

KS. MAREK BEDNARSKI\*

**ZNISZCZENIE KOŚCI LUDZKICH PRZEZ JOZJASZA W BETEL  
(2 KRL 23,16-19) W ŚWIETLE MEZOPOTAMSKIEJ PRAKTYKI  
ZAQIQU ORAZ TAKTYKI WOJENNEJ KRÓLÓW ASYRYJSKICH**

Tekst z 2 Księgi Królewskiej 22-23 opisujący reformę podjętą przez króla Jozjasza, uchodzi za jeden z kluczowych dla historii Izraela, a jednocześnie za jedną z najbardziej złożonych perykop biblijnych. Wiele pokoleń biblistów w tych rozdziałach widziało klucz do datowania Pentateuchu oraz punkt wyjścia do zrozumienia historii kształtowania się Dzieła Deuteronomistycznego (Dtr)<sup>1</sup>. Patrząc na wyjątkowy zakres działań podjętych przez Jozjasza i ich podobieństwo do praktyk podejmowanych przez władców Asyrii, chcielibyśmy w tym artykule zastanowić nad możliwością wpływów asyryjskich metod prowadzenia podboju na opis tzw. reformy w Betel zawartej w 2Krl 23,16-19. Większość komentatorów widzi w tym tekście przede wszystkim akt religijnego oczyszczenia ziem i głównego sanktuarium dawnego Królestwa Północnego, jednak wydaje się, że można widzieć tutaj również próbę politycznego podporządkowania sobie nowych terytoriów, gdy osłabły wpływy Asyrii w Syropalestynie. Być może jest to demonstracyjne naśladownictwo pewnych praktyk podejmowanych poprzez władców asyryjskiej z epoki Jozjasza, mające zaznaczyć jego roszczenia do ziem należących do dawnego Królestwa Północnego.

**Złożoność procesu redakcyjnego 2Krl 23,15-20**

Perykopa 2Krl 23,15-20 zawiera opis zniszczenia grobów oraz repozycję ludzkich kości połączoną z ich zniszczeniem. Tym co wyróżnia opis działań Jozjasza w Betel od reszty opowiadania o reformach tego władcy jest fakt, że ów tekst, syntaktycznie i gramatycznie, różni się od swego literackiego kontek-

---

\* ks. dr Marek Bednarski – wykładowca Pisma św. w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elckiej; e-mail: marekegi@wp.pl

<sup>1</sup> Por. T. R. Hobbes, *2 Kings*, WBC 13, Waco, Word Books 1985, s. 315.

stu i zdradza wiele przeróbek redaktorskich. Uważniejsza lektura rozdziałów poświęconych Jozjaszowi pozwala na dostrzeżenie, że wątek poświęcony Jozjaszowi zawarty w 2Krl 22-23 jest bardzo złożonym pod kątem redakcji, w którym nie wszystkie elementy wykazują ciągłość myśli, lub jednej idei. Pierwszą niezgodnością, która rzuca się w oczy jest konstatacja, że Księga Prawa znajdująca się w centrum wydarzeń opisanych w 2Krl 22,8-23,3 jest zupełnie nieobecna w opisie zniszczenia nieortodoksyjnych miejsc kultu. Destrukcja wyżyn i przedmiotów związanych z kultem nie jahwistycznym, nie jest ukazana jako fakt zainspirowany tym, co zostało przeczytane w znalezionej Księdze Prawa. Jest to bardziej prezentacja realizacji proroctwa wygłoszonego z chwilą zainicjowania separatystycznego sanktuarium w czasach Jeroboama I (panował ok. 932-910 przed Chr.; 1Krl 13). Wydaje się również, że treści zawarte w 2Krl 23,4-20 są niezwiązane z zgromadzeniem zwołanym przez Jozjasza w 23,1-3 i 23,21-23, gdzie w centrum wydarzeń znowu znajduje się Księga Prawa i świętowanie Paschy. Dodatkowo warto zauważyć, że zawarcie przymierza opisane w 23,3 poprzedza cały proces oczyszczania świątyni, Jerozolimy, oraz następnie Betel i Samarii, co wydaje się odbiegać od praktyki prezentowanej w innych opisach rytu przymierza, gdzie przed jego zawarciem należało się oczyścić i usunąć wszystko, co było z nim sprzeczne (w tym przypadku obiekty wskazujące na idolatrię). Taką linię postępowania znajdujemy w 2Krn 34, gdzie sekwencja wydarzeń jest już inna niż w 2Krl 22-23 (najpierw jest przeprowadzone oczyszczenie z obiektów kultu, a dopiero potem odnowienie przymierza). Stąd słusznie zauważa Monroe, że wiersze 2Krl 23,1-3 oraz 21-24 zdradzają cechy ciągłości narracyjnej skoncentrowanej na Księdze Prawa. Natomiast ta narracja jest przerwana przez treść wierszy 4-20, które z kolei są sfokusowane na dekonsekracji miejsc i przedmiotów związanych z kultem pogańskim lub nie czysto jahwistycznych<sup>2</sup>. Wszystkie te elementy miałyby zostać w późniejszej fazie wykorzystane przez redaktora deuteronomistycznego. Kontrastową propozycję możemy odnaleźć u Graya, który uważa, że fragmenty 22,3-23,3.21-25 są kompozycją Deuteronomisty, natomiast interesujący nas fragment 23,4-20 został zaczerpnięty z Kronik Królów Judy<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Por. L. Monroe, *Josiah's Reform and Dynamics of Defilement*, Oxford 2011, s. 15; T. Oestreicher, *Die Deuteronomische Grundgesetz*, „Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie” 27(1923), nr 4, s. 12. Oestreicher wyróżnia w opisie reform króla Jozjasza dwie formy literackie, które definiuje jako *Auffindungsgeschichte* 2Krl 22,3-23,3; 23,16-18.20-24 oraz *Reformbericht* 2Krl 23,4-15.9. Zdaniem Würthweina, mamy do czynienia z większą ilością warstw redakcyjnych: 22,3-23,3 – znalezienie zwoju i przymierze; 23,4-15 – relacja z przeprowadzenia reformy w Jeruzolimie, oraz 23,16-20 - działania na północ od Jeruzolimy, które uważa za niehistoryczne i będące późniejszym dodatkiem. Por. E. Würthwein, *Die Josianische Reform und das Deuteronomium*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 73(1976), s. 395-423.

<sup>3</sup> Por. J. Gray, *1 & 2 Kings. A Commentary*, Philadelphia 1970, s. 714-715: „Zgadzamy się z Oestraeicherem, że jak wykazuje styl, fragment 23,4-20, z wyjątkiem dodatków redakcyjnych, jest oparty na Annalach Judy. Opowiadanie historyczne (22,3-23,3; 23,21-25), pochodzi wprost od Deuteronomisty, samego kompilatora, lub też kogoś z jego kręgów, należący

Jeszcze innym podejściem do problemu struktury rozdziałów 22-23 jest przyjrzenie się specyficznemu słownictwu i tematyce, które są charakterystyczne dla poszczególnych źródeł, które wpłynęły na poszczególne części omawianych rozdziałów. Tym, co szczególnie uderza jest zupełny brak bezpośredniego określenia mówiącego o centralizacji kultu, szczególnie w kontekście niszczenia obiektów religijnych poza Jerozolimą. Jest to zwrot, który powtarza się bardzo często w tekstach biblijnych przyjmowanych jako deuteronomistyczne - *aby tam było miejsce dla uczczenia mojego imienia* (Pwt 12,11; 16,2; 26,2; 1Krl 8). Jest tym bardziej zaskakujące, gdy weźmie się pod uwagę, że według wielu pokoleń biblistów, znaleziona Księga Prawa, miała zawierać istotną część Deuteronomium, a samo środowisko skupione wokół Jozjasza, było często określane jako środowisko deuteronomistyczne<sup>4</sup>. Stąd też bardzo liczna grupa badaczy reprezentująca najnowsze opracowania dotyczące reformy Jozjasza, szczególnie w tej jej części, która dotyczy desakralizacji miejsc i przedmiotów kultu, dystansuje się od deuteronomistycznej inspiracji działań Jozjasza. Możemy tu wymienić Monroe<sup>5</sup>, Barricka<sup>6</sup>, czy Knoppersa<sup>7</sup>, którzy na bazie odmiennego słownictwa uważają, że należy doszukiwać się innych źródeł aniżeli deuteronomistyczne<sup>8</sup>.

do personelu świątynnego”. Ta opinia nie jest odosobniona oczywiście. Jest ona kontynuacją tego co jako jeden z pierwszych zaproponował Noth. Por. M. Noth, *The History of Israel*, New York 1960, s. 272. Dodatkowo dosyć ciekawie wyglądają różnice pomiędzy poszczególnymi częściami tekstu, kiedy przyjrzymy się częstotliwości występowania imienia Jozjasz. Pojawia się ono w ww. 22,1.3a; 23,16.19.23.24.28.29.30.34 (2 razy). Por. W. B. Barrick, *The King and the Cemeteries. Toward a New Understanding of Josiah's Reform*, Leiden-New York-Köln 2002, s. 3; N. Lohfink, *The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22-23 as a Source for the History of Israelite Religion*, w: *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, red. P. D. Miller, Philadelphia 1987, s. 464; L. J. Hoppe, *The Death of Josiah and the Meaning of Deuteronomy*, „*Liber Annuus*” 48(1998), s. 31-47; E. Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History*, Leiden-New York-Köln 1996, s. 149-150.

<sup>4</sup> Por. M. A. O'Brien, *The Deuteronomistic History as a Story of Israel's Leaders*, „*Australian Biblical Review*” 37(1989), s. 14-34. Warto zauważyć, że brakuje w opisie realizacji reformy pewnych zwrotów uważanych za klasyczne dla Dtr: *iść za obcymi bogami* (Pwt 6,14; 1Krl 11,10), *iść za Baalem, służyć Baalowi i służyć Asztarte* (Sdz 2,11; 1Krl 16,31; 2Krl 17,5), *miejsce które sobie wybrał Pan* (Pwt 12,5; 1Krl 8,16; 2Krl 23,27), *iść za Jahwe, kochać Jahwe, chodzić Jego drogami* (Pwt 13,5; Sdz 2,22; 1Krl 2,3; 14,8; 2Krl 23,3). Brakuje również jednoznacznego odwołania się do Dawida (np. *ze względu na mego sługę Dawida* 1Krl 11,12; 2Krl 20,6), które charakteryzuje pewien etap redakcji Dtr.

