

Ks. dr hab. Wojciech Pikor, SBP 118

W POSZUKIWANIU ASYRYJSKIEJ DIASPORY IZRAELITÓW W KSIĘDZE EZECHIELA

Księga Ezechiela stała się w ostatnich dekadach przedmiotem intensywnych studiów w Polsce, w czym prym wiedzie warszawski ośrodek związany z UKSW. Wspomnieć tu należy postać śp. ks. prof. Ryszarda Rumianka, rektora UKSW, który zginął w katastrofie smoleńskiej w 2010 r. W badaniach nad Księgą Ezechiela nowy kierunek wytyczył ks. prof. Waldemar Chrostowski, który od lat konsekwentnie poszukuje śladów asyryjskiej diaspory Izraela w Biblii Hebrajskiej. Stwierdza on, że we współczesnej biblistyce praktycznie nie bierze się pod uwagę środowiska deportowanych do Asyrii Izraelitów i ich potomków jako „jednego z najważniejszych uwarunkowań działalności proroka”.¹ Dlatego W. Chrostowski stawia wniosek, że „zasadniczy kłopot z poprawną interpretacją Księgi Ezechiela polega na tym, że perspektywa diaspory asyryjskiej jako istotnego kontekstu genezy i znaczenia orędzia zawartego w tej księdze nie jest respektowana”.² Intencją prezentowanego artykułu jest podjęcie kierunku badań wyznaczonego przez W. Chrostowskiego i zweryfikowanie, w jakim stopniu asyryjska diaspora Izraelitów jest rzeczywiście obecna w Księdze Ezechiela jako czynnik wpływający na kształt Ezechielowego orędzia. W tym celu zostaną najpierw przeanalizowane teksty z Księgi Ezechiela wskazane przez warszawskiego profesora. W drugiej części studium zostanie przebadana kwestia

¹ W. Chrostowski, *Wizja ożywienia wyschniętych kości (Ez 37,1-14) jako świadectwo asyryjskiej diaspory Izraelitów*, *Collectanea Theologica* 77(2007) nr 4, s. 22.

² *Tamże*, s. 23.

istnienia i kształtu asyryjskiej diaspory Izraelitów. W ostatniej części powróci się do Księgi Ezechiela, by rozważyć, w jakim stopniu Ezechiel jest świadkiem Izraelitów deportowanych przez Asyryjczyków w drugiej połowie VIII w., a w jakim – głosem wygnańców z Judy z pierwszej połowy VI w. w Babilonii.

1. Pytanie o Ezechielowe świadectwo istnienia diaspory Izraelitów w Asyrii

Punktem wyjścia będzie analiza tekstów z Księgi Ezechiela, które zdaniem ks. prof. Chrostowskiego wskazują na „istnienie i prężność silnej asyryjskiej diaspory Izraelitów”.³

A. Motyw ogrodu Eden w Księdze Ezechiela

W monografii *Ogród Eden. Zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory* W. Chrostowski szczegółowo analizuje związki łączące opowiadanie Rdz 2,4b – 3,24 z wyroczniami przeciwko królowi Tyru z Ez 28,11-19 oraz z lamentacją nad władcą Egiptu z Ez 31,1-18.⁴ W pierwszym przypadku chodzi o króla Tyru, który przebywał w Edenie, „ogrodzie Boga” (Ez 28,13), usytuowanym na „świętej górze” (w. 14; por. w. 16). Zamieszkiwał go w towarzystwie strzegącego cheruba (w. 14). Król był nieskazitelny i doskonały, dopóki nie znalazła się w nim „przewrotność” (w. 15), którą jest pycha chełpiąca się własną pięknnością i mądrością. Karą było strącenie króla z ogrodu Eden (w. 16). Przy tych podobieństwach do tekstu *Genesis* zauważa się również pewne różnice. Koncentrując się na samej postaci króla, podkreśla się m.in., że w Księdze Rodzaju mowa jest o parze ludzi, mężczyźnie i kobiecie, podczas gdy u Ezechiela występuje tylko jedna postać, do tego o cechach boskich lub półboskich. W Księdze Rodzaju człowiek jest nagi, natomiast w Księdze Ezechiela król jest bogato ubrany (por. 28,13). Człowiek w biblijnym opowiadaniu o początkach jest zobowiązany do pracy, w przeciwieństwie do Ezechielowego króla, który nie ma żadnych obowiązków. Dodać jeszcze należy, że Ezechielowa

³ Tenże, *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, w: tenże, *Asyryjska diaspory Izraelitów i inne studia*, RSB 10, Warszawa 2003, s. 63.

