed Chr., którzy bardzo szybko doszli do wysokich stanowisk w administracji asyryjskiej.

Z kolei region położony na północnym-zachodzie imperium, ze stolicą w Guzanie, był słabo zaludniony,⁴⁷ a jako że był to region rolniczy, został zasiedlony przez tych, którzy otrzymali status „zaliczonych do ludu Asyrii”. Ich asymilacja odbywała się stopniowo: najpierw pozostawali niewolnikami, potem otrzymywali grunty w dzierżawę, by w końcu, jeżeli nie było żadnych przeszkód, stać się właścicielami ziemi. Posiłkując się ustaleniami poczynionymi przez wybitnych asyriologów, W. Pikor wylicza przywileje i obowiązki, jakie się z tym wiązały, po czym stwierdza: „W tym świetle fakt występowania pojedynczych imion pochodzenia hebrajskiego w dokumentach prawnych (sądowniczych, handlowych) nie pozwala jeszcze na stwierdzenie, że deportowani Izraelici »osiągnęli w nowych warunkach niemałe wpływy i znaczącą pozycję społeczną«. Awans społeczny przesiedlonych Izraelitów nie miał charakteru globalnego i pozostawał sprawą jednostkową”.

Oczywiście, nedorzeczną byłaby sugestia o globalnym charakterze „awanu społecznego” Izraelitów deportowanych do każdego regionu rozległego imperium, bo istotnie awanse pozostawały sprawą jednostkową i obejmowały również przesiedleńców należących do innych grup etnicznych. Wiemy jednak, że miały miejsce, aczkolwiek rzeczywista skala tego zjawiska jest w gruncie rzeczy niemożliwa do ustalenia z powodu szczupłości dokumentacji, jaką dysponujemy. Niewielka liczba dokumentów, które to potwierdzają, nie jest niczym dziwnym, dobrze, że się one w ogóle zachowały. Przypadek dwóch doradców pochodzenia izraelskiego, którzy w czasach Esarhaddona (680-669) spiskowali przeciw władcy,⁴⁸ chociaż jednostkowy, ma swoją wymowę, bo potwierdza, że i tacy niektórzy deportowani Izraelici doszli do wysokich stanowisk, a z drugiej strony wskazuje, że wielu innych urzędników, zapewne również i tej samej proveniencji, zachowywało się lojalnie.

⁴⁶ G. Galil, *Israelite Exiles in Media. A New Look at ND 2443+*, VT 59(2009)1, s. 71,79.

⁴⁷ F. Joannès, *Historia Mezopotamii w I. tysiącleciu przed Chrystusem*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2007, s. 46-47.

⁴⁸ W. Chrostowski, *Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych*, s. 144.

Znacznie mniej uwagi W. Pikora zajmuje trzeci region osiedlania wygnańców izraelskich, czyli środkowe terytorium państwa nowoasyryjskiego. Uznając nieco dalej (punkt 2.C), że ich sytuacja, podobnie jak tych, którzy trafili do miast Medii, była najtrudniejsza, ogranicza się do stwierdzenia, że wielu skierowano na front robót przymusowych, zarówno jako zwyczajnych robotników, jak i wykwalifikowanych rzemieślników, oraz eksponuje ich udział w budowaniu nowej stolicy, czyli Dar-Šarukkin. Opierając się na jednej z inskrypcji Sargona II, idzie za poglądem H. Spickermanna⁴⁹ i nadmienia, że celem działania władcy „wobec robotników przymusowych zaangażowanych przy budowie stolicy była ich »asyrianizacja«, która nie ograniczyła się tylko do kwestii języka, lecz wkroczyła w obszar religii”. Odpowiadając, podnoszę cztery zastrzeżenia. Po pierwsze, inskrypcje władców asyryjskich miały charakter propagandowy i nie powinno się ich czytać dosłownie ani bezkrytycznie, obfitują bowiem w przesadę.⁵⁰ Po drugie, nawet jeżeli celem władców była „asyrianizacja” deportowanej ludności,⁵¹ z tego wcale nie wynika, że ów cel osiągnęli ani że wszystkie grupy etniczne reagowały jednakowo, to znaczy uległy poddawały się naciskom. Po trzecie, przytoczona inskrypcja pochodzi z końca VIII w. przed Chr., a więc z początków kształtowania się i krzepnięcia domniemanej diaspory. W późniejszym okresie polityka władców asyryjskich ulegała zmianom i bywała mniej restrykcyjna wobec poddanych.⁵² Po czwarte wreszcie, z całego rozległego terytorium środkowej Asyrii W. Pikor wybiera jedno miasto i na tej podstawie wyciąga daleko idące wnioski. Ani słowem nie wspomina o innych, znacznie starszych ośrodkach administracyjnych i religijnych, jak np. Niniwa, co do których można zasadnie wnosić, że deportowani Izraelici osiągnęli tam niemałe znaczenie i wpływy.

⁴⁹ H. Spickermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129, Göttingen 1982, s. 317-318.

⁵⁰ Zob. np. W. R. Gallagher, *Assyrian Deportation Propaganda*, SAAB 8/1994, s. 57-65.

⁵¹ Zob. M. Liverani, *The Ideology of the Assyrian Empire*, w: M. T. Larsen (red.), *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*, Akademisk Forlag, Copenhagen 1979, s. 297-318; S. Parpola, *Assyria's Expansion in the 8th and 7th Centuries and Its Long-Term Repercussion in the West*, w: W. G. Dever, S. Gitin (red.), *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past*, Eisenbrauns, Winona Lake, Ind. 2003.

⁵² Obszernie na ten temat zob. W. Mayer, *Politik und Kriegskunst der Assyrer*, Ugarit-Verlag, Münster 1995.

B. Miejsce religii w imperialnej polityce Asyrii

Na temat wierzeń i obrzędów przyjętych w starożytnej Asyrii istnieje bogata literatura. Generalnie mówiąc, Asyryjczycy byli tolerancyjni względem innych religii i praktyk religijnych, nie narzucając podbitym ludom i narodom kultu swoich bóstw. Słusznie jednak zauważa W. Pikor, że „religia pozostawała narzędziem asyryjskiej ideologii królewskiej” (punkt 2.B) i wyjaśnia, za M. Liveranim⁵³ oraz innymi znawcami tej problematyki, główne zasady owej ideologii. Konkluduje, że „mówienie o tolerancyjnej polityce religijnej Asyrii jest tylko częściowo słuszne, gdyż zobowiązanie podbitej ludności do posłuszeństwa królowi Asyrii pociągało za sobą konieczność uznania Aššura za boga całego świata, któremu pozostają poddane nie tylko pokonane ludy, ale też czczeni przez nich bogowie”. Na potwierdzenie W. Pikor powołuje się na epizod oblężenia Jerozolimy w 701 r. przed Chr. z bluźnierczą mową wygłoszoną przez rabsaka (Rabsaka?), tym razem, inaczej niż wcześniej (punkt 2.A1), traktując ów epizod jako historycznie wiarygodny. Rozwija też szeroko wątek „deportacji” wyobrażeń (posągów) lokalnych bóstw do Asyrii. Mimo to przyznaje: „Powrót lokalnego boga był jednak możliwy pod warunkiem uznania przez pokonanego władcę zwierzchnictwa Aššura i stania się poddanym króla asyryjskiego”. Co się tyczy prowincji podległych Asyrii, „widać wyraźnie, iż chodziło o zobowiązanie do kultu Aššura, który stawał na czele lokalnego panteonu. W ten sposób wprowadzano oficjalny kult państwowy, obok którego były dopuszczone lokalne kultury”, a „ostatecznym wyrazem poddania prowincji władzy króla Asyrii było umieszczenie wyobrażenia króla w świątyni”, co potwierdzało „szczególną pozycję króla jako pośrednika między ludem i bogiem, wzmacniając tym samym hierarchiczny porządek świata”. Wniosek brzmi: „W tym kontekście patrząc na sytuację deportowanych Izraelitów w Asyrii, trudno wyobrazić sobie, by mogli być równocześnie lojalnymi obywatelami Asyrii i wiernymi czcicielami Jahwe”.