<sup>5</sup> Por. L. Monroe, *Josiah's Reform*, s. 5-21.

<sup>6</sup> Por. W. B. Barrick, *The King*, s. 7-10. Zwraca szczególną uwagę na rozbieżności pomiędzy opisem Pwt 12 i 2Krl 23,4-20, szczególnie w odniesieniu do „wyżyn”, które zajmują wiele miejsca w wersji jozjańskiej, natomiast zupełnie brakuje tego elementu w tekście Pwt 12.

<sup>7</sup> Por. G. Knoppers, *Two Nations Under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies*, t. 2, *The Reign of Jeroboam, the Fall of Israel, and the Reign of Josiah*, Atlanta 1994, s. 163-166.

<sup>8</sup> Odnośnie redakcji deuteronomistycznej istnieje całe spektrum poglądów. Interesujące podejście prezentuje Monroe, która za swój punkt wyjścia wybrała założenie, że treść 23,4-20 jest zdominowana poprzez słownictwo rytualne opisujące zniszczenie osoby lub rzeczy. Z jednej

## Religijne i kulturowe znaczenie grobu oraz ludzkich kości w tradycji biblijnej

Spalenie kości na ołtarzu w Betel, chociaż często bywa interpretowane jako akt wymierzony przeciwko przedmiotowi związanemu z kultem, to wydaje się, że w tym przypadku, jest wymierzone w pierwszym rzędzie wobec osób zmarłych, których kości są wybierane z grobów i demonstracyjnie unicestwiane. Zdaniem Barricka, jest to forma *post-mortem punishment* (kara pośmiertna), która miała dotknąć dawnych mieszkańców Betel i ich ukarać za akt idolatrii, za zerwanie przymierza z Bogiem<sup>9</sup>. Zabicie kapłanów (w. 20) oraz dalszy ciąg reformy realizowany w Samarii, mają już odmienny charakter, ponieważ zostają wymierzone wobec żyjących mieszkańców. W samym Betel rozprawa z żyjącymi mieszkańcami miała ograniczony charakter, ponieważ król nawet rozmawia z jednym z nich i nic nie wskazuje na to, aby miał on być jedną z ofiar tej reformy. Ścisłe rzecz biorąc, działania w samym dawnym sanktuarium Królestwa Północnego ograniczają się przede wszystkim do rozprawienia się z grobami. Wiersz 15, gdzie znajdujemy opis niszczenia obiektów kultu, powtarza sformułowania obecne w akcji oczyszczania Jerozolimy z idolatrii, opisane w wierszach wcześniejszych i należy go traktować jako zamknięcie sekcji wcześniejszej tekstu, która jest poświęcona oczyszczeniu Jerozolimy ze śladów pogańskich kultów.

W omawianym tekście 2Krl 23,16-19 centralne miejsce zajmuje profanacja ludzkich szczątków. Tradycja biblijna bardzo duże znaczenie przypisywała możliwości godnego pochówku oraz próbowała zapewnić spokój ludzkim szczątkom poprzez przepisy mówiące o ich nieczystości rytualnej. W Księgach Królewskich dosyć często powtarza się zwrot: *spoczął ze swoimi przodkami* lub też *zasnął ze swoimi przodkami*. Szczególne znaczenie ma ów zwrot w odnie-

---

strony mamy do czynienia z apotropaicznym rytym odrzucenia/wyrzucenia (*apotropaic rites of riddance*), kojarzonym z środowiskiem kapłańskim, z drugiej strony pojawia się szereg czynności, które możemy wiązać z rytym *herem*, które jest formą poświęcenia osób lub rzeczy swojemu bóstwu (*herem, a form of consecration to a patron deity*) - to z kolei charakteryzuje język deuteronomistyczny. Pierwsza z tych form, apotropaiczna, charakteryzuje się słownictwem: שרף spalić (2Krl 23, 4), דקק zmiażdżyć (2Krl 23, 6), נפר spopielić (2Krl 23, 6), חליי obalić (2Krl 23, 6) w *hifil*, טמא zanieczyścić (2Krl 23, 8). Natomiast deuteronomistyczne słownictwo *herem*, najbardziej charakteryzujące ten proces to: *zabić ostrzem miecza, zniszczyć ołtarze* (זרק), *zniszczyć maceby, bożki, aszery* (שבר, גרע), *spalić idole* (שרף), por. Pwt 7,1-5; 12,3-5. Należy dodać, że najczęściej w tekstach biblijnych rytuał *herem* pojawia się w kontekście kontaktów z światem zewnętrznym w stosunku do Izraela, szczególnie w opisach prowadzenia świętej wojny. Zdaniem Monroe: „(...)opis reformy w 2Krl 23,4-20 powstał na wskutek przepracowania przez redaktora Dtr wcześniejszego tekstu wywodzącego się z środowiska kapłańskiego”. L. Monroe, *Josiah's Reform*, s. 9.

<sup>9</sup> Por. W. B. Barrick, *The King*, s. 8; F. Stavropoulou, *Placing and Displacing the Dead in the Book of Kings*, „Society of Biblical Literature” 11(2007), s. 4-5; W. G. Dever, *The Silence of the Text: An Archeological Commentary on 2 Kings 23*, w: *Scripture and Other Artifacts: Essays on the Bible Archeology in Honor of Philip J. King*, red. M. Cogan, J. C. Exum i L. E. Stager, Louisville 1994, s. 158.

sieniu do przedstawicieli dynastii Dawida. Wzmianka o spoczynku w Mieście Dawida jest znakiem ciągłości dynastii oraz nieustannej Bożej opieki. Zupełnie inaczej się ma sytuacja w odniesieniu do wzmianek miejsc pochówku władców Królestwa Północnego. Gwałtowne zakończenia życia poszczególnych władców, brak stałego miejsca pochówku oraz różnorodność tych miejsc, wszystko to wskazuje na brak ciągłości, a w ostateczności doprowadziło do zagłady Samarii.

Umożliwienie pochówku w godnym miejscu ma w narracjach biblijnych duże znaczenie. W odniesieniu do grobu judejskiego proroka, który pojawia się w 1Krl 13,1-32 oraz wraca w 2Krl 23,16-19, widać pewne idee religijne i kulturowe odnoszące się do godnego miejsca spoczynku ciała zmarłego. Nie bez znaczenia jest również fakt, że zaakcentowane jest judejskie pochodzenie proroka. Przynależność do poszczególnych grup, szczepów, bądź też klanów, odgrywa pewną rolę w tym opisie. Spośród grobów sprofanowanych przez Jozjasza w Betel, zostaje ocalony jedynie grób Judejczyka. Dodatkowo zastosowany został w omawianej perykopie bardzo rzadki termin na określenie pomnika/monumentu – haššiyiūn (חֲצִיטָּן). Pozwala on na to, że możemy zaakcentować jedną z ważnych ról grobu w starożytności. Grób oprócz tego, że dawał możliwość godnego wiecznego spoczynku, czym poświadczał działanie Bożego błogosławieństwa, spełniał jeszcze jedną istotną funkcję, a mianowicie pełnił rolę wyznacznika granic danego terytorium. Zdaniem Stavrakopoulou „grób lub też zbiór grobów mogłoby również służyć jako znak określający granicę danego miejsca lub sygnalizowało własność lub posiadanie danego terytorium”<sup>10</sup>. Podobne opinie możemy prześledzić w opracowaniach Fausta<sup>11</sup>, czy Bloch-Smith<sup>12</sup>. Widać tego typu znaczenie przypisywane grobom na przykładzie zachowań asyryjskich zdobywców Elamu, którzy usuwając ślady obecności poprzednich mieszkańców, w ten sposób zaznaczali nową zdobycz terytorialną.

W omawianym fragmencie 2Krl dużą wagę przywiązuje się do wieloznacznej symboliki ludzkich kości. Kilkakrotnie w Biblii mamy do czynienia z repozycją kości (kości Józefa i Jakuba – Rdz 50,2-13; Joz 23,32, spalenie kości przez króla Moabu - Am 2,1-3) i może ona mieć zarówno pozytywny jak

<sup>10</sup> F. Stavrakopoulou, *Placing and Displacing the Dead*, s. 1; por. M. Parker Pearson, *The Archeology of Death and Burial*, Stroud 2003, s. 124-141; J. Wright, *Land Ownership and Landscape Belief: Introduction and Context*, w: *The Oxford Handbook of the Archeology of Death & Burial*, red. S. Tarlov, Oxford 2013, s. 405-420.

<sup>11</sup> A. Faust, S. Bunimovitz, *The Judahite Rock-Cut Tomb: Family Response at a Time of Change*, „Israel Exploration Journal” 58(2008), s. 155: „Wszystkie groby Judejczyków były wyciosywane poza granicami osiedla, głównie w miejscach wyznaczonych do tego celu, jednakże bardzo blisko osady. Jednakże pewne groby mogły znajdować się wewnątrz osiedla,

a pewna liczba badaczy sugeruje, że służyły one oznakowaniu terytorium rodzinnego”.

<sup>12</sup> E. Bloch-Smith, *Death and Burial, Bronze and Iron Age*, w: *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology*, red. D. Master, Oxford 2013, s. 259-261.

i negatywny wydźwięk<sup>13</sup>. Stavrakopoulou mówi o dwóch procesach dokonywanych w związku z repozycją kości. Ma to swój związek z dwiema sferami: sferą życia – *sacrum* i sferą śmierci – *profanum*, która się zaczyna wraz z linią grobów, a w przypadku Jerozolimie tą granicę wyznaczała Dolina Cedronu. W przypadku oczyszczania Świętego Miasta na rozkaz Jozjasza wszystkie pogańskie parafernalia i ich zgruchotane resztki są wynoszone poza krąg miasta i rozrzucone na grobach, na Górze Oliwnej, co ma oznaczać ich totalną anihilację. W odniesieniu do Betel sytuacja jest podobna, ale kierunek działania jest całkowicie odmienny. Według Stavrakopoulou: „jest bardzo uderzającym, że kości podjęte z grobów w Betel są poddane podobnemu, aczkolwiek odwróconemu procesowi. Są one wzięte z jednej sfery – wejścia do zaświatów – i rytualnie spalone w innym, tym samym sugerując, że podobnie jak obiekty kultyczne wzięte z Świątyni Jerozolimskiej, kości również były postrzegane jako święte”<sup>14</sup>.