⁴ Por. tenże, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, RSB 1, Warszawa 1996, s. 185-194.

koncepcja ogrodu Eden zawiera elementy mityczne czyniące z niego „ogród Boga”, w przeciwieństwie do opowiadania z Księgi Rodzaju, które unika mitologicznego zabarwienia. Odmiennie spojrzenie na ogród jest jeszcze bardziej obecne w wyroczni przeciwko władcy Egiptu zawartej w Ez 31. Ta przyjmuje postać alegorii, w której nacisk zostaje położony na nieporównywalność jednego drzewa z pozostałymi drzewami ogrodu (por. ww. 3-9), by w ten sposób potępić pychę i uzurpatorskie dążenia władcy Egiptu. Nie ma w Ez 31 motywu dwóch drzew znanego z *Genesis*: drzewa życia i drzewa poznania dobra i zła. Za to pojawia się wątek zazdrości innych drzew ogrodu w stosunku do drzewa pełnego splendoru i siły (por. Ez 31,9). Upadek potężnego władcy zostaje wyrażony nowym – wobec Księgi Rodzaju – motywem zrzucenia/zstąpienia do świata podziemnego (Ez 31,16.18).

Przedstawione w skrócie podobieństwa i różnice zachodzące między opowiadaniem o początkach z Księgi Rodzaju a wyroczniami z Księgi Ezechiela są tłumaczone przez biblistów na dwa sposoby. Jedni twierdzą, że wyrocznie przeciwko władcom Tyru i Egiptu stanowią zapożyczenie i przeróbkę motywów występujących w *Genesis*. Drudzy stoją na stanowisku, że to w opowiadaniu z Księgi Rodzaju wykorzystano proroctwa Ezechiela.⁵

W opinii W. Chrostowskiego jest jednak trzecia możliwość. Opowiadanie z Rdz 2,4b – 3,24 w swoim pierwotnym kształcie powstało w asyryjskiej diasporze Izraela.⁶ Deportowani w drugiej połowie VIII w. Izraelici zetknęli się z kulturą spuścizną Mezopotamii, która pod wieloma względami była dla nich atrakcyjna i bliska, przez co nie można było dopuścić do tego, by przez stopniową infiltrację deformowała izraelską tradycję religijną. Dlatego „anonimowy twórca, jednostka bądź krąg ludzi, dokonał dojrzałej syntezy”, dzięki której „wiera w Jahwe, Boga Izraela (...) zyskała nową wartość jako czynnik samookreślenia się izraelskich wygnańców, a wkrótce jako fundament diasporry asyryjskiej”.⁷ Ezechiel w pierwszych latach wygania zetknął się z częścią tradycji mezopotamskich, które wcześniej przyswoili sobie (i zinterpretowali) wygnańcy z Królestwa Północnego, i wykorzystał je w swoich wyroczniach przeciwko władcom Tyru i Egiptu. Nie znał jednak krążącego w diasporze asyryjskiej opowiadania o ogrodzie Eden.⁸ To zostało przejęte dopiero przez babilońską falę deportowanych z Judy w VI w., którzy włączyli je w skład

⁵ Por. *tamże*, s. 194-199.

⁶ Por. *tamże*, s. 247, 263-266, 284-285.

⁷ *Tamże*, s. 266.

⁸ *Tamże*, s. 244, 284.

Tory i podporządkowali nowej wizji.⁹ „W mrokach niepamięci pograżyła się geneza opowiadania o Eden”,¹⁰ jakkolwiek wyroczenie Ezechiela z motywami Edenu przywołują tamto świadectwo asyryjskiej diaspory.