Zgadzam się z tym wywodem, akcentując w nim obecność na początku słowa „częściowo”, które oznacza, że istniało jednak pole dla pewnej swobody wyrażania własnej wiary i praktykowania własnej religii. Z jakim skutkiem wykorzystywali to przesiedleńcy z Królestwa Izraela oraz ich potomkowie – tego możemy się jedynie domyślać. Na pewno wielu uległo presji czy urokowi

⁵³ M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Manuali Laterza 17, Laterza, Roma 1996, s. 845-846.

obcych wierzeń i praktyk, inni posuwali się do mniej lub dalej posuniętego synkretyzmu, ale mocno nieuprawnione byłoby utrzymywanie, że zabrakło osób, które w trudnej sytuacji zachowały wierność tradycji ojców i nauczaniu proroków. Sam W. Pikor kładzie ogromny nacisk na przymiot „pamięci”, który charakteryzował Izraelitów,⁵⁴ i nie ma żadnych uzasadnionych powodów, by negować, że dotyczyło to również mieszkańców państwa północnego i ich potomków. Urzędowy wymóg uznania Aššura za uniwersalnego boga całego świata mógł wymuszać „oficjalne”, a więc czysto zewnętrzne posłuszeństwo, lecz właśnie w tych trudnych warunkach mogła też dojrzewać i krzepnąć wiara prawdziwie monoteistyczna, wyniesiona z ojczyzny. W struktury administracyjne i wojskowe weszli relatywnie nieliczni Izraelici, lecz nacisk wyłącznie na statystykę jest mylący, ci nieliczni mogli bowiem dochodzić do znaczenia i wpływów w podejmowaniu i realizacji bardzo ważnych decyzji. Późniejsze czasy, aż po współczesność, dostarczają wielu potwierdzeń, że tak często było. Imperialna polityka „asyrianizacji” sprzyjała postępującej asymilacji (części) deportowanych Izraelitów,⁵⁵ ale dla pozostałych wygnańców było to jeszcze jedno zobowiązanie, by nie ulec naciskom i zachować swoją tożsamość. W tych warunkach odbywał się również proces „westernizacji” Asyrii.⁵⁶ Niezależnie od tego, jakie było jego nasilenie w poszczególnych okresach istnienia imperium nowoasyryjskiego, deportowani Izraelici odegrali w nim znaczącą rolę, sprzyjając rozpowszechnianiu się języka aramejskiego.⁵⁷

Uwagi poczynione przez W. Pikora rzucają, paradoksalnie, nowe światło na jeszcze jeden aspekt asyryjskiej diaspory Izraelitów. Wyszczególniając trzy główne regiony geograficzne ich osiedlania się, podsunął uzasadnienie dla podglebia i kontekstu genezy Księgi Tobiasza.⁵⁸ Jest w niej mowa o kontaktach izraelskich wygnańców ze środkowej części Asyrii z pobratymcami mieszkającymi na wschodnich krańcach imperium, w miastach Medii. Nie bę-

⁵⁴ W. Pikor, *Rola pamięci w decyzjach moralnych człowieka w świetle Księgi Ezechiela*, s. 81-98.

⁵⁵ Por. K. van der Toorn, *Migration and the Spread of Local Cults*, w: K. van Lerberghe, A. Schoors (red.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipiński*, OLA 65, Leuven 1995, s. 374.

⁵⁶ Podstawową bibliografię zob. w przyp. 127 artykułu W. Pikora.

⁵⁷ Por. H. Tadmor, *On the Role of Aramaic in the Assyrian Empire*, w: M. Mori, H. Ogawa, M. Yoshikawa (red.), *Near Eastern Studies dedicated H. I. H. Prince Takahito Mikasa on the Occasion of His Seventy-fifth Birthday*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1991, s. 419-426.

⁵⁸ W. Chrostowski, *Księga Tobiasza w kanonie Starego Testamentu*, *Collectanea Theologica* 79 (2009) nr 4, s. 113-134.

dzie przesadą upatrywanie w tym potwierdzenia zjawiska wymiany duchowej i materialnej, jaka w VII w. przed Chr. odbywała się między rozproszonymi grupami wygnańców. To z kolei sugeruje, że także deportowani na północno-wschodnie terytoria imperium, gdzie sytuacja była najtrudniejsza, nie ulegli wynarodowieniu, lecz – przynajmniej w jakiejś części – nadal pozostali sobą. Tylko w ten sposób można wyjaśnić uwarunkowania, do których nawiązuje Księga Tobiasza, której ostateczną postać, w jakiej weszła do kanonu ksiąg świętych, zawdzięczamy późniejszym opracowaniom i przeróbkom.

C. Kształt asyryjskiej diaspory Izraelitów

Bardzo cenię wnikliwość W. Pikora, z jaką przyjmuje on i potwierdza leksykalne uporządkowanie terminów „niewola” – „wyznanie” – „diaspora”, zamiennie używanych dotąd w polskiej literaturze biblijnej. Dodaje też: „Przy tak precyzyjnym wyznaczeniu granic semantycznych tych terminów pojawia się problem wzajemnej relacji między tymi terminami przy opisie sytuacji Izraelitów i Judejczyków żyjących na terenie Mezopotamii w VIII-VI w. w konsekwencji deportacji asyryjskich i babilońskich” (punkt 2.C). Przypominając, że termin „diaspora” jest późniejszego pochodzenia, zwraca uwagę na podkreślanie różnych aspektów stabilności i kreatywności diaspory Izraelitów w Asyrii, po czym konkluduje: „Z punktu widzenia demograficznego, jak również pewnej dynamiki deportacji, zastosowanie terminu »diaspora« w odniesieniu do przesiedlonych do Asyrii Izraelitów jest uprawomocnione. Jednakże już sama rekonstrukcja kształtu tej diaspory proponowana przez W. Chrostowskiego nie znajduje do końca uzasadnienia w świetle danych biblijnych i pozabiblijnych”.

Z aprobatą i uznaniem przyjmuję zastrzeżenie wyrażone słowami „nie do końca”, bo w refleksji nad tą problematyką jesteśmy na początku długiej drogi. To oczywiste, że termin „diaspora”, greckiego pochodzenia, jest o kilka stuleci późniejszy niż zjawisko, które tu rozważamy. Nie wszystkie elementy jego późniejszych konotacji, uwarunkowanych odmiennie zarówno z politycznego oraz społecznego, jak i kulturowego oraz religijnego punktu widzenia, określanego przez środowisko hellenistyczne, pasują do opisywania sytuacji, która istniała na terenie semickiej Mezopotamii. Jednak istnieją także istotne podobieństwa i punkty wspólne, które miały wpływ na podtrzymywanie i umacnianie tożsamości wygnańców. Można do nich zaliczyć np. karmioną poleganiem na zbiorowej pamięci Izraela świadomość wspólnej przeszłości

i wychowanie młodych pokoleń.⁵⁹ Te oraz inne czynniki pozwalają mówić o „asyryjskiej diasporze Izraelitów” bądź „diasporze Izraelitów w Asyrii”, sytuując jej początki na przełomie VIII i VII w. przed Chr, kiedy to odbywało się stopniowe – i w poszczególnych regionach Asyrii mocno zróżnicowane – przejście od niewoli do wygnania, a następnie do diaspory.

Co się tyczy tekstów biblijnych, zaznaczyliśmy na samym początku, że nie ułatwiają one rzetelnej refleksji nad tą problematyką. A jednak, mimo że W. Pikor twierdzi inaczej (punkt 1), wypowiedzi Ezechiela poddane gruntownej analizie wcale nie podważają tezy o istnieniu prężnej wspólnoty izraelskiej na terytorium imperium nowoasyryjskiego. Powtórzmy raz jeszcze, że Ezechiel nie jest jej jedynym świadkiem, zaś jego wypowiedzi pochodzą z okresu, gdy diaspora asyryjska traciła na znaczeniu, ustępując pola żywotności wygnańców, którzy przybyli z Jerozolimy i Judy. Odnośnie do źródeł pozabiblijnych, na podstawie których mamy rozeznanie o polityce imperialnej Asyrii, trzeba powiedzieć, że chociaż wskazują, iż w zamiarach władców było rozbijanie, rozpraszanie i osłabianie podporządkowanych im wspólnot narodowych, trudno się spodziewać, że te same dokumenty dostarczą nam rzetelnej informacji, czy i na ile ta polityka była naprawdę skuteczna.