Wydaje się, że mamy tutaj do czynienia z całkowitym rozprawieniem się z toposem Betel i kultem przodków, który w pewnych kręgach, respektujących tradycję związaną z Jakubem, uważany był za legalny. Mogła to zapewne być jakaś pogłębiona forma kultu przodków, która w wyniku reformy Jozjasza również uległa eliminacji, lub co najmniej jakiemuś oczyszczeniu<sup>15</sup>. Widać ogromną rozbieżność pomiędzy treścią 2Krl 23,15-20 (Betel jako miejsce kultu negatywnego) a np. Rdz 28,10-22 (Betel jako miejsce prawidłowego kultu). Wydaje się, że rozprawienie się ze schizmą zapoczątkowaną przez Jeroboama, jest w przypadku ww.16-18 drugoplanowe, bardziej chodzi o fizyczne pozbycie się szczątków dawnych mieszkańców w celach politycznych.

W samej Jerozolimie, cmentarz na Górze Oliwnej, wspomniany również w opisie reformy Jozjasza (2Krl 23), był wyznacznikiem granic miasta lub określonego terytorium. Groby lub cmentarze pomagały określać kto jest właścicielem danego terenu (analogicznie możemy postrzegać troskę Polaków o cmentarz Orłąt we Lwowie, czy cmentarz na Rossie w Wilnie). W tradycji patriarchów odniesienia do miejsca ich pochówków mają bardzo duże znaczenie. Wspomniane są lokalizacje grobów Abrahama, Sary, Rebeki, Lei, Izaaka, Jakuba i Racheli, natomiast brakuje wzmianki odnośnie miejsca pochowania Ezawa czy Izmaela. Widać na tym przykładzie, że wspomniane groby i kult wokół nich, służą jako wskazówka i wyznacznik tego, gdzie jest nieprzerwana linia dziedziczenia oraz kto ma mandat do nabycia praw do własności danego terytorium<sup>16</sup>. Co więcej, liczne przeróbki redakcyjne, również te dotyczące

<sup>13</sup> Por. M. Bednarski, „Kości ich porozrzucam wokół ołtarzy” (Ez 6,5) – znaczenie kości w Biblii hebrajskiej, w: *Symbolika ciała w Starym Testamencie*, red. A. Kuśmirek, Warszawa 2016, s. 61-88.

<sup>14</sup> F. Stavrakopoulou, *Placing and Displacing the Dead*, s. 7.

<sup>15</sup> Por. F. Giuntoli, *Genesi 12-50. Introduzione, traduzione e commento*, Milano 2013, s. 151-153.

<sup>16</sup> Por. F. Stavrakopoulou, *Land of our Fathers. The Roles of Ancestor Veneration in Biblical Land Claims*, New York 2010, s. 49-50.

precyzyjnego miejsca spoczynku patriarchów (np. Jakub w jednej wersji jest pochowany w Sychem, wg innej w grobie Abrahama), sugerują że kolejne generacje uważały, że istnieje silny związek pomiędzy grobem przodka a prawem własności danego terytorium<sup>17</sup>.

Najwyraźniej jest to wyartykułowane w odniesieniu do sprawy pochówku Jozuego i szczątków Józefa zabranych z Egiptu (Joz 24,30-32). Mamy tam tekst mówiący o tym, że na wskutek złożenia kości Józefa w ziemi wykupionej wcześniej przez Jakuba (Rdz 33,18-20), ten teren stał się własnością synów Józefa, jego spadkobierców – Joz 24,32. Podobne treści znajdujemy w Sdz 2,9, gdzie wyraźnie wspomina się fakt, że miejsce pochowania Jozuego, stało się jego dziedzictwem, własnością. Podobne znaczenie możemy przypisać grobowi Racheli, który wyznacza sobą granicę terytorium Beniamina (1Sm 10,2). Warto w kontekście grobu Racheli nawiązać do tekstu Jr 31,21, który na określenie jej grobu używa tego samego terminu co autor 2Krl 23,17 – haššiyūn, które w tym kontekście ewidentnie wyznacza granicę danego terytorium. Co więcej, opisując wizję powrotu z wygnania, Jeremiasz wspomina, że dostrzeżenie „monumentu Racheli / jej grobu”, będzie dla wygnańców znakiem tego, że znajdują się już w swojej ojczyźnie, na swoim terytorium (Rachela symbolizuje matkę całego narodu).

Funkcję grobu lub cmentarza jako oznaki własności danego terytorium lub związania się z nim możemy prześledzić również w pewnych wydarzeniach biblijnych. Abraham, wykupując ziemię pod grób swej żony Sary, zapoczątkowuje tym samym prawa do posiadania na własność Ziemi Obiecanej. Podobny proces i ideologię możemy zauważyć w sytuacji, gdy Jakub nabywa ziemię w Sychem. Ten sam zamysł jest widoczny w przenoszeniu szczątków patriarchy Jakuba z Egiptu do Ziemi Obiecanej lub też w wizji wysuszonych kości Ezechiela, gdzie z kolei sam Bóg chce wydobyć z grobu szczątki Izraelitów, aby mogły się znaleźć w swoim kraju (Ez 37,12). W świetle tych tekstów widać wyraźny związek pomiędzy grobem a własnością terytorialną<sup>18</sup>. Podobne sytuacje możemy dostrzec w opisie śmierci Samsona, gdzie rodzina przycho-

<sup>17</sup> Por. J. Berman, *Identity Politics and the Burial of Jacob (Gen 50: 1-14)*, „Catholic Biblical Quarterly” 68(2006), s. 11-31.

<sup>18</sup> Do oznakowania jakiegoś terytorium w Judzie, szczególnie jeśli chodzi o wyznaczenie granicy sanktuarium służyły czasami macewy. W tradycji biblijnej są one różnie traktowane. Ponieważ często utożsamiano je z obecnością bóstwa, są więc – zależnie od tradycji – albo akceptowane (Rdz 28, 11-18; 31,44-53), albo niszczone (2Krl 17,9-11; 23,13-14). Jak zauważa archeologia, w królewskim sanktuarium w Arad, w epoce Ezechiasza, były to obiekty mające swoje ważne miejsce w kulcie. Jednakże tradycja Dtr radykalnie odrzuca je już jako przedmioty związane z kultem nie jahwistycznym. Ciekawą sugestię podaje Bloch-Smith, która stwierdza, że świątynie w Jerozolimie i Arad wraz z umieszczonymi tam macewami, podobnie jak w Dan i Betel, wyznaczały granice terytorium Judy. Jak zauważa: „macewy służyły jako zaznaczenie boskich roszczeń do danego terytorium oraz służyły jako kamień graniczny (Gen 31:52; Isa 19:19-20)” – E. Bloch-Smith, *Questions about Monotheism in Ancient Israel: Between Archaeology and Texts*, „Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions” 9(2014), s. 25.

dzi, aby zabrać ciało i pochować w rodzinnym grobie, czy też w opisach śmierci króla Achaza (2Krl 9,27-28) oraz Jozjasza (2Krl 23,29-30), gdzie towarzysze troszczą się o jego pochowanie wraz z przodkami.

Jedną z najbardziej charakterystycznych fraz powtarzających się w Księgach Królewskich jest znana biblijna formuła *połączył się z przodkami, spoczął z ojcami* (2Krl 16,2; 20,21; 2Krl 21,26 – postać Amona jest opisana w sposób odbiegający od schematu)<sup>19</sup>. Częstotliwość jej występowania w Księgach Królewskich, zasługuje na baczniejsze przyjrzenie się jej znaczeniu religijnemu i kulturowemu. Ta formuła, zanim stała się idiomatycznym określeniem śmierci, była wyrazem fizycznego i realnego działania. Po prostu zmarłą osobę składano do grobu, gdzie znajdowały się już szczątki antenatów. Ciało spoczywało na kamiennej ławie przez kilka miesięcy, a następnie kości były zbierane i składane do ossuarium, gdzie znajdowały się szczątki członków rodziny. Tak jak w odniesieniu do patriarchów, pochówek w konkretnym miejscu, był oznaką własności oraz kontynuacji. Tak było również w odniesieniu do władców Jerozolimy, gdzie możliwość posiadania grobu w murach miasta, była oznaką Bożej przychylności, ale również sposobem zakomunikowania ciągłości dynastii. Poczynając od Dawida, który nie jest pochowany w grobie rodowym w Betlejem, można mówić o nowym patrymonium jego rodu, którego prawa są potwierdzane przez możliwość bycia pochowanym w Mieście Dawida przez następne pokolenia.

Zwraca na siebie uwagę kwestia dychotomii poglądów odnośnie oceny umieszczenia grobu w murach miasta. W świetle Ksiąg Królewskich możliwość pochówku blisko świątyni to oznaka Bożej przychylności. Jednakże lokalizacja grobów królewskich w Jerozolimie, w murach miasta, stoi w sprzeczności z kapłańskimi przepisami Tory, które nakazywały umieszczać groby poza osiedlem (Lb 19,11-16; 31,19). Bardzo radykalnie podejmie ten temat Ezechiel, krytykując pochówki królewskie w pobliżu świątyni (Ez 43,7-9). Tym bardziej lokalizacja pochówków królewskich jest szczególna, jeśli zauważymy, że generalnie nekropolie judejskie leżały na obrzeżach osiedla. Tak było, jak się wydaje, również w Betel. W przypadku Jerozolimy są to przede wszystkim zbocza dolin Cedronu, Gehinnon i Tyropeonu (Jr 26,23). Były to miejsca, które zajmowane były także przez prominentnych obywateli miasta. Jednym z nich był Szebna, zarządca pałacu, o którym pisze Izajasz (Iz 22,16). Jak się wydaje, sporo grobów z tego okresu powstawało w oparciu o wzorce fenickie<sup>20</sup>. Z innych ważniejszych miejsc, gdzie udało się zauważyć większe nekropolie przy-

<sup>19</sup> Pewne analogiczne sformułowania można odnaleźć w kilku pozabiblijnych inskrypcjach aramejskich z Dan i Deir Alla z VIII w. przed Chr. Por. E. Bloch-Smith, *Death and Burial*, s. 259-260; C. B. Hays, *Death in Iron Age II and in First Isaiah*, Tübingen 2011, s. 150-152; por. F. Stavrakopoulou, *Exploring the Garden of Uzza: Death, Burial and Ideologies of Kingship*, „Biblica” 87(2006), s. 7.

<sup>20</sup> Por. M. Rosik, *Burial Customs in the Land of the Bible from the Chalcolithic Period to the Herodian Period (4300 B.C.E. – 70 A.D.). General View*, „Przegląd Archeologiczny” 49 (2001), s. 47-58.

legające do Jerozolimy, można wymienić jeszcze wieś Silwan<sup>21</sup> i okolice dzisiejszego klasztoru St Etienne<sup>22</sup>.

Należałoby jednak dodać, że lokalizacja grobów królewskich w Lewancie, w obrębie murów miejskich, najchętniej w okolicy pałacu lub świątyni, była normą<sup>23</sup>. Jak się wydaje, dopiero wraz z wzrostem znaczenia tradycji kapłańskiej, ten zwyczaj był potępiany m.in. Ezechiel wyraźnie domaga się oczyszczenia miasta i okolic świątyni z grobów królewskich (Ez 43). W samej Jerozolimie większość królów została pochowana w obrębie murów miasta, a dokładnie w „mieście Dawida”. Od Dawida do Achaza jak refren powtarza się właśnie ta formuła.

Zdaniem Na’amana, w zmianach miejsca pochówku należy upatrywać bardziej motywacji religijnej aniżeli względów praktycznych. Z chwilą śmierci Manasses i Amona (2Krl 21,18.26) mówi się o „ogrodzie Uzzy” jako miejscu spoczynku. Tą zmianę przypisuje skutkom reform religijnych dokonanych przez Ezechiasza, które skutkowały m.in. realizacją kapłańskiej idei oczyszczenia miasta ze źródeł nieczystości rytualnej, w tym także z grobów<sup>24</sup>. Inne zdanie wyraża w tym względzie Stavrakopoulou, która sądzi, że zmiany lokalizacji grobów królewskich wynikały ze zmian społeczno-religijnych i coraz większych wpływów wzorców z Asyrii, Ugarit (ugaryckie *gn*, oznacza w tym języku cmentarz, ale w hebrajskim ogród) i z Ebla, gdzie pochówki często były ulokowane w ogrodzie<sup>25</sup>. Wydaje się, że po podbojach Synnacheryba nastąpiła zmiana w kulturze pochówków na terenie Judy i generalnie na wyżynie Samarii. Epoka Żelaza II to rozkwit budowy grobów, które stały się wyznacznikiem z jednej strony zmian ekonomicznych, z drugiej również zmian religijnych, być może pod wpływem kultury egipskiej<sup>26</sup>. Mogło to stwarzać okazje, aby niszczyć

<sup>21</sup> Por. D. Ussishkin, *The Village of Silwan. The Necropolis from the Period of the Judean Kingdom*, Jerusalem 1993.

<sup>22</sup> Por. M. Rosik, *Israelite (Iron Age II) Burial Customs in the Jerusalem Area in the Light of biblical and Archeological Evidence*, „Scriptura Sacra” 5 (2001), s. 5-6.

<sup>23</sup> Groby władców asyryjskich były lokalizowane w obrębie murów miejskich. Podobnie groby władców państw wybrzeża fenickiego – Sydonu czy Byblos. Tak samo było w Ugarit i w Mari, gdzie panował mocny kult zmarłych władców, nazywany *kispum*. Groby lokalizowano często wewnątrz cytadeli królewskiej, aczkolwiek nie zawsze musiały to być konstrukcje połączone z budynkiem pałacowym. Dostyc często w Mezopotamii miejsce pochówku było połączone z ogrodem. Tego typu lokalizacja królewskich pochówków jest bardzo charakterystyczna dla Ugarit, gdzie ogrody, nazywane *gn*, były miejscem kultu zmarłych władców. Por. M. J. Suriano, *The Politics of Death Kings: Dynastic Ancestors in the Book of Kings and in Ancient Israel*, Tübingen 2010, s. 55-59; F. Stavrakopoulou, *Exploring the Garden of Uzza*, dz. cyt., s. 5-15.

<sup>24</sup> Por. N. Na’amana, *Death Formulae and the Burial Place of the Kings of the House of David*, „Biblica” 85(2004), s. 245-254.

<sup>25</sup> Por. F. Stavrakopoulou, *Exploring the Garden of Uzza*, dz. cyt., s. 1-21.

<sup>26</sup> Por. A. Fantalkin, *The Appearance of Rock-Cut Bench Tombs in Iron Age Judah as A Reflection of A Late Formation*, w: *Bene Israel: Studies in the Archaeology of Israel and the Levant during the Bronze and Iron Ages in Honour of Israel Finkelstein*, red. A. Fantalkin,

cząc okazałe miejsca pochówku i znajdujące się tam ludzkie szczątki, zaznaczać dominację polityczną na danym terenie.

W przypadku Betel trudno mówić o dokładnej lokalizacji grobów. Raporty Kelso z wykopalisk nic nie wnoszą w tą materię<sup>27</sup>. Z tekstu 2Krl 23,16-17 wynika, że król po zniszczeniu ołtarza oraz pokruszeniu wyżyny i spaleniu aszery rozejrzał się i zobaczył groby, które następnie kazał opróżnić z kości. Według Barricka, sformułowania tam zawarte pozwalają zakładać, że jest możliwe, że cała opisana akcja miała miejsce w Jerozolimie, jeżeli w ogóle zakładamy historyczność tych wydarzeń. Powołuje się przy tym na wersję kronikarską reformy Jozjasza, która całkowicie pomija wątek wydarzeń w Betel, czyli wcale nie wzmiankuje o profanacji grobów. Jego zdaniem, relacja Kronik miałaby opierać się na wersji wcześniejszej tekstu aniżeli wersja 2Krl<sup>28</sup>. Wydaje się jednak, że jego hipoteza opiera się na zbyt daleko idącym zaufaniu do relacji Księgi Kronik. Jest ona jeszcze bardziej teologicznie przekonana aniżeli relacja 2Krl 23, a ominięcie wątku Betel w relacji Księgi Kronik można tłumaczyć tym, że w czasie redakcji tej księgi Betel było całkowicie zamieszkałe przez repatriantów z Babilonii, stąd też zdaniem niektórych nie było potrzeby aktualizowania tego wydarzenia<sup>29</sup>. Generalnie da się także zauważyć tendencję redaktorów Księgi Kronik do skrupulatnego pomijania tej miejscowości w swojej narracji. Nazwa Betel pojawia się w 1 i 2 Krn tylko 2 razy! Jest to spora rozbieżność wobec treści Ksiąg Królewskich, gdzie Betel jest wymieniane 21 razy. Wydaje się więc, że postulowanie niehistoryczności wydarzeń w Betel na podstawie relacji redaktorów Księgi Kronik, jest zbyt daleko idącą hipotezą nie uwzględniającą założeń ideologicznych jej twórców.

Można też czyn Jozjasza oceniać z perspektywy przepisów czystości rytualnej. Widać w tekstach biblijnych dwie tradycje w odniesieniu do kontaktu z ciałem lub kośćmi osób zmarłych. Tradycja kapłańska radykalnie określała, że każde dotknięcie osoby zmarłej, było równoznaczne z byciem w stanie nieczystości rytualnej przez dzień (Lb 19,11-16; 31,19). Podobnie rzecz miała się w odniesieniu do padłych zwierząt (Lb 11,31). Stopień nieczystości i długość

A. Yassar-Landau, *Culture and History of the Ancient Near East Series 31*, Leiden-Boston 2008, s. 17-44; por. F. Stavropoulou, *Exploring the Garden of Uzza*, dz. cyt., s. 20-21.

<sup>27</sup> J. L. Kelso, *The Excavation of Bethel (1934-1960)*, „The Annual of the American Schools of Oriental Research”, 39, Cambridge 1968; Bardzo krytycznie na temat jakości eksploracji wykopalisk oraz wniosków z kampanii archeologicznej w Betel przeprowadzonej przez Kelso i Albrighta wypowiada się Finkelstein. Por. I. Finkelstein, L. Singer-Avitz, *Reevaluating Bethel*, „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Verein” 125(2009) 1, s. 33-48.

<sup>28</sup> W. B. Barrick, *The King and the Cemeteries*, s. 61-63; por. M. Lynch, *Monotheism and Institutions in the Book of Chronicles Temple, Priesthood and Kingship in Post-Exilic Perspective*, Tübingen 2014, s. 100; F. Cocco, *La „riforma di Giosia” e le alterne vicende del santuario di Betel*, w: *Nova et vetera: miscellanea in onore di padre Tiziano Lorenzin*, ed. L. Fanin, Padova 2011, s. 121-129.

<sup>29</sup> Por. J. Blenkinsopp, *Bethel in the Neo-Babylonian Period*, w: *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, red. O. Lipschits, J. Blenkinsopp, Eisenbrauns 2003, s. 93-97.

jej trwania był wydłużony w przypadku kapłanów, a arcykapłanom w ogóle nie wolno było dotykać ciał osób zmarłych (Lb 21,10-11; Ez 6,5).

Odmienne podejście możemy odnaleźć w tekstach określanych jako należące do Kodeksu Przymierza i tradycji Dtr. Brakuje tam jakichkolwiek wskazań odnośnie nieczystości płynącej z ciał zmarłych bądź też z kości. Kości Elizeusza np. swoim dotknięciem przywracają życie. Dawid troszczy się o godne pochowanie kości Saula. Królowie są grzebani w Mieście Dawida. Autor Dtr nie ma z obecnością grobów w pobliżu świątyni żadnego problemu. Widać wyraźnie, że pojęcie nieczystości w odniesieniu do zwłok lub kości, należy rozpatrywać przede wszystkim w kręgu tradycji kapłańskiej<sup>30</sup>.