Aczkolwiek trudno odmówić racji wnioskowi poczynionym przez W. Pikora we wprowadzeniu do pytania o formę asyryjskiej diaspory Izraelitów, nie należy ich absolutyzować, jak on to robi, gdy pisze: „Wobec tych okoliczności nie znajduje się dowodów istnienia wspólnoty Izraelitów, która w warunkach wygnania asyryjskiego tworzyłaby odrębną stabilną, prężną i twórczą diasporę”. Rozmaite zastrzeżenia, które poczynił W. Pikor, sprzyjają dalszemu uszczegółowieniu i potwierdzeniu dyskutowanej hipotezy, ale na pewno nie podważają jej w tym, co najistotniejsze, ani tym bardziej nie przekreślają. Spokojny osąd nakazuje dobrze wyważyć jedno i drugie argumenty, nie zaś dezawuować jedno na korzyść promowania drugich.

Sytuacja religijna w asyryjskiej prowincji Samarii

Szukając uzasadnienia konkluzji kwestionującej istnienie asyryjskiej diaspory Izraelitów, W. Pikor podejmuje dwa tematy. Pierwszy dotyczy sytuacji Izraelitów pozostawionych przez Asyryjczyków w prowincji Samarii po podbojach w ostatnich dekadach VIII w. przed Chr. Jest faktem, że przywiązuje do tego

⁵⁹ Tenże, *Od diaspory asyryjskiej do diaspory babilońskiej*, w: tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, s. 139.

dużą wagę.⁶⁰ Ponieważ asyryjskie deportacje miały charakter dwukierunkowy, na terytorium dawnego Królestwa Izraela, które w VII w. przed Chr. miało status prowincji Asyrii, przymusowo osadzono ludność sprowadzoną z Mezopotamii. Znaleźiska archeologiczne świadczą, że w nowych warunkach przynajmniej część przesiedleńców zachowała swą odrębność, wobec czego W. Pikor stawia pytanie, które traktuje jako zasadnicze: „Jak jest możliwe, że zdecydowana mniejszość obcej ludności przesiedlonej do prowincji Samarii tak dalece wpłynęła na kształt religijności 100 tys. Izraelitów⁶¹ pozostających w swojej ojczyźnie, że przyjęli oni wiele elementów z pogańskich religii, czyniąc z jahwizmu religię synkretyczną?”

Prawdę mówiąc, W. Pikor sam odpowiada na to pytanie. „Religia Izraela drugiej połowy VIII w. – napisał – była pełna przejawów synkretyzmu i bałwochwalstwa. Krytyka religijności płynąca ze strony proroka Ozeasza zwraca uwagę na baalizację kultu Jahwe, co było wynikiem przyswojenia sobie przez jahwizm komponentów religii kananejskich związanych z rytuałami płodności.⁶² Te tendencje synkretyczne istniały wśród Izraelitów pozostających w asyryjskiej prowincji Samarii”. Zatem podatność na obce, tym razem mezopotamskie, wpływy religijne oraz ich przejmowanie, nie było niczym szczególnie osobliwym ani nowym. Asyryjczycy deportowali „lepszą” część Izraelitów, to znaczy elity duchowe, intelektualne, ekonomiczne i społeczne, a także ludzi młodych, zdolnych do pracy i wykorzystania w asyryjskim systemie imperialnym. Na terytorium dawnego Królestwa Izraela pozostała ludność biedna, starcy, dzieci oraz ci, którym z różnych względów udało się

⁶⁰ Zob. zvl. tenże, *Przymusowe przesiedlenia ludności mezopotamskiej do Palestyny w kontekście polityki deportacyjnej władców Asyrii*, w: tenże (red.), *Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2008, s. 114-116.

⁶¹ Aczkolwiek w swoich publikacjach powołuję się na ustalenia, które poczynili M. Broshi i L. Finkelstein, szacujący liczbę mieszkańców Królestwa Izraela w połowie VIII w. przed Chr. na ok. 225 tys., a liczbę mieszkańców Królestwa Judy na ok. 110 tys., jednak te szacunki mogą być przesadzone. Gdyby tak było, to skala deportacji asyryjskich, których rozmiary są oceniane na ok. 50 tys. przesiedlonych, oraz skutki spowodowanej przez nie depopulacji Królestwa Izraela byłyby proporcjonalnie jeszcze większe, a liczba Izraelitów, którzy uniknęli deportacji i pozostali w ojczyźnie, odpowiednio mniejsza. Nie ma to jednak dużego znaczenia dla kwestii stopnia i zakresu synkretyzmu w wierzeniach i religii deportowanych Izraelitów.

⁶² Por. W. Pikor, „*Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem*” (Oz 11,9). *Miłosierdzie jako objawienie „inności” Boga w świetle proroctwa Ozeasza*, w: K. Mielcarek (red.), „*Dobrze, Sługo dobry...*” (Mt 25,21). *Księga pamiątkowa ku czci ks. dr. Huberta Ordona SDS*, Studia Biblica 9, Kielce 2005, s. 107-110.

uniknąć przymusowych deportacji. Jahwizm, kapłaństwo i rozmaite formy kultu Jahwe nie zanikły, lecz przyswoiły elementy obcych wpływów (por. 2Krl 18,32 – 33,41). Ale zupełnie nieuprawniony jest wniosek, jaki formułuje W. Pikor: „Przy takim patrymonium religijnym są uzasadnione wątpliwości co do stanu wiary w Jahwe Izraelitów, którzy zostali przesiedleni do Asyrii”. Należy poczynić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, chociaż obce wpływy religijne były silne, a w niektórych okresach nawet bardzo silne, zawsze istniała pewna liczba Izraelitów, którzy pozostawali wierni tradycji ojców i pielęgnowali jahwizm w czystej formie. Gdyby tak nie było, nie wiedzielibyśmy nic o reformatorskiej działalności tzw. proroków-głosicieli, jak Eliasz i Elizeusz, ani nie zachowałoby się nauczanie tzw. proroków-pisarzy, jak Amos i Ozeasz. Po drugie, jeżeli przyznajemy, że pogańscy przesiedleńcy z Mezopotamii mogli zachować własną tożsamość, a nawet oddziaływać na izraelskich sąsiadów, dlaczego mielibyśmy z góry przesądzać, że Izraelici przesiedleni do Mezopotamii byli mniej żywotni i prężni? Takie założenie oznaczałoby, że religia jahwistyczna poniosła w Królestwie Izraela kompletną porażkę, co zgadza się ze spojrzeniem utrwalonym w deuteronomicznym dziele historycznym, ale nie odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy.

Osobnego rozważenia wymaga przytoczony przez W. Pikora przypadek żydowskiej kolonii na Elefantynie i pobliskiej aramejskiej kolonii w Syene. Początek kolonii elefantyńskiej dali Izraelici,⁶³ którzy trafili tam w połowie VII w. przed Chr. w rezultacie ekspansji Asyrii na te tereny.⁶⁴ Młodzi ludzie, zapewne głównie mężczyźni, którzy w nowych warunkach utworzyli garnizon wojskowy, opuszczając swój kraj, mieli za sobą ponad pół wieku „asyrianizacji”, przymusowej albo dobrowolnej. Kult „Królowej nieba”, czczonej obok Jahwe, przenieśli ze swojej ojczyzny, w której, jak wskazuje nauczanie proroka Sofoniasza, był on znany i rozpowszechniony (So 1,4-6). W wywodzie W. Pikora trzeba zauważyć charakterystyczne niuanse. Przyznając, że tendencje synkretyczne widoczne w religii jahwistycznej Izraela „nie oznaczały, iż cała ludność Królestwa Północnego była skazana na utratę swojej tożsamości religijnej w warunkach wygnania”, podnosi on wątpliwość odnośnie do sugestii,

⁶³ Przynajmniej do V w. przed Chr. mieszkańców kolonii na Elefantynie nie można określać mianem „Żydów”, ponieważ ta nazwa, urobiona od nazwy „Judea”, używanej w okresie hellenistycznym i rzymskim, odnosi się przede wszystkim do Judejczyków, a nie Izraelitów jako mieszkańców północnej części podzielonej monarchii.

⁶⁴ Więcej: B. Porten, *Archives from Elephantine. The Life of Ancient Jewish Colony*, Berkley, Calif. 1968, s. 13-19.

że „tradycje przedwygnaniowego Izraela przetrwały dzięki deportowanym do Asyrii Izraelitom”. Przypadek Elefantyny świadczy, jego zdaniem, o czymś całkowicie przeciwnym. Ale nawet jeżeli religia mieszkańców Elefantyny była całkowicie synkretyczna, paradygmatu niewielkiego garnizonu wojskowego nie wolno bezkrytycznie przenosić na kilkudziesięcioletnią rzeszę wygnańców osiedlonych w zupełnie innych okolicznościach i warunkach oraz postawionych wobec radykalnie odmiennych wyzwań.

Sugerując, że asyryjska diaspora Izraelitów stała się ważnym kanałem przekazywania i zachowania tożsamości wyznawców jedyne Boga i ich tradycji, nie zamierzam umniejszać znaczenia i roli tych uciekinierów, którzy w sytuacji najazdów asyryjskich znaleźli schronienie w Jerozolimie i Judzie. Aczkolwiek wciąż trwa dyskusja na ten temat,⁶⁵ ich liczba, szacowana na ok. 20 tys.,⁶⁶ była wystarczająco wysoka, by przypuszczać, że jako dość zaradni i przewidujący, bo inaczej nie podjęliby decyzji o ucieczce na południe, zachowali i zapewne utrwalali tradycje ojców. To prawda, że nie poddawałem weryfikacji tej możliwości, ale dotychczasowe rozeznanie pozwala wnosić, że większość tradycji wywodzących się z dawnego Królestwa Izraela zdradza ślady pochodzenia z czasów późniejszych niż ostatnie dwie dekady VIII w. przed Chr., oraz wskazuje na obecność innego kontekstu kulturowo-religijnego niż ten, który możemy łączyć z Jerozolimą przełomu VIII i VII w. przed Chr. W grę wchodzi też jeszcze jedna okoliczność: nawet jeżeli uciekinierzy przynieśli ze sobą cenne składniki ojczy- stych tradycji, długie i „bezbożne” panowanie Manassesesa (697-642) dowodzi, że ich wkład i związane z tym przeobrażenia nie miały widocznego wpływu na religijność i postępowanie mieszkańców Królestwa Judy.

Sytuacja religijna Judejczyków deportowanych po 701 r. do Asyrii

Drugi temat wykorzystany w konkluzji kwestionującej istnienie i prężność asyryjskiej diaspory Izraelitów dotyczy statusu i losu Judejczyków uprowadzonych do Asyrii pod sam koniec VIII w. przed Chr. Powołując się na R. Al-

⁶⁵ Por. publikacje przytoczone przez W. Pikora: P. Guillaume, *Jerusalem 720-705 BCE. No Flood of Israelite Refugees*, SJOT 22/2008, s. 195-211; N. Na'aman, *The Growth and Development of Judah and Jerusalem in the Eighth Century BCE. A Rejoinder*, RB 116/2009, s. 321-335.

⁶⁶ Zob. W. Chrostowski, *Zbiór pieczęci z czasów proroka Jeremiasza*, RBL 40(1987)3, s. 191-201; por. dwie publikacje, do których odsyła W. Pikor: I. Finkelstein, N. A. Silberman, *Temple and Dynasty. Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology*, JSOT 30/2006, s. 259-285; I. Finkelstein, *The Settlement History of Jerusalem in the Eighth and Seventh Centuries BC*, RB 115/2008, s. 499-515.

bertza,⁶⁷ W. Pikor stwierdził, że „można założyć, iż na tereny Asyrii zostało przesiedlonych kilkadziesiąt tysięcy Judejczyków, co byłoby porównywalne z liczbą przesiedlonych wcześniej Izraelitów” (punkt 2.C2). Wprawdzie można tak założyć, ale nie ma na to żadnych – powtarzam: żadnych – dowodów ani w Biblii, ani w źródłach pozabiblijnych.⁶⁸ Wręcz przeciwnie, gdyby tak ogromna fala deportacji z Jerozolimy i Judy rzeczywiście miała miejsce, nie dałoby się tego ukryć, pominąć milczeniem w Biblii ani zapobiec pozostawieniu trwałych śladów możliwych do zrekonstruowania przez historyków i archeologów. Jakąś deportacją, bądź deportacje z Judy, których rozmiarów nie sposób ustalić, zapewne były, ale jej, bądź ich, skala jest całkowicie nieproporcjonalna do depopulacji terytorium Królestwa Izraela.

Wobec tego pytanie W. Pikora „dlaczego pomija się milczeniem obecność w Asyrii przesiedleńców z Judy”, gdyż „na podobieństwo Izraelitów stanowiliby oni odrębną etnicznie, kulturowo i religijnie grupę” staje się bezzasadne. Apriorycznie zakłada on bowiem, że ich liczba i losy stanowiły proste odwzorowanie liczby i losów Izraelitów – co nie jest prawdą. Nie przetrwał po nich żaden ślad, bo, po pierwsze, byli zdecydowanie mniej liczni, a po drugie, zostali prawdopodobnie osiedleni w peryferyjnych częściach imperium.⁶⁹ Nie wolno też przeoczyć trzeciej okoliczności: wygnańcy z Judy, nawet jeżeli mieli silne poczucie tożsamości i zgodnie wyznawali czystą religię jahwistyczną (co, nawiasem mówiąc, jest bardzo wątpliwe!), a także wzmocnili swą tożsamość dzięki reformie religijnej podjętej przez króla Ezechiasza, trafili w okolice, w których zaledwie dwie czy trzy dekady wcześniej osiedlono deportowanych Izraelitów, a więc bardzo szybko dokonał się proces symbiozy obu fal wygnańców. Stwierdzenie, że „przesiedleńcy z Judy rozplęnęli się w wielonarodowym tyglu imperium asyryjskiego” jest więc przedwczesne, aczkolwiek i w tym przedmiocie jesteśmy zdani nie na dowody, ale na domysły. Wyjściowa kwestia dotyczy bowiem tego, ilu ich naprawdę było, bo niewykluczone, że tylko garstka, której rozmiary w dostępnych nam dokumentach asyryjskich zostały wyolbrzymione bądź błędnie podane.

⁶⁷ R. Albertz, *Die Exilzeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, BE 7, Stuttgart 2011, s. 69.

⁶⁸ Pewne sugestie ikonograficzne, wzmiankowane przez W. Pikora, są czysto hipotetyczne i przemawiają, co najwyżej, na korzyść kontaktów i wymiany, która bezspornie miała miejsce w VII w. przed Chr. między Judą a Asyrią. Kluczowym argumentem jest zupełny brak świadectw onomastycznych, kontrastujący ze znalezieniem imion jahwistycznych, które nosili potomkowie deportowanych z Królestwa Izraela.

⁶⁹ Por. N. Na'aman, *Population Changes in Palestine Following Assyrian Deportations*, Tel Aviv 20(1993)1, s. 114.

Sam fakt pochodzenia tej grupy wygnańców z Judy wcale nie oznacza, jak twierdzi W. Pikor, że ich tradycje religijne, przez to jedynie, że pochodziły z Jerozolimy i okolic, były bardziej rozwinięte i pogłębione niż tradycje religijne Izraelitów. Wynikałoby z tego, że nauczanie Izajasza zostało szybko przyswojone i przyniosło natychmiastowe rezultaty, co wydaje się wątpliwe. Aczkolwiek deuteronomiczne dzieło historyczne nie jest sprzymierzeńcem obiektywnego rozeznania w tych sprawach, samo porównanie informacji dostępnych dzięki niemu, a także porównanie ksiąg prorockich, sugeruje, że było odwrotnie: w VIII w. przed Chr., mimo istnienia świątyni jerozolimskiej i jej kultu, religijność mieszkańców Królestwa Izraela była bardziej żywotna niż ich pobratymców z południa. Jest to jeden z czynników tłumaczących brak biblijnych wzmianek o gorliwości religijnej mieszkańców Judy we wczesnym okresie imperium nowoasyryjskiego, a także powszechny kryzys religijny, który dał o sobie znać za panowania Manassesesa. Uznając istnienie i realizację imperialnej polityki Asyrii, zakładającej asymilację i „asyrianizację” deportowanej ludności, trzeba kolejny raz podkreślić, że istnieje wiele danych, które wskazują, że deportowani Izraelici nie poddali się odgórnjej presji, natomiast sytuacja deportowanych Judejczyków była diametralnie inna i nie można na jej podstawie konstruować hipotetycznej analogii ani stawiać znaku równania między losami jednej i drugiej grupy wygnańców.