Przy założeniu, że w 2Krl 23,15-20 dominującą tradycją jest tradycja Dtr, a sam tekst wskazuje na proces redakcyjny polegający na połączeniu dwóch tradycji: deuteronomistycznej – *herem* i kapłańskiej – apotropaicznej<sup>31</sup>, wydaje się, że celem działania króla w Betel nie była chęć rytualnego zanieczyszczenia ołtarza, ale bardziej rozliczenia się z historią podzielonych królestw i zapoczątkowanie nowej rzeczywistości. Dlatego też reformę w Betel można odczytywać w kontekście rozłamu religijno-politycznego, zapoczątkowanego właśnie w tej miejscowości (1Krl 13). Te dwa obrazy łączą się ze sobą poprzez osobę proroka z Judy oraz jego grobu i pokazują, że działania Jozjasza w dawnym separatystycznym sanktuarium bardziej niż wymiar religijny, mają charakter polityczny. Zniszczenie grobów i profanacja ludzkich szczątków jest oznaką podporządkowania tego terytorium nowej władzy. Przeglądając się działaniom władców asyryjskich możemy zauważyć, że pojawiają się analogie z opowiadaniem o działalności króla Jozjasza w Betel. Opis jego działań przedstawiony w 2Krl 23,16-19 zdradza wiele podobieństw z taktyką wojenną władców asyryjskich jemu współczesnych oraz z tzw. praktyką *zaqiqu*, która jest ważną częścią mezopotamskiej antropologii. W pewnym sensie możemy zaobserwować na bazie tego fragmentu rozwój antropologii biblijnej, która pod wpływem myśli asyryjskiej zaczyna dopuszczać myśl o zróżnicowaniu losów człowieka po śmierci, myśli o pośmiertnej nagrodzie lub karze.

### Asyryjska machina wojenna i jej wpływ na Judę w epoce Jozjasza

Jak zostało to wcześniej podkreślone, działalność Jozjasza w Betel jest skoncentrowana nie tyle na destrukcji parafernalia pogańskich, ile bardziej na fizycznej eliminacji śladów poprzednich mieszkańców tego terytorium. Ude-

<sup>30</sup> Por. C. B. Hays, *Death in the Iron Age II*, s. 165. W pewnych tradycjach możemy zaobserwować przekonanie o „magicznej” mocykości jakiejś ważnej postaci. Widać to w przypadku Elizeusza (2Krl 13,21), ale również w przypadku proroka z Betel, który chciał aby w jego grobie rodzinnym został pochowany prorok z Judei, wyrażają przekonanie o pozytywnym oddziaływaniu szczątków ludzkich, bez żadnych negatywnych odniesień. Dużo analogii w tej materii odnajdziemy w babilońskich przekonaniach religijnych, które szczątkom ludzkim przypisywały magiczną siłę związaną z oddziaływaniem ducha – *etemmu* – na żywych.

<sup>31</sup> Por. L. A. M. Monroe, *Josiah's Reform*, s. 98-100.

rzające są zbieżności pomiędzy akcją podjętą przez tego króla, a działalnością władców asyryjskich działających w epoce zbliżonej do czasu działań tego króla judzkiego. Tym bardziej jest to interesujące, że królowanie Jozjasza i jego działalność zbiega się z gwałtownym spadkiem politycznych wpływów asyryjskich na terenie Syropalestyny<sup>32</sup>.

Tym, co wyróżnia działania Jozjasza w Betel (2Krl 23,16-19) i co jest w ich centrum, jest fakt sprofanowania grobów dawnych mieszkańców tej miejscowości. Patrząc na całość reformatorskiej działalności tego króla, możemy dostrzec cały szereg podobieństw w relacjach pozabiblijnych. Wielu władców dokonywało dzieła odbudowywania świątyni, a także wielu z nich prezentowało się jako strażnicy boskiego prawa. Ze względów na szerokość zagadnienia i liczne opracowania tematu, będzie słusznie ograniczyć się do faktów i analogii, które znajdujemy w opisie reformy dokonanej w sanktuarium na północ od Jerozolimy, czyli przede wszystkim fakt zbezczeszczenia szczątków i grobów.

Jak się wydaje, kwestia potraktowania kości wydobytych z grobów i spalonych na ołtarzu zajmuje najwięcej miejsca w narracji działań Jozjasza w Betel<sup>33</sup>. Sama likwidacja obiektów kultu oraz ołtarza, który „zniszczony” w 2Krl 23,15 jest ciągle obecny w dalszych wierszach, wydają się być tutaj drugorzędne w porównaniu z opisem działań Jozjasza w Jerozolimie. Nie zmienia to faktu, że jego działalność dokonuje się w sanktuarium gdzie zrodziła się schizma polityczna i religijna. Nie jest jednak do końca jasne, czy Jozjasz bardziej chciał tutaj zniszczyć obiekty religijne, czy może jego głównym celem była eliminacja szczątków poprzednich mieszkańców? Co do celowego niszczenia obiektów kultu, to analogie do ich destrukcji znajdujemy również w działaniach królów asyryjskich, mimo że system politeistyczny nie stwarzał konieczności eliminacji konkurencyjnych wyznań. Natomiast z punktu widzenia wojny psychologicznej, destrukcja świątyń i posągów mogła przyczynić się do demoralizacji przeciwnika i w dalszej perspektywie do łatwiejszego zwycięstwa.

<sup>32</sup> Biblijna relacja o wpływach asyryjskich na Bliskim Wschodzie różni się nieraz diametralnie od relacji źródeł asyryjskich. Szczególnie interesującym jest fakt, że epoka kiedy Assyria przeżywała szczyt swego rozwoju i wpływów w Syropalestynie, czyli w pierwszej połowie VII w. przed Chr., jest całkiem przemilczana w relacjach biblijnych, jeśli chodzi o relacje asyryjsko-judzkie. Biblia prawie całkiem ignoruje wpływy asyryjskie po 700 roku przed Chr. Jak zauważa Dubovský: „Zgodnie z asyryjskimi źródłami brak sukcesu Synnacheryba w jego ataku na Jerozolimę nie oznaczał wcale końca asyryjskiej ekspansji. Wręcz przeciwnie, asyryjska ekspansja terytorialna osiągnęła swoją kulminację właśnie w VII w. przed Chr., tzn. po kampanii z 701 roku przed Chr. W czasie, o którym źródła biblijne sugerowałyby, że Assyria zniknęła z politycznej sceny, w rzeczywistości Asyryjczycy byli władcami całego Biskiego Wschodu, w tym także Judy” – P. Dubovský, *Assyrian downfall through Isaiah's eyes (2King 15-23): The Historiography of Representation*, „Biblica” 89(2008), nr 1, s. 5.

<sup>33</sup> Por. W. Dietrich, *Josia und das Gesetzbuch*, „Vetus Testamentum” 27(1977), s. 13-35; Z. Talshir, *The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography (2 Kings XXIII 29-30; 2 Chronicles XXXV 5-20; 1 Esdras I 23-31)*, „Vetus Testamentum” 46(1996), s. 213-236.

Wydarzeniem odbiegającym znacznej mierze od innych opisów reform w Księgach Królewskich wydaje się być profanacja grobów oraz spalenie kości na ołtarzu. W pewnym sensie oddaje ono „ducha epoki neoasyryjskiej”, która wprowadziła do swojego arsenału wojennego i propagandowego również zwyczaj niszczenia grobów połączonego z rytualnym zniszczeniem szczątków<sup>34</sup>. Jak zauważa Suriano, *asyryjska taktyka wskazuje na pewną innowację w postaci politycznego aktu dekonsekracji grobów*<sup>35</sup>. Wydaje się nie być przypadkowe, że tego typu rytuał został zastosowany przez Jozjasza, jeżeli zauważymy, że właśnie panowaniu współczesnego mu Aszurbanipala towarzyszyły w sposób szczególny tego rodzaju akty. Były one wyrazem mezopotamskiego przekonania, że zniszczenie szczątków, szczególnie poprzez ich spalenie, prowadzi do eliminacji ducha *etemmu*, który zostaje sprowadzony do nicości *zaqīqu*. W ten sposób wpływ zmarłych na losy żywych praktycznie zostawał unieszkodliwiony<sup>36</sup>.

Jednym z najbardziej znanych opisów brutalnego obchodzenia się z szczątkami ludzkimi znajduje się w opisach wojny Aszurbanipala z Elamem. W jednym z tekstów znajdujemy scenę, w której zawarto opis wydobycia szczątków z grobów królewskich w Elamie, a następnie przewiezienie ich do Asyrii. Tekst z Kronik Aszurbanipala brzmi (BIWA F, 32-35<sup>37</sup>; ARAB 810 Cylinder Rassam i ARAB 866 Cylinder B<sup>38</sup>): „Rozebrałem i zniszczyłem groby ich wcześniejszych i dawniejszych królów, którzy nie czcili bóstwa Aszura i Iszar moich władców... i rozmieściłem ich pod słońcem. Przeniosłem ich kości do Asyrii. Zaniepokoiłem ich duchy, pozbawiłem ich ofiar pokarmowych i wody ofiarnej”<sup>39</sup>. Pierwszym wymiarem tego wydarzenia, jest wymiar religijny. W jakimś sensie odbywane wojny były odzwierciedleniem zachowań bogów, którzy sami dawali przykład brutalnego postępowania. Taki obraz znajdujemy w tekście Enuma Elisz, gdzie kreacja świata dokonuje się po zabójstwie Tiamat dokonany przez Marduka (Aszura), który rozcina jej zwłoki na dwie połowy, a uciętą głowę umieszcza na palu. Podobne sceny możemy odnaleźć w micie egipskim opisującym zabójstwo Ozyrysa dokonane przez jego brata Seta. Ciało zabitego boga jest poćwiartowane i rozrzucone po całym świecie.