To samo dotyczy nakreślonej przez W. Pikora analogii między przenikaniem się i wzajemnym oddziaływaniem wygnańców z Izraela oraz z Judy na przełomie VIII i VII w. przed Chr. oraz ponad sto lat później, czyli na początku VI w. przed Chr. Pytanie o relacje wygnańców babilońskich z domniemanymi przesiedleńcami z Judy, którzy mieli trafić do Mezopotamii pod sam koniec VIII w. przed Chr., najwyraźniej nie ma racji bytu. Ponieważ tamtych deportowanych było mało, rozplynęli się w tyglu innych narodów, czy też – co bardziej prawdopodobne – połączyli z wygnańcami z byłego Królestwa Izraela. Dlatego ponad sto lat później, zanim przybyli wygnańcy z Jerozolimy i Judy deportowani przez Babilończyków, nie było już problemu „dwoistości” diaspory mezopotamskiej. Pojawił się on i gwałtownie przybrał na sile z początkiem VI w. przed Chr. w następstwie kolejnych fal deportacji babilońskich. Właśnie Księga Ezechiela wymownie wskazuje, że w tych warunkach pojawiły się roszczenia i pretensje do dziedziczenia tradycji religijnych Izraela. Nie ma możliwości, by rozwijać ten temat, jest jednak faktem, że spotkanie dwóch prężnych środowisk wyznawców jedyne Boga, spokrewnionych ze sobą i bliskich sobie, a zarazem podzielonych i różnych, doprowadziło do silnej

konfrontacji, której trzon stanowiła kwestia *verus Israel*. Był to przejaw sporów i rywalizacji, które zapewne dawały o sobie znać także wcześniej, zwłaszcza w okresie istnienia podzielonej monarchii, zaś w różnych okolicznościach oraz z różnym nasileniem pojawiały się wielokrotnie i później, znajdując wyraz np. w sporach i konfrontacji między chrześcijaństwem a judaizmem rabinicznym.

3. Ezechiel jako świadek diaspory Izraelitów oraz wygnania babilońskiego

W trzeciej części artykułu W. Pikor przenosi kwestionowanie istnienia asyryjskiej diaspory Izraelitów na rozumienie i objaśnianie Księgi Ezechiela, upatrując w niej wyłącznie głos wygnańców deportowanych w początkach VI w. przed Chr. przez Babilończyków z Jerozolimy i Judy do Mezopotamii. Jego refleksja koncentruje się na trzech zagadnieniach, co znowu wyznacza kierunki i treść niniejszej odpowiedzi. Jak poprzednio, jest ona z konieczności syntetyczna i raczej sygnalizuje pewne obszary badawcze niż dostarcza gotowych i pełnych rozwiązań.

A. Jeszcze raz o miejscach osiedlania deportowanych Izraelitów

Doprecyzowania wymaga pierwsze zdanie refleksji W. Pikora, które brzmi: „Analiza tekstów z Księgi Ezechiela, które potencjalnie mogłyby stanowić świadectwo asyryjskiej diaspory Izraelitów, nie pozwala na twierdzenie, iż Ezechiel na wygnaniu miał za swoje audytorium również potomków deportowanych ponad sto lat wcześniej Izraelitów” (punkt 3.A). Trzeba zauważyć, że nie tylko – ani nawet nie tyle – o fizyczną obecność izraelskich wygnańców chodzi, lecz o problemy i wyzwania, jakim musieli sprostać wygnańcy babilońscy. Zetknięcie się dwóch fal przymusowych migracji dało asumpt do napięć w obrębie wspólnoty deportowanych z Jerozolimy i Judy, ale z tego wcale nie wynika, że ich izraelscy pobratymcy osobiście uczestniczyli w tych debatach, lub że brali udział w spotkaniach z Ezechielem. Nie można tego wykluczyć, lecz nauczanie proroka, także wtedy gdy dotyczyło wygnańców izraelskich, było adresowane przede wszystkim do wygnańców z Judy.

Bagatelizując, w moim przekonaniu niesłusznie, znaczenie pochodzącego z V w. archiwum rodziny bankierów Muraszu dla zweryfikowania osadnictwa Izraelitów w mieście Nippur i jego sąsiedztwie,⁷⁰ gdzie działał i nauczał prorok Ezechiel, W. Pikor stawia pytanie: „Czy Asyryjczycy mogli rzeczywiście deportować po 722 r. ludność pochodzącą z Samarii w rejon Nippur?” Jego odpowiedź jest negatywna, w czym posiłkuje się sporządzoną przez siebie syntezą historii Nippur i najbliższej okolicy. Nawiązując do historii, geografii i topografii tego regionu, opartej na renomowanych monografiach,⁷¹ stwierdza, że politycznie Nippur pozostawało miastem autonomicznym, którego struktury były bliskie strukturom państwowym. Bilansując dzieje Nippur do VIII w. przed Chr., konkluduje, że „w czasach Sargona II, kiedy to miały miejsce deportacje Izraelitów z terenów Samarii, Nippur pozostawało regionem niezależnym od Asyrii”. Ma to potwierdzać domniemanie, że w regionie, w którym zamieszkał i działał Ezechiel, nie było wygnańców izraelskich.

Syntetyczny przegląd burzliwej historii Nippur w VII w. przed Chr., jakiego dokonał W. Pikor, nie zostawia jednak wątpliwości, że Asyryjczycy byli żywo zainteresowani tym regionem i skutecznie go sobie podporządkowali. Nawet gdyby pod koniec VIII w. przed Chr. nie trafili tam wygnańcy z Królestwa Izraela, co wcale nie jest pewne, sytuacja kilkadziesiąt lat później mogła być diametralnie inna. Atrakcyjny region, podporządkowany za panowania Esarhaddona (680-669) i jego następcy Assurbanipala (668-627) całkowitej dominacji i kontroli Asyrii, sprzyjał migracjom poddanych lojalnych wobec Asyrii. Także w interesie władców leżało osiedlanie tam ludzi, do których mieli zaufanie. Czy byli wśród nich Izraelici? – Dlaczego nie? Wprawdzie, jak dotąd, nie mamy na to dowodów onomastycznych, ale to nie przesądza sprawy, gdyż brak dowodów nie stanowi żadnego dowodu. Jeden szczegół może być tu jednak wymowny: zarówno w okresie hegemonii asyryjskiej, jak i natychmiast potem, gdy ona ustała, w Nippur i okolicy wybuchały bunty, z czego można wnosić, że wymuszona lub udawana lojalność rychło ustąpiła miejsca względom koniunkturalnym. Fakt, że już w 607 r. przed Chr. teksty z Nippur są datowane według lat panowania Nabopolassara, wskazuje, iż lokalna elita łatwo zmieniła suwerenów i szybko przystosowała się do nowych okoliczności.

⁷⁰ Jako miejsce przebywania Ezechiela podaje się (Ez 1,3; 3,15) osadę Tel Abib nad kanałem Kebar, nieopodal Nippur.

⁷¹ Zob. przyp. 162 w artykule W. Pikora, a także: R. Zadok, *The Nippur Region during the Late Assyrian, Chaldean and Achaemenian Periods Chiefly according to Written Sources*, IOS 8/1978, s. 288-327.

Czy byli wśród niej Izraelici? – Dlaczego nie? Co więcej, pewnych analogii można się dopatrywać w Księdze Nahuma, z której wynika, że autor wyroczni przeciwko Niniwie był świadkiem zagłady stolicy Asyrii, lecz bardzo szybko przetworzył swoją pamięć i doświadczenia w antyasyryjską wyrocznię.

Demograficzna sytuacja w Nippur i okolicy mogła ulec zmianom już w początkach panowania dynastii nowobabilońskiej, a więc niekoniecznie istniała tam ciągłość osadnictwa. Być może Babilończycy zmienili strukturę miejscowej ludności. Ponadto fakt, że właśnie tam nauczał Ezechiel, mógł sprawiać, iż przybywały do niego osoby szukające duchowego wsparcia i rady, rekrutujące się zarówno spośród deportowanych Judejczyków, jak i potomków deportowanych Izraelitów. Trzeba jednak znowu powtórzyć, że nie o fizyczną obecność tych drugich chodzi, lecz o wyzwania, którym trzeba było pilnie sprostać, w sytuacji, gdy wygnańcy izraelscy wciąż stanowili ważny element etniczny i religijny.

B. Ezechiel a kultura mezopotamska

W tym punkcie artykułu W. Pikora zgadzam się uwagami dotyczącymi osoby i nauczania Ezechiela oraz jego talentu literackiego, a także godnej najwyższego podziwu oryginalności i kreatywności.⁷² Jest również oczywiste, że otwartość tego proroka wobec własnej tradycji nie zamyka go na obcą kulturę i religię, z którą zetknął się w ziemi wygnania. To wszystko potwierdza jego wielką umiejętność sprawnego wykorzystywania różnego tworzywa i podporządkowywania go własnym intencjom i celom teologicznym. Ale w związku z tym W. Pikor posuwa się do nieuprawnionego skrótu myślowego: nawiązując ponownie do obecności motywu ogrodu Eden w Księdze Ezechiela, łącząc hipotetyczne ustalenia poczynione w dwóch poprzednich częściach artykułu i twierdzi, że Ezechiel nie mógł poznać tradycji o Edenie „za pośrednictwem pobratymców wywodzących się z deportacji asyryjskiej, gdyż nie ma żadnego śladu ich bytności w rejonie Nippur, co tłumaczy się historią tego miasta. Ale właśnie to miasto stało się miejscem spotkania Ezechiela z kulturą mezopotamską” (punkt 3.B).

Przeanalizujmy to po kolei. Po pierwsze, teza o braku śladów bytności Izraelitów w Nippur i okolicach nie wyklucza ich faktycznej obecności na tych terenach. Po drugie, przegląd, nawet schematyczny, historii Nippur w VIII i VII w.

⁷² Potwierdzają to zgodnie wszyscy badacze i komentatorzy Księgi Ezechiela.

przed Chr., dokonany z innej perspektywy, niż to uczynił W. Pikor, świadczy o czymś zupełnie innym, niż on to sugeruje, a mianowicie, że Nippur było magnelem, który w ostatnich dekadach istnienia imperium nowoasyryjskiego ściągał rozmaitych przybyszów. Nie widać powodów, by atrakcyjność tego miasta i okolicy uszła uwagi potomków deportowanych Izraelitów, o których skądinąd wiadomo, że byli bardzo mobilni. Po trzecie, nawet jeżeli Ezechiel nigdy nie opuścił Nippur, to przecież, co potwierdza W. Pikor, w tym mieście krzyżowały się i przeplatały najrozmaitsze nurty oraz prądy kulturowe i religijne, które nie miały jedynie lokalnej proveniencji i zasięgu. Mogły być one znane prorokowi nie wprost, czyli z bezpośrednich kontaktów z wyznawcami religii pogańskich, lecz pośrednio, z relacji podawanych przez rodaków, z którymi często się spotykał, a wypytyując ich i słuchając ich sprawozdań, doskonale znał nastroje, jakie panowały wśród nich (zob. np. Ez 37,11).⁷³

Przedstawiając rolę Nippur jako ośrodka kultu Sumerów, kluczowego dla powstania i rozwoju literatury starobabilońskiej, W. Pikor eksponuje wielonarodowość i wielokulturowość tego miasta w okresie nowoasyryjskim, a także ciągłość kulturową i religijną, możliwą dzięki trwaniu i oddziaływaniu „starych Babilończyków”. Zgadza się bez zastrzeżeń z fragmentem artykułu podkreślającym rolę szkół pisarskich, porządkujących gromadzoną przez stulecia wiedzę w „kanoniczne” serie poświęcone rozmaitym gałęziom nauki (astronomia, językoznawstwo, medycyna itd.), trzeba nadmienić, że żywotność tego nurtu trwała dalej, przenosząc się na okres nowobabiloński i perski, a następnie hellenistyczny i rzymski,⁷⁴ w czym nie miały udział mogli mieć od końca VIII w. przed Chr. Izraelici z diaspory asyryjskiej, a od VI w. przed Chr. Judejczycy z diaspory babilońskiej. Nie rozumiem, dlaczego – skoro Ezechiel przebywał w mieście o tak długiej, zróżnicowanej i bogatej tradycji, ożywionej z nową siłą w połowie VII w. przed Chr. przez Esarhaddona i jego następcę – jedyną stroną jego kontaktów mieliby być wyłącznie nowo przybyli Judejczycy i ewentualnie przedstawiciele pogańskich sąsiadów, nie zaś także potomkowie pobratymców z dawnego Królestwa Izraela.

⁷³ W. Chrostowski, *Wizja ożywienia wyschniętych kości*, s. 94-95.

⁷⁴ Bardzo prawdopodobne, że w tym kontekście należy także umieścić i rozpatrywać odległą genezę drobiazgowych ustaleń i dociekań astronomicznych, które znalazły wyraz w piśmiennictwie qumrańskim, zwłaszcza w Aramejskiej Księdze Astronomicznej (4Q208 – 4Q211) i różnych nurtach tzw. tradycji henochicznej; por. H. Drawnel, *The Aramaic Astronomical Book (4Q208 – 4Q 211) from Qumran. Text, Translation and Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 53-70.

Jest prawdą, że egzegeci badający kontakty Ezechiela z kulturą mezopotamską⁷⁵ zwracają uwagę na występowanie w jego prorocत्वach wielu słów pochodzenia akadyjskiego. Może też być prawdą, że liczne akadyzmy rozpoznane w Księdze Ezechiela dowodzą nie zapożyczeń, lecz posługiwania się przez proroka językiem akadyjskim.⁷⁶ Ale to za mało, by wyciągnąć następujący wniosek: „Ezechiel ma dostęp do literatury sumeryjskiej, babilońskiej i asyryjskiej, której różne motywy, tematy i tradycje są podejmowane przez niego w jego prorocत्वach”, po czym W. Pikor, posilując się analitycznymi dociekaniami, których autorami są D. Bodi, M.C. Astour, D.M. Sharon, D.L. Petter i S. Garfinkel,⁷⁷ wyszczególnia kilka domniemanych starożytnych tekstów mezopotamskich, które prorok miał doskonale znać. Taki wniosek, w moim przekonaniu, idzie za daleko. Aczkolwiek paralele i podobieństwa są niewątpliwe, stanowią one trwałe składniki wielowiekowego i szeroko rozpowszechnionego dziedzictwa kulturowego Mezopotamii, poczynając od czasów sumeryjskich aż po perskie, które – z różną intensywnością i skutkami – oddziaływało na inne rejony starożytnego świata. Ezechiel nie musiał czytać pradawnych utworów, by znać dominujące w nich i często powtarzane wątki i tradycje, z którymi od dawna, na skutek kontaktów między Palestyną a Mezopotamią, spotykali się Izraelici z obu części podzielonej monarchii. Raczej nie sposób wyobrazić sobie, by Ezechiel, przymusowo deportowany do Babilonii wraz z tysiącami innych wygnańców, początkowo na pewno przeżywających tę sytuację jako niewolę, mógł zyskać bezpośredni dostęp do pilnie strzeżonych archiwów królewskich, w których zgromadzono zabytki literatury sumeryjskiej, babilońskiej i asyryjskiej.

Zamiast upatrywać w Ezechielu swoistego starożytnego „bibliofila”, bliższe prawdy jest domniemanie, że poznawał on rozmaite elementy kultury i religii mezopotamskiej także, a może nawet głównie, za pośrednictwem tych, którzy od kilkudziesięciu lat stykali się z nimi, na skutek czego zostały zaadaptowane i przepracowane w różnych nurtach i odmianach ich własnej tradycji narodowo-religijnej. Pogląd, który wygłosił D. Bodi, że Ezechiel dokonał „twórczej adaptacji pojedynczych motywów, wyrażeń i tematów dla

⁷⁵ Zob. zwł. D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 104, Göttingen 1991, s. 35-42.

⁷⁶ Tak I. Gluska, *Akkadian Influences on the Book of Ezekiel*, w: Y. Sefati i in. (red.), *An Experienced Scribe Who Neglects Nothing. Ancient Near East Studies in Honor of Jacob Klein*, Bethesda, Md. 2004, s. 735.

⁷⁷ Zob. bibliografię zamieszczoną w przyp. 177-181.

nowego celu”, zyskuje na wadze i znaczeniu, jeśli dopuścimy możliwość, że ów proces adaptacji i reinterpretacji odbywał się wcześniej, zanim jeszcze do Mezopotamii przybyli wygnańcy z Judy. Ezechiel podjął go, rozwinął i jeszcze owocniej wykorzystał, dokonując wspaniałej literackiej *metamorphosis* dla potrzeb wiary monoteistycznej.