<sup>34</sup> Jak się wydaje w epoce Aszurbanipala stopień okrucieństwa wobec pokonanych nieprzyjaciół oraz sposób traktowania zwłok osiągnął swój szczyt. Pytaniem bez odpowiedzi pozostaje jednak kwestia tego, czy te obrazy z reliefów oraz opisy kronik asyryjskich oddawały rzeczywistość, czy bardziej były częścią propagandowej maszyny wojennej władców Asyrii – S. Richardson, *Death and Dismemberment, in Mesopotamia. Discorporation between the Body and the Body Politic*, w: *Performing Death. Social Analysis of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, red. N. Laneri, Chicago 2007, s. 197-198.

<sup>35</sup> M. J. Suriano, *The Politics of Death Kings*, s. 65.

<sup>36</sup> Por. D. L. Launderwille, *Spirit and Reason. The embodied Character of Ezekiel's Symbolic Thanking*, Waco 2007, s. 327.

<sup>37</sup> R. Borger, *Beiträge zum Inschriftenwerk Aszurbanipals*, Wiesbaden 1996.

<sup>38</sup> D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Chicago 1926/27.

<sup>39</sup> Tekst wzięty z M. Cogan, *A Note on Disinterment in Jeremiah*, w: *Gratz College Anniversary Volume*, red. I. D. Passow, S. T. Lachs, Philadelphia 1971, s. 30.

Dopiero Izysda będzie w stanie zebrać szczątki Ozyrysa oraz przywrócić harmonię we wszechświecie<sup>40</sup>.

Wojna w starożytności miała zawsze swoją podbudowę religijną. Szczątki królewskie pokonanego przeciwnika były traktowane jako wojenne trofeum, które miało zostać ofiarowane naczelnym bogom Asyrii. Było to traktowane również jako kara za brak czci dla wspomnianych w historii zdobycia Elamu Aszura i Isztar. W hymnie ku czci Aszurbanipala znajdujemy słowa: „w swoim wielkim gniewie, panie królów... aż zniszczył obóz... i złupił ich bogów... królom zniszczyłem groby” (SAA 03 022, 7-9; Pean ku czci Aszurbanipala po podbiciu Elamu)<sup>41</sup>. Drugi wymiar, to wymiar polityczny. Zabranie szczątków z miejsca ich pochówku, ich likwidacja, to wyraz całkowitego podboju, podporządkowania politycznego oraz symboliczne wymazanie dotychczasowej historii danego terytorium<sup>42</sup>. Czym były przesiedlenia żyjącej ludności na inne terytory i zastąpienie jej innymi ludami, tym mogła być repozycja kości lub ich zniszczenie.

Nie pochowanie ludzkich szczątków to dodatkowo, praktycznie w każdej ze starożytnych kultur, wyraz najwyższej kary ze strony ludzi lub boga (można tu przywołać motyw Antygony u Sofoklesa i jej usilne zabiegi wokół pochówku zmarłego brata, czy króla Priama, który pragnął dokonać pochówku swojego syna itd.). W związku z tym wydaje się, że pewną plamą na historii Asyrii była śmierć Sargona II na polu bitwy. Prawdopodobnie jego ciała nie odzyskano i nie zostało ono pochowane w sposób godny. Być może swoistą reminiscencją tego wydarzenia jest fragment Iz 14,4b-20, który opowiada o śmierci tyrana oraz o poniewieraniu się jego zwłok, oraz pewne teksty asyryjskie, które szukały odpowiedzi na pytanie, jak reprezentanta bogów na ziemi mógł spotkać taki los<sup>43</sup>.

Plagą starożytnego świata były rabunki grobów, przed czym miały chronić między innymi inskrypcje nad wejściem do nich, które zawierały różnego rodzaju magiczne przekleństwa dla ewentualnych włamywaczy<sup>44</sup>. Co przezorniejsi w razie zagrożenia zabierali szczątki swoich bliskich ze sobą. Znanym

<sup>40</sup> Por. M. S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001, s. 110-111.

<sup>41</sup> SAA – *State Archives of Assyria*, Helsinki 1987; A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, Helsinki 1989.

<sup>42</sup> Por. F. Stavrakopoulou, *Land of our Fathers*, s. 84-85.

<sup>43</sup> Por. M. J. de Jong, *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Traditions and the Neo-Assyrian Prophecies*, Leiden 2007, s. 140-142; H. Tadmor, B. Landsberger, S. Parpola, *The Sin of Sargon and Sennacherib's Last Will*, SAAB 3, Helsinki 1989, s. 3-4.

<sup>44</sup> Przykładem takiego zabezpieczenia przeciwko ewentualnym profanatorom grobu i szczątków były różnego rodzaju formuły umieszczane na samym grobie bądź też na sarkofagu, np. na sarkofagu Eshmunazara z Sydonu – ANET, s. 662 (ANET – J. B. Prichard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969); por. W. Barrick, *Burning Bones at Bethel: A closer look at 2 Kings 23,16a*, „Scandinavian Journal of the Old Testament” 14(2000), s. 13.

przykładem jest postawa Merodacha Baladana (król Babilonu, zmarł ok. 694 przed Chr.), który na wieść o zbliżaniu do Babilonu wojsk Synnacheryba uciekając zabrał ze sobą szczątki swoich przodków<sup>45</sup>. Wydaje się, że w pewnym sensie była to próba ocalenia nie tylko szczątków swojego przodka, ale bardziej ucieczka przed groźbą demonstracyjnego zachowania nieprzyjaciół, którzy dokonując publicznej profanacji zwłok znaczących postaci, pozbawiali je symbolicznie tytułu do sprawowania władzy<sup>46</sup>. Tego typu zachowania są również wyrazem przekonania ludów Mezopotamii, że zniszczenie szczątków zmarłego powoduje dla żywych ogromne duchowe straty, ponieważ żyjące pokolenie jest pozbawione opieki zmarłych. Wspomniana wcześniej inskrypcja asyryjska, opisując sposób potraktowania szczątków władców Elamu, mówi o zmianie miejsca ich przebywania oraz pozbawieniu ich możliwości pokarmu i napoju, co oznacza przede wszystkim koniec ciągłości historii oraz swego rodzaju czarną magię i karę, skierowaną przeciwko żywym spadkobiercom władców Elamu. Jak się wydaje, można się zgodzić z twierdzeniem Barricka, że *celowe profanowanie grobów jest poświadczane jako specjalna kara neoasyryjska dla politycznej i religijnej niełojalności*<sup>47</sup>. Taki sam motyw mógłby przyświecać działaniom Jozjasza w Betel. Zniszczenie kości mogłoby być karą za rozbięcie polityczne i religijne królestwa Dawida.

Innym podobnym wydarzeniem szczyli się Aszurbanipal w odniesieniu do ludu Gambilu, a konkretnie do zmarłego wodza Nabûsumereša (Pryzma A III, 63-67; B, Col. VI, 94-98)<sup>48</sup>, którego kości zostały przytransportowane pod bramy Niniwy i tam na oczach jego pokonanych synów zostały zmiażdżone lub też, jak pokazuje relief z Till Tuba (górną lewy róg), sami jeńcy z Gambilu zostali zmuszeni do destrukcji szczątków swoich przodków<sup>49</sup>.

Warto zauważyć, że wspomniane wydarzenia łączą się zawsze z kontekstem walki i podboju. Podobny kontekst ma inwokacja Aszurbanipala skierowana do Aszura i Isztar, gdzie znajdujemy słowa: „niech jego trup zostanie rzucony przed jego nieprzyjaciółmi a jego kości niech będą rozrzucone”<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> Por. M. Suriano, *The Politics*, s. 65-66.

<sup>46</sup> Por. F. Stavrakopoulou, *Land of our Fathers*, s. 81-83.

<sup>47</sup> W. B. Barrick, *Burning Bones at Bethel*, s. 13-14.

<sup>48</sup> A. C. Piepkorn, *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal*, I, Chicago 1933, s. 78.

<sup>49</sup> E. Carter, *Resisting Empire: Elam in the First Millenium BC*, w: *Settlement and Society. Essays Dedicated to Robert McCormick Adams*, red. E. Stone, Los Angeles 2007, s. 154; por. P. Dubovský, *Dynamics of the Fall. Ashurbanipal's Conquest of Elam*, w: *Susa and Elam. Archaeological, Philological, Historical and Geographical Perspectives Proceedings of the International Congress Held at Ghent University, December 14-17, 2009*, ed. K. D. Kaef, J. Tavernier, Leiden-Boston 2013, s. 454.

<sup>50</sup> Tekst według A. Baruchi-Unna, *Genres Meet: Aszurbanipal's Prayer in the Inscription L4 and the Bilingual Communal Lamentations*, w: *Time and History in the Ancient Near East Proceedings of the 56th Rencontre Assyriologique Internationale at Barcelona 26-30 July 2010*, red. J. Feliu i in., Winona Lake 2013, s. 616; por. C. L. Crouch, *Israel and the Assyrians: Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon. The Nature of Subversion*, Atlanta 2014, s. 60.

W pewnym sensie postępowanie Aszurbanipala jest wypełnieniem jednej z gróźb zawartych w tekście traktatów zawieranych z wasalnymi władcami. W jednym z tekstów traktatowych Esarhadona znajdujemy słowa mówiące o tym, że w razie nie dotrzymania umowy groby jego przodków zostaną zniszczone<sup>51</sup>. W tekście sygnowanym jako SAA 2, 6, 445-447, znajdujemy słowa: „zamiast zboża niech twoi synowie i córki miały twoje kości”<sup>52</sup>. W związku z tego rodzaju możliwym skutkiem nie dotrzymanego przymierza wydaje się, że charakter reperkusyjny ma prawdopodobny fakt profanacji grobu i szczątków ojca Nabopolasara. Zniszczenie grobu i wydobywanie kości zmarłego miało zostać dokonane przez następcę Aszurbanipala na tronie w Niniwie. W świetle pewnych tekstów wydaje się, że szczątki ojca Nabopolasara, który mógł być uprzednio gubernatorem w Uruk<sup>53</sup>, zostały porzucane wzdłuż ulic tego miasta, co było demonstracyjnym aktem mającym na celu pokazanie słabości władcy Babilonii oraz uwidaczniało konsekwencje złamanej przysięgi posłuszeństwa<sup>54</sup>. Niektórzy badacze są zdania, że późniejsze działania Nabopolasara, czyli zniszczenie miast i grobów władców Asyrii, mogły być owocem jego zemsty za ten czyn<sup>55</sup>.