C. Księga Ezechiela jako świadectwo napięć i dylematów wzgnania babilońskiego

W ostatnim fragmencie artykułu W. Pikor podkreśla, że w sytuacji wygnania babilońskiego Judejczycy zachowali własną tożsamość i podjęli krytyczną refleksję nad dotychczasowymi filarami swojej wiary (wybranie Jerozolimy, Ziemia Obiecana, monarchia Dawidowa). Autor przyznaje więc deportowanym Judejczykom cechy i prerogatywy, których stanowczo odmawia deportowanym Izraelitom. Nie trzeba uzasadniać, że to samo podejście dominuje w deuteronomicznym dziele historycznym, a więc W. Pikor ma za sobą tradycyjnie nastawionych egzegetów i historyków starożytnego Izraela, którzy podzielają taki punkt widzenia. W tym kontekście nasuwa się oczywiste pytanie: „Jak w sytuacji wygnania w Babilonii była możliwa tak głęboka rewizja tradycji przedwygnaniowych, które zostały, przynajmniej w części, na nowo opracowane pisemnie?” (punkt 3.C).

Kolejny raz podejmijmy bieg myślenia i argumentowania zaproponowany przez W. Pikora. A więc, po pierwsze, jest prawdą, że „polityka deportacyjna Babilonii polegała na przesiedlaniu ludności z zachowaniem jej etnicznej odrębności”, co sprzyjało zachowaniu tożsamości deportowanych Judejczyków. Jednakże polityka deportacyjna Asyrii była analogiczna, wyprzedzając pod tym względem politykę Babilonii i częściowo ją tłumacząc. Także Asyryjczycy nie prowadzili polityki eksterminacyjnej i pozwalali podbitej ludności zachować własne wierzenia i zwyczaje pod warunkiem lojalności wobec władców oraz ich oficjalnych przedstawicieli. Zresztą nie inaczej postępowali Babilończycy, surowo karząc wszelką niesubordynację, co potwierdza zagłada Jerozolimy i Królestwa Judy, a także krwawe tłumienie każdego nieposłuszeństwa i buntów.

Po drugie, to prawda, że „wyznawcy w Babilonii cieszyli się znacznym stopniem niezależności”, co sprzyjało ich (ograniczonej i nadzorowanej!) autonomii oraz wznowieniu przedwygnaniowych struktur społecznych. Wygląda na to, że W. Pikor przejmuje pogląd D. I. Blocka, który upatruje istnienie i status

„starszych” w strukturach przedwygnaniowego społeczeństwa judzkiego.⁷⁸ Rozznanie i domysły na temat identyfikacji instytucji „starszych” w początkach wygnania babilońskiego⁷⁹ są oparte na świadectwach zachowanych w Księdze Ezechiela (8,1; 14,1; 20,1.3) i Księdze Jeremiasza (29,1). Jednakże to wcale nie znaczy, że analogiczne struktury, chociaż być może nie aż rozwinięte (czego nie wiemy), istniały na terenie Mezopotamii już wcześniej, a tworzyli je potomkowie wygnańców z północnej części podzielonej monarchii, zatem wygnańcy z Judy mogli w nie wejść albo je naśladować. Pewnych argumentów, które o tym świadczą, dostarczają wyszczególnione wyżej miejsca w Księdze Ezechiela i Księdze Jeremiasza. „Starsi Judy” wzmiankowani w Ez 8,1, którzy przybyli do proroka we wrześniu 592 r. przed Chr.,⁸⁰ to zapewne przedstawiciele wygnańców judzkich. Nie można tego jednak powiedzieć o „starszych Izraela” w Ez 14,1; w tym przypadku zarówno nawiązanie do zadawnionej niewierności, jak i wahania, czy należy z nimi podjąć rozmowę, przemawiają za ich identyfikacją z przedstawicielami wygnańców izraelskich/diaspory izraelskiej.⁸¹ To samo dotyczy Ez 20,1.3, gdzie „starsi Izraela” usłyszą surową prorocką diagnozę stanu duchowo-moralnego całego narodu, z wyraźnym uwzględnieniem obydwu jego części. Co się tyczy Jr 29,1, czyli wprowadzenia do listu, który prorok wysłał do „starszych wygnania”, dowodzi on, że okrzepnięcie tej instytucji w warunkach przymusowej deportacji Judejczyków odbyło się tak szybko, iż należy wnosić, że miała ona precedensy w analogicznej strukturze wygnańców, którzy od dawna przebywali na terenie Mezopotamii.

Po trzecie, jest prawdą, że „będąc na wygnaniu, Judejczycy podtrzymują różne formy aktywności kultowej czy religijnej”, a także, iż być może tych czasów sięgają początki instytucji Synagogi oraz że wśród wygnańców działał nie tylko Ezechiel, lecz i inni prorocy. Jednakże na jakiej podstawie można

⁷⁸ D. I. Block, *The Book of Ezekiel*, s. 278.

⁷⁹ Syntezę poświęconą tej instytucji zob. w: H. Reviv, *The Elders in Ancient Israel. A Study of Biblical Institution*, Magnes, Jerusalem 1989; zob. też I. Eph'al, *The Western Minorities in Babylonia in the 6th-5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion*, Or 47/1978, s. 76-80.

⁸⁰ Zob. D. I. Block, *The Book of Ezekiel*, s. 278.

⁸¹ Również w tym miejscu W. Pikor idzie za opinią D. I. Blocka, który napisał: „Since these are members of the Judean exilic community, the name «Israel» is to be understood theocratically, a conclusion confirmed by the later reference to ‘*ammi yiśrā’el*, »my people Israel«, in v. 9”; *tamże*, s. 424. Obaj autorzy, nie biorąc pod uwagę lub wykluczając istnienia asyryjskiej diaspory Izraelitów, z jednej strony narzucają określone rozumienie określenia „starsi Izraela”, a z drugiej w tym samym duchu objaśniają nawet w. 9, gdzie najwyraźniej chodzi o całość podzielonego narodu.

zasadnie odmawiać podobnych form aktywności religijnej wśród wygnańców, których uprowadzono z Królestwa Izraela? Nie ma wątpliwości, że jego władcy, zwłaszcza Jeroboam II, lecz nie tylko, uczynili bardzo dużo, by powiększyć i umocnić swoje państwo pod względem terytorialnym.⁸² Nie mogli więc nie doceniać tego spoiwa jedności Izraelitów, którym była religia. Wiele wskazuje na to, że gorliwość religijna w IX i VIII w. przed Chr. była w północnej części podzielonej monarchii znacznie większa niż w południowej. Mamy również niemal pewność, że na terenie Mezopotamii w schyłkowym okresie imperium nowoasyryjskiego działali prorocy (np. Jonasz, Nahum, Habakuk i być może Sofoniasz), których nauczanie zostało zreinterpretowane i przepracowane pod kątem ideologii dominującej w Judzie po wygnaniu babilońskim.⁸³

Po czwarte, jest prawdą, że „wygnańcy w Babilonii pozostają w ścisłym kontakcie ze swoim krajem rodzinnym” i mamy liczne potwierdzenia tych kontaktów. Jednakże nie ma żadnych powodów, by negować albo wykluczać wszelkie kontakty deportowanych Izraelitów, a bardziej jeszcze ich potomków, z ich ojczyzną. Klarownej aluzji na ten temat dostarcza Księga Jonasza, ale można to wesprzeć także innymi danymi biblijnymi i pozabiblijnymi. Mimo to trzeba mieć na uwadze radykalnie odmienną sytuację, jaka zaistniała na terytorium Królestwa Izraela po deportacjach asyryjskich, a na terytorium Królestwa Judy po deportacjach babilońskich. Nie mogła ona pozostać bez wpływu na zakres i charakter kontaktów deportowanej ludności z krajem ich przodków. Ponadto wydarzenia, jakie rozegrały się na początku VI w. przed Chr., były bardziej dynamiczne, więcej o nich wiemy, a pamięć o nich została utrwalona przez tych, których one dotyczyły.

Po piąte, jest prawdą, że „wygnańcy uznają Jojakina, jak wskazuje na to sposób liczenia lat wygnania w Księdze Ezechiela, za prawowitego króla, lidera wspólnoty judzkiej w Babilonie i źródło nadziei na wyzwolenie i powrót do domu”, zaś dwór Jojakina mógł stanowić „pierwotne miejsce prac nad zachowywaniem i kontynuowaniem pisemnych tradycji Izraela”. Jednakże, jak W. Pikor powtarza za opinią W. M. Schniedewinda,⁸⁴ „ta aktywność jest nie do pomyślenia bez włączenia się uczonej warstwy kapłanów należących do babilońskiej

⁸² I. Finkelstein, *Stages in the Territorial Expansion of the Northern Kingdom*, VT 61/2011, s. 227-242.

⁸³ Jest to temat, który ze wszech miar zasługuje na wnikliwe i całościowe opracowanie.

⁸⁴ W. M. Schiedewind, *Comme la Bibbia divenne un libro. La testualizzazione dell'antico Israele*, Brescia 2008, s. 228-230.

wspólnoty żydowskiej”, tak staje się ona jeszcze bardziej zrozumiała, gdy się dopuści możliwość, że stanowiła nie radykalną i bezprecedensową nowość, lecz kontynuowała wysiłki, który zostały wcześniej podjęte i przynosiły dobre rezultaty. To, co z pewnością było nowe, to spojrzenie, które znamionowało wygnańców judzkich. Patrzyli na całość dziejów Izraela i na swoich pobratymców wyłącznie z własnej perspektywy, która znalazła wyraz również w gruntownej obróbce nauczania proroka Ezechiela. Wszystkie główne elementy składowe ich perspektywy, traktowane jako filary ich tożsamości i wiary, czyli wybranie Jerozolimy, spór o prawo do Ziemi Obiecanej i sprawa monarchii Dawidowej, nabrały szczególnego znaczenia w warunkach konfrontacji z tymi, którzy od dawna mieli odmienne zapatrywania na te same tematy.

Bilansując swój punkt widzenia, W. Pikor napisał: „Jest zatem w pełni uzasadnione przeniesienie tych wszystkich określeń asyryjskiej diaspory Izraelitów proponowanych przez W. Chrostowskiego, a nieznajdujących w świetle przeprowadzonych badań uzasadnienia, na Judejczyków przesiedlonych do Babilonii w pierwszych dwóch dekadach VI w.” Mam nadzieję, że niniejsza odpowiedź skłania do większej ostrożności w rozstrzygnięciu, czy rzeczywiście koncepcja istnienia asyryjskiej diaspory Izraelitów jest pozbawiona uzasadnienia. W moim przekonaniu, przybliżyliśmy się raczej do pełniejszego potwierdzenia tej koncepcji. W. Pikor napisał: „To wygnańcy babilońscy utworzyli prężną, stabilną, twórczą wspólnotę, która podjęła ponowną refleksję nad wcześniejszymi tradycjami biblijnego Izraela, kładąc fundamenty pod judaizm powygnaniowy”. A ja dodaję i uściślam: Tak! Ale nie dokonałoby się to tak szybko ani tak gruntownie, uwzględniając obfite wykorzystanie starannie obrobionych (w duchu wiary monoteistycznej) wpływów i oddziaływania bogatej kultury mezopotamskiej, gdyby nie poprzedzający ów wielki wysiłek oraz tak samo ogromny i owocny wkład prężnej, stabilnej i twórczej asyryjskiej diaspory Izraelitów.

Uważna lektura ostatniego fragmentu artykułu W. Pikora prowadzi do paradoksalnej konkluzji: różniąc się w interpretacji wielu szczegółów, polemizując i debatując ze sobą, w tym, co naprawdę najważniejsze, nasze poglądy są zbieżne. „W tym kontekście – napisał – Księga Ezechiela jest nie tylko świadectwem, ale i głosem wygnańców, którzy po 597 r. znaleźli się w Babilonii. Pierwszymi adresatami prorocत्व Ezechiela byli Judejczycy, którzy trafili na wygnanie razem z królem Jojakinem w 597 r.” Bez wątplenia tak właśnie było! Ale pierwsi adresaci orędzia proroka zaraz po przybyciu do Mezopotamii stanęli wobec nowych wyzwań, wynikających z obecności i roszczeń swoich

pobratymców. Echa tych napięć są w Księdze Ezechiela widoczne i nie usunęły ich późniejsze opracowania i redakcje, których następstwo i zakres starają się (hipotetycznie, co słusznie podkreśla W. Pikor) ustalić egzegeci preferujący podejście diachroniczne. Ukonstytuowanie się „nowego Izraela”⁸⁵ zostało zapoczątkowane nie tylko w rezultacie żmudnej refleksji podjętej wyłącznie w środowisku wygnańców judzkich, ale wprawdzie wśród nich, lecz we wszechstronnej konfrontacji z roszczeniami wygnańców izraelskich, oraz, w pewnej mierze, w równoległej konfrontacji z roszczeniami rodaków, którzy pozostali w Jerozolimie i Judzie (Ez 11,1-13. 14-21; 33,23-29).

W początkach nauczania Ezechiela uprzywilejowana rola przypadała pierwszym przesiedleńcom z 597 r. Jednak zarówno zburzenie Jerozolimy i świątyni, jak i trwanie oraz roszczenia wygnańców izraelskich, skłoniły proroka do poszerzenia i pogłębienia dotychczasowej perspektywy. Ezechiel odważnie zmierzył się z tym wyzwaniem i dowartościował Królestwo Izraela, jego stolicę Samarię oraz losy dawnych deportowanych i ich potomków, a także ich miejsce w całokształcie rzeczywistości Izraela jako ludu Bożego wybrania. Jego spojrzenie było tak nowe i natrafiło na tak duże opory, że ich rezultatem miała być jednostronna zmiana w patrzeniu na Królestwo Izraela oraz zamazanie wszelkiej pamięci o diasporze Izraelitów w Asyrii. Zgadzam się więc z konkluzją W. Pikora, w przeświadczeniu, że moja odpowiedź jeszcze bardziej ją wzmacnia: „Ezechiel zmierza do nakreślenia koncepcji nowego Izraela, która nie ma charakteru ekskluzywnego (wykluczenie tej czy innej grupy pozostających w pewnej opozycji wobec siebie Żydów: Izrael – Juda, wygnańcy – wspólnocie). Jeśli w tej perspektywie można mówić o kontynuacji między starym i nowym Izraelem, to moment dyskontynuacji oparty jest na konieczności odrzucenia grzesznej przeszłości [całego! – uwaga W. Ch.] starego Izraela, by dostąpić odrodzenia Izraela, które będzie aktem nowego stworzenia ze strony Jahwe. Nowy Izrael będzie wspólnotą zjednoczona w wierze w Jahwe, stanowiąca polityczną jedność”. Niestety, ta wspaniała wizja nie doczekała się spełnienia, gdyż „cały Izrael” po wygnaniu babilońskim ograniczył się do mieszkańców Jerozolimy i Judy, odmawiając innym pobratymcom praw i przywilejów ludu Bożego wybrania. Dodajmy, że podobna sytuacja powtórzyła się wraz z zaistnieniem i okrzepnięciem chrześcijaństwa, ale to już osobne zagadnienie.

⁸⁵ Por. R. Rothenbusch, *Das Ezechiel-Buch als Stimme der babylonischen Diaspora*, w: C. Diller i in. (red.), *Studien zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Hubert Isigler*, HBS 64, Freiburg 2010, s. 255-256.

Wracając do problemu postawionego na wstępie przez W. Pikora, „w jakim stopniu Ezechiel jest świadkiem Izraelitów deportowanych przez Asyryjczyków w drugiej połowie VIII w., a na ile jest głosem wygnańców z Judy z pierwszej połowy VI w. w Babilonii”, trzeba odpowiedzieć, że aczkolwiek nie sposób ustalić proporcji, jest on świadkiem jednej i drugiej diaspory, przy czym tę asyryjską ogląda oczami babilońskiej, ale nie tylko, bo również własnymi, nie dzielając obiegowej niechęci i stereotypów.

Najważniejszym celem niniejszej odpowiedzi nie jest to, by jej czytelnicy, a więc w pewnym sensie także uczestnicy tej polemiki, urobili sobie własną opinię na temat hipotezy o istnieniu diaspory Izraelitów w Asyrii. Jest to z pewnością ważne, ale chodzi nie tyle o osłabienie albo wzmocnienie subiektywnego rozeznania i oceny, ile przede wszystkim o faktyczne przybliżenie się do prawdy. Argumentacja, którą podaję, wymaga pogłębienia, dalszego uzasadnienia, uzupełnień i nowych świadectw. Jednak argumentacja, którą przedstawia W. Pikor, nie tylko nie dyskwalifikuje hipotezy asyryjskiej diaspory Izraelitów, skazując ją na naukowy niebyt lub zepchnięcie do getta akademickiego folkloru, lecz przeciwnie, lepiej ukazuje aspekty wymagające dopracowania i dalszych badań. Jedno jest pewne: sprawa nie jest przesądzona ani zamknięta, zaś przyszłość przyniesie definitywne potwierdzenie i pogłębienie fascynujących perspektyw badawczych.

Ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski, SBP 1