W akt profanacji grobu i zwłok wpisuje się cały szereg aktów brutalnego rozprawiania się z przeciwnikami, opisanych w różnych tekstach asyryjskich, bądź też przedstawionych na różnych reliefach. Mamy tam do czynienia z cięciem na kawałki różnych części ciała, umieszczanie zwłok na palach, palenie tych zwłok, miżdzeniem kości zmarłych<sup>56</sup>. Wydaje się, że w czasach Aszurbanipala szczególną wagę przywiązywano do pozostawienia nie pochowanych zwłok, które umieszczano na poboczach dróg, często na palach, a sposób traktowania ciał nieprzyjaciół odgrywał kluczową rolę w wojnie psychologicznej<sup>57</sup>. Swego rodzaju zasadą było takie potraktowanie pokonanego nieprzyjaciela, aby po unicestwieniu jego zwłok oraz pozbawieniu pochówku *był bardziej martwym aniżeli był w chwili śmierci*<sup>58</sup>. Dlatego też, w myśl tej zasady, bohater

<sup>51</sup> N. N. May, *Iconoclasm and the Text Destruction in the Ancient Near East*, Chicago, The University of Chicago 2012, s. 6; por. S. Parpola, *Neoassyrian Treaties and Loyalty. State Archives of Assyria 2*, Helsinki 1988, Oaths (SAA II, s. 46, nr 6, linia 445-446; 451-452).

<sup>52</sup> Por. J. Scurlock, E. College, *Getting Smashed at the Victory Celebration, or what happened to Esarhaddon's so called Vassal-Treaties and why*, w: *Iconoclasm and the Text Destruction*, red. N. N. May, s. 175.

<sup>53</sup> M. Jursa, *Die Söhne Kudurrus und die Herkunft der neubabylonischen Dynastie*, „Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale” 101(2007), s. 132-136.

<sup>54</sup> Por. M. Jursa, *Die Söhne Kudurrus...*, dz. cyt., s. 125-136; R. da Riva, *The Inscriptions of Nabopolassar, Amēl-Marduk and Neriglissar*, Boston-Berlin 2013, s. 4; N. N. May, *Iconoclasm and the Text Destruction...*, dz. cyt., s. 6.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 16.

<sup>56</sup> Por. S. Richardson, *Death and Dismemberment in Mesopotamia*, s. 189-207; F. de Backer, *Cruelty and Military Refinements*, „Res Antiquae” 6(2009), s. 13-50.

<sup>57</sup> Por. F. de Backer, *Cruelty and Military Refinements*, dz. cyt., s. 33.

<sup>58</sup> J. Scurlock, *Josiah: The View from Mesopotamia*, „Biblical Research” 51(2006), s. 17.

Enuma Elisz stwierdza, że osoba spalona w ogniu nie ma szans na zamieszkanie w zaświatach<sup>59</sup>.

Widać dużą wzajemną absorpcję tradycji religijnych na terenach Międzyrzecza. Na płaszczyźnie religijnej mity południowej i północnej Mezopotamii oddziaływały na siebie, często w nowej wersji odzwierciedlając kolejne wydarzenia historyczne i sukcesy aktualnego władcy<sup>60</sup>. Stąd też pomimo dosyć częstych opisów niszczenia miejsc kultu, większe okrucieństwo spotykało martwych i żywych mieszkańców danego terytorium, aniżeli obiekty religijne. Bogowie zmieniali co najwyżej nazwę i zawsze trzymali ze zwycięzcami. Możemy zauważyć, że władcy Asyrii byli bardziej skłonni do konfiskowania obiektów kultu aniżeli ich niszczenia. Jak zauważa Frahm, polityka władców Niniwy polegała często na tzw. *godnapped*, czyli zabieraniu głównego obiektu kultu podporządkowanego ludu w razie nielojalności, a przywracaniu go w sytuacji poprawy relacji z suwerenem<sup>61</sup>. W chwili włączenia na stałe jakiegoś terytorium do Asyrii, sytuacja się zmienia i możemy zaobserwować zaangażowanie władcy w umocnienie lokalnych kultów (jest to widoczne w opisie umocnienia jahwizmu przez Asyrię na terenach Samarii 2Krl 17)<sup>62</sup>.

Działalność Jozjasza w Betel nie ma jednakże żadnego charakteru odbudowy, czy rewitalizacji miejsca kultu. Tym co ją charakteryzuje jest zniszczenie i to zniszczenie totalne. Także w tym przypadku możemy doszukiwać się analogii w źródłach asyryjskich. Najbardziej spektakularne zniszczenie obiektów kultu w VII w. przed Chr. jest połączone ze zdobyciem Babilonii przez Synnacheryba (689 przed Chr.) oraz zniszczenie świątyń wraz z posągami i obiektami czci. Szczególne znaczenie miało zniszczenie sanktuarium i posągów naczelnego bóstwa Babilonii – Marduka. Główny wizerunek boga został przeniesiony do Niniwy (według innych źródeł został zniszczony), a samo bóstwo ogłoszono jako byt pozbawiony mocy. Według dosyć skomplikowanej

<sup>59</sup> Por. A. George, *The Epic of Gilgamesh: A New Translation*, London 1999, s. 189.

<sup>60</sup> Por. S. Noegel, *Dismemberment, Creation, and Ritual: Images of Divine Violence in the Ancient Near East*, w: *Belief and Bloodshed: Religion and Violence across Time and Tradition*, red. J. Wellman, Lanham 2007, s. 5-10.

<sup>61</sup> E. Frahm, *Asurbanipal at Der*, w: *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars: Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola*, red. E. Luukko, S. Svärd, R. Mattila, „Studia Orientalia” 106(2009), s. 54; por. L. L. Grabbe, *The Kingdom of Judah from Sennacherib's Invasion to the Fall of Jerusalem: If we had only the Bible...*, w: *Good Kings and Bad Kings*, ed. L. L. Grabbe, London and New York 2005, s. 102-103. Czasami znakiem zajęcia terytorium były również specjalne monumenty, pełniące funkcję jakby słupów granicznych, mające świadczyć o pełnej przynależności danego terytorium do imperium. Por. D. R. Miller, *Objectives and Consequences of the Neo-Assyrian Imperial Exercise*, „Religion & Theology” 16(2009), s. 124-149.

<sup>62</sup> W odniesieniu do naczelnego bóstwa Der, Anu rabû, król asyryjski podejmuje decyzję o odnowieniu świątyni i wzbogaceniu jej o kosztowne dary (Pryzma T, III, 15-17; *Inscription from the Istar Temple*, II. 69-72). Być może jakieś reminiscencje takiej polityki są obecne w opisie wysłania kapłanów do Samarii, po incydentach z lwami i chorobami nękającymi kolonistów (2Krl 17,25).

wykładni teologicznej takiego postępowania wobec bóstwa, Marduk został osądzony przez innych bogów, wobec których dopuścił się zbrodni i został słusznie ukarany (tzw. *Marduk Ordeal*)<sup>63</sup>.

Działania jego syna Esarhaddona miały już zupełnie inny charakter. Przywrócił on kult Marduka oraz przyczynił się do restauracji jego świątyń oraz posągów. Nastąpiło, według nowej wykładni teologicznej, usynowienie Marduka przez Aszura albo też zupełne ich utożsamienie ze sobą. Dodatkowo pojawiło się teologiczne uzasadnienie zniszczenia Babilonii. Zdaniem oficjalnej wykładni, Marduk zagniewał się na swoich wyznawców i pozwolił na zniszczenie miasta. Co więcej, posłużył się asyryjskimi władcami jako narzędziem kary (możemy zauważyć również w tym przypadku podobieństwa z niektórymi prorockim wypowiedziami)<sup>64</sup>. Miało to swoje ogromne implikacje polityczne, ponieważ doprowadziło do uspokojenia kraju i do zjednoczenia imperium w stopniu jeszcze ściślejszym, co pozwoliło na ekspansję na odleglejszych terenach. Dzieło wzmocnienia kultu Marduka oraz odbudowy zniszczonego kontynuował Aszurbanipal, który w jednej z inskrypcji stwierdza: „świątyniom Asyrii i Akkadu, mój ojciec Esarhaddon, król Asyrii, który mnie stworzył, położył fundamenty, ale nie ukończył. Ja natomiast, na polecenie wielkich bogów, mych panów, ukończyłem jego dzieło” (Cylinder C, X, II, 4-9). W pewnym sensie w działalności budowlanej Esarhaddona i Aszurbanipala mamy pierwowzór reform religijnych, które znajdują swoje analogie w działalności Ezechiasza oraz Jozjasza<sup>65</sup>.

Trochę odmienny charakter miał konflikt między faraonem Taharką i Aszurbanipalem, który został przedstawiony jako wojna o podporządkowanie sobie Egiptu w wymiarze politycznym i religijnym. Po opanowaniu Deltą Nilu, Asyryjczycy wprowadzili tam swoje kultury, aczkolwiek zakres ich ingerencji był zapewne ograniczony, chociażby z tego względu, że administracja częściowo została w ręku miejscowych książąt (część imion nowych gubernatorów nosi imiona egipskie)<sup>66</sup>. Natomiast po udanym powrocie Taharki źródła egipskie mówią o przywróceniu bóstw rodzimych. Z kolei zdobycie Elamu przez Aszurbanipala było połączone z zniszczeniem ich pałaców, świątyń i posągów<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> Por. A. Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, SAA 3, s. 56; J. Scurlock, *Josiah: The View from Mesopotamia*, dz. cyt., s. 18; B. Nevling Porter, *Images, Power and Politic. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, Philadelphia 1993, s. 139-140.

<sup>64</sup> Por. J. J. M. Roberts, *Myth versus History. Relaying the Comparative Foundations*, w: *The Bible and Ancient Near East: Collected Essays*, red. J. J. M. Roberts, W. H. Green, Winona Lake 2002, s. 68.

<sup>65</sup> Por. B. Nevling Porter, *Images, Power and Politics*, s. 140-153.

<sup>66</sup> D. Kahn, *Taharqua, King of Kush and the Assyrians*, „Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities” 31(2004), s. 109-128.

<sup>67</sup> „Zniszczyłem sanktuaria Elamu tak jakby ich wcale nie było. Ich bogów i boginie. Sprowadziłem ich do stanu zaqiqu. Moi żołnierze wkroczyli do ich świątych grobów, do których za-

Relacja o zdobyciu Suzy, stolicy Elamitów, jest wyjątkowa, ponieważ podaje sposób postępowania wobec przeciwników odbiegający od innych zdobywcy Aszurbanipala. W relacji z zdobycia stolicy wynika, że nastąpiły demonstracyjne akty profanacji grobów oraz palenie kości uprzednich władców. Być może dlatego wyjątkowo okrutnie postąpiono wobec żywych i martwych mieszkańców Elamu, że był to dla Asyrii jeden z najgroźniejszych przeciwników. Mogła to być również proporcjonalna odpowiedź na okrutne postępowanie Elamitów. Według May, jedną z najbardziej charakterystycznych cech postępowania tego narodu, była destrukcja tradycyjnych babilońskich miejsc kultu: „Elamici byli znani w Mezopotamii jako najwięksi ikonoklaści”<sup>68</sup>. Jest również całkiem prawdopodobne, że wojska judzkie musiały uczestniczyć w zdobywaniu Elamu, jako lojalni wasale asyryjskich władców. Stąd też wiele praktyk wojennych mogło przeniknąć do armii judzkiej oraz kształtowało nową mentalność mieszkańców Królestwa Południowego.

W opisie działań Jozjasza w Betel upamiętnia się fakt zniszczenia i sprofanowania ołtarza, czyli obiektu kultycznego. Gdy spojrzymy na kontekst asyryjski, to znajdziemy także liczne analogie. Pomimo to wydaje się, że w Asyrii w VII w. przed Chr., częstszą praktyką było przenoszenie obiektów kultu, aniżeli ich niszczenie. Wszystko zależało oczywiście od sytuacji politycznej<sup>69</sup>. Były też przypadki, gdy normalizowano sytuację pomiędzy narodami, co oznaczało przywrócenie posągów bóstw na ich miejsce. Takie informacje znajdujemy w tekstach z epoki Esarhaddona (przywraca całą infrastrukturę kultyczną związaną z kultem Marduka), czy Aszurbanipala, które mówią m.in. o restauracji świątyń oraz o zaopatrzeniu w niezbędne narzędzia do sprawowania kultu<sup>70</sup>. Inaczej miała się sprawa z szczątkami poprzednich mieszkańców. Te dzieliły losy żywych i część z nich demonstracyjnie niszczone chcąc tym samym dać do zrozumienia, że nastąpiła radykalna zmiana właściciela danego terenu. Ten sam sygnał szedł do podbitej ludności w postaci przenoszenia elity mieszkańców na nowe tereny (np. wygnanie asyryjskie, czy też wygnanie babilońskie). Całkiem możliwe, że tak należy rozumieć czyn Jozjasza w Betel. Zniszczenie kości uprzednich mieszkańców było demonstracyjnym znakiem zaanektowania danego terytorium.

---

bronione było wchodzić obcym i zobaczyłem ich tajemnice. spaliłem je w ogniu” (*Asb. Annals* VI, 62-69) za tekstem J. Scurlock, *Josiah: The View from Mesopotamia*, dz. cyt., s. 17; por. P. Dubovský, *Dynamics of the Fall*, s. 454 i 468.

<sup>68</sup> Por. N. N. May, *Iconoclasm and Text Destruction...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>69</sup> Holloway S., *Aššur is king! Aššur is king!: Religion and the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, „Culture and History of the Ancient Near East” 10, Leiden 2002, s. 213-214: „Asyryjczycy jak się wydaje zabierali i relokowali lokalne bóstwa, a jeszcze rzadziej umieszczali tam swoje, w sytuacjach gdy było to opłacalne z punktu widzenia militarnego bądź też politycznego”.

<sup>70</sup> P. R. Bedford, *The Neo-Assyrian Empire*, w: *The Dynamics of Ancient Empires. State Power from Assyria to Byzantium*, red. I. Morris, Oxford 2007, s. 54; por. E. Frahm, *Aszurbanipal at Der*, s. 52-64.

## Zakończenie

Tym, czym głównie mógł się inspirować autor opisu działalności Jozjasza w Betel, było zniszczenie Elamitów przez Aszurbanipala. Całkiem możliwe, że wasalne wojska z Judy mogły uczestniczyć w tej ważnej kampanii wojennej<sup>71</sup>. Wydaje się, że szczególnie głośnie na Bliskim Wschodzie było zdobycie Suzy oraz sposób potraktowania boskich i ludzkich mieszkańców miasta. Stały się one nośnym narzędziem asyryjskiej propagandy, która docierała do wszystkich zakątków rozległego imperium. Czy jednak wzorce płynące z centrum imperium były na tyle silne, aby oddziaływać na sposób funkcjonowania władcy Jerozolimy? Wydaje się, że wyjątkowo odmienny sposób postępowania w Betel, który znajduje swoje paralele w chronologicznie bardzo bliskim kontekście panowania Aszurbanipala, mógł wpłynąć, przynajmniej na literacki kształt zapisu reformy w Betel, abstrahując od jego historyczności w podanych detalach<sup>72</sup>. Zdaniem Scurlock, Jozjasz realizuje swoim postępowaniem, mezopotamską praktykę redukcji obiektów kultu, kości i kapłanów do *zaqiqu* – nicności<sup>73</sup>. I faktycznie widoczny jest widoczny cały szereg podobieństw. Z całą pewnością istniały wpływy asyryjskie na Judę w różnych wymiarach rzeczywistości, zarówno w architekturze, kulturze sepulkralnej, jak i w antropologii. Wydaje się jednak, że pomimo wielu analogii w historii Mezopotamii, samo zdarzenie zaprezentowane i reinterpretowane w swoim aktualnym kontekście literackim, ma raczej swoje głębokie zakorzenienie bardziej w tradycjach biblijnych aniżeli w kopiowaniu zachowań władców Asyrii, szczególnie zaś wpisuje się w teologię Ksiąg Królewskich, które śmierci oraz miejscu wiecznego spoczynku, nadają szczególne znaczenie.

<sup>71</sup> Por. T. Dezső, *The Assyrian Army. The Structure of the Neo-Assyrian Army as Reconstructed from the Assyrian Palace Reliefs and Cuneiform Sources*, Budapest 2012, s. 164.

<sup>72</sup> Zdaniem Daviesa i Blenkinsoppa, najwłaściwszym kontekstem historycznym dla powstania relacji o reformie w Betel byłby wiek VI i V przed Chr., gdy Betel było dosyć prężnym ośrodkiem życia religijnego oraz znajdowało się blisko centrum administracyjnego w Mispa, stanowiąc w ten sposób zagrożenie dla znaczenia Jerozolimy w epoce przywracania jej do stanu świetności. Opowiadania o reformie z czasów Jozjasza mogło służyć wyidealizowaniu tej postaci oraz dać podstawy pod akty wymierzone przeciwko Betel w epoce powygnaniowej. Dodatkowo chciano w ten sposób zdyskredytować część klasy kapłańskiej kojarzonej z Aaronem, którego sprzeniewierzenie się zostało opisane w Wj 32. Słownictwo opisujące zniszczenie cielca faktycznie znajduje swoje analogie w opisie reformy w Betel. P. R. Davies, *Rethinking Biblical Scholarship. Changing Perspectives*, 4, New York 2014, s. 102-103.

<sup>73</sup> J. Scurlock, *Josiah: The View from Mesopotamia*, dz. cyt., s. 17-18: „W opisie działań Jozjasza w Betel z pewnością nie chodziło o to aby zniszczenie wyżyn było dedykowane innym bogom niż własny jak również zabicie kapłanów i spalenie kości osób zmarłych, jego zamiarem było, zgodnie z mezopotamską ideologią, zredukowanie tak bogów jak i kapłanów, do stanu *zaqiqu*”.

**THE DESTRUCTION OF HUMAN BONES IN BETHEL  
(2 KINGS 23,16-19) IN THE LIGHT OF THE MESOPOTAMIAN  
PRACTICE *ZAQIQU* AND TACTICS OF WAR ASSYRIAN KINGS**

**Summary**

Description of destroying graves and the burning of human bones in Bethel (2 Kings 23,16-19) is unique compared to other reforms undertaken by the kings of Judah and by King Josiah (2 Kings 22-23). From the point of view of syntactic and grammatical, this description is diametrically opposite from other parts of the activities of King Josiah. We do not see a direct connection between the found the Book of the Law and the activities at Bethel. Also lacks explicit references to the idea of centralization of worship in Jerusalem. It seems that in connection with the activities at Bethel we are not dealing with religious reform, but more with a political action. For the living, “graves serve not only to hold the remains of the deceased, or to memorialize the existence of an individual but – significantly – a grave or collection of graves might also serve to mark the boundary of a given place or to signal possession or ownership of a territory” (Francesca Stavrakopoulou). The destruction of graves and their contents, is a sign of the extension of borders and military conquest. We can see parallels between the actions of Josiah and his contemporary rulers of Assyria. This is particularly evident in the activities of the king of Assyria Ashurbanipal, who reigned in the era of King Josiah. His military campaigns were characterized by particularly demonstrative destruction of graves and human bones, which resulted from the Assyrian anthropology. According to the Assyrian outlook of life, the dead could reach after the death of two states: the state *etemmu*, when they could influence the world of the living positively or negatively and state *zaqiqu*, when they were deprived of all power. Both states had their relationship with the fate of the bones of the dead. It seems that some elements of both anthropology Assyrian and Assyrian psychological warfare influenced the description of the activities of King Josiah at Bethel.

**Key words:** Ashurbanipal, human bones, King Josiah, *zaqiqu*.