Jeśli dobrze rozumieć tezy W. Chrostowskiego, nie jest uzasadnione mówienie o przedwyganiowej tradycji jahwistycznej, w której występowałby motyw ogrodu Eden. Gdyby taka tradycja istniała, to Ezechiel nie mógłby sobie pozwolić na tak swobodne potraktowanie wątków obecnych w biblijnej relacji o stworzeniu pierwszych ludzi, odnosząc je do przedstawień pogańskich władców. Pomijam kwestię dyskusji nad tradycją jahwistyczną, gdyż jej istnienie, rozwój i finalna redakcja – jak zauważa sam Chrostowski – jest przedmiotem ciągłej dyskusji, w której trudno o wypracowanie jakichś ostatecznych wniosków. Wydaje się jednak zasadne pytanie o źródła, z których korzystał Ezechiel w swoich wyroczeniach. Prawdopodobnie sięga on po tradycję mezopotamską, szczególnie po mityczny tekst z okresu neobabilońskiego, pozostający w nurcie tradycji *Mitu o Atrahasis*, w którym jest mowa o oddzielnym stworzeniu króla przez parę bogów Ea i Belet-ili (matkę-boginię), a następnie wyposażeniu go w niezbędne atrybuty władzy.¹¹ Ezechiel poddaje go jednak – zdaniem J. Van Setersa – teologicznej adaptacji, sytuując w Edenie wydarzenia tam opisane, jak również wprowadzając do niego temat sądu, w wyniku którego pycha króla zostaje ukarana.¹² Ezechielowi jest znana również tradycja kapłańska o stworzeniu człowieka, na co wskazują w jego proroctwie liczne nawiązania do słownictwa i motywów kapłańskich.¹³ W tej sytuacji nie do utrzymania jest teza o przejęciu przez jahwistę opowiadania o Edenie powstałego w diasporze asyryjskiej, które przecież miało być nieznanie Ezechielowi. Raczej należy założyć, że biblijna tradycja o Edenie jest przedwyganiowa i była dostępna Ezechielowi w postaci niezależnych fragmentów opowiadań, w tym również narracji o stworzeniu oraz o upadku-karze.¹⁴ To ostatnie wykorzystuje Eze-

⁹ *Tamże*, s. 285.

¹⁰ *Tamże*, s. 247.

¹¹ Por. W.R. Mayer, *Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs*, *Orientalia* 56/ 1987, s. 55-68.

¹² J. Van Seters, *The Creation of Man and the Creation of the King*, *ZAW* 101/1989, s. 337.

¹³ Te nie zawężają się tylko do wyroczeni z rozdz. 29 i 32, lecz pojawiają się również innych jego proroctwach, jak dokumentuje to D.L. Petersen, *Creation and Hierarchy in Ezekiel. Methodological Perspectives*, w: S.L. Cook, C.L. Patton (red.), *Ezekiel's Hierarchical World. Wrestling with a Tiered Reality*, *SBLSymS* 31, Leiden-Boston 2004, s. 173-174.

¹⁴ Por. C. Westermann, *Genesis 1–11. A Continental Commentary*, Minneapolis 1994, s. 190-196; J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei*

chiel w swojej wyroczni przeciwko królowi Tyru i poddaje je przepracowaniu stosownie do zakładanego celu, jakim jest słowo kary dla pysznego władcy. Ezechielowa ingerencja w tekst jahwistyczny odpowiada kierunkowi późniejszych interwencji kapłańskich w tradycję jahwistyczną. Kluczową kwestią dla redaktorów kapłańskich jest podkreślenie absolutnej władzy Jahwe i doskonałości Jego stworzenia, co zostało uzyskane poprzedzeniem jahwistycznego opowiadania o początkach hymnem o stworzeniu (Rdz 1).¹⁵ Podobnie też Ezechiel, posługując się terminologią kapłańską, oddaje doskonałość króla stworzonego przez Boga. Opis kamieni pokrywających jego szatę (Ez 28,13) przywołuje obraz pektorału arcykapłana (por. Wj 28,17-20; 39,10-13).¹⁶

Powyższe uwagi pozostają hipotetyczną próbą odtworzenia tradycji, z których korzysta Ezechiel w swoich wyroczniach przeciwko władcom Tyru i Egiptu. Wydaje się, że wśród nich było również jahwistyczne opowiadanie o stworzeniu, z którego prorok wykorzystuje fragment dotyczący upadku pierwszych ludzi. Ten wątek biblijny zostaje rozszerzony o elementy znane Ezechielowi z neobabilońskiego mitu o stworzeniu króla oraz przepracowany teologicznie w kluczu tradycji kapłańskiej. Tym samym nie widzi się powodów, dla których biblijną narrację o Edenie należałoby wyprowadzać z asyryjskiej diaspory Izraelitów.

B. „Trzydziesty rok” (Ez 1,1) liczony od znalezienia Tory w świątyni jerozolimskiej?

Potwierdzenia istnienia asyryjskiej diaspory Izraelitów doszukuje się W. Chrostowski już w wierszu otwierającym Księgę Ezechiela, który przynosi infor-

primi cinque libri della Bibbia, Roma 1998, s. 162; D. Dziadosz, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju*, Przemysł 2011, s. 94-95.

¹⁵ B.F. Batto, *Paradise Reexamined*, w: K.L. Younger, Jr., W.H. Hallo, B.F. Batto (red.), *The Biblical Canon in Comparative Perspective. Scripture in Context IV*, Lewiston, NY 1991, s. 55-56.

¹⁶ R.R. Wilson, *The Death of the King of Tyre. The Editorial History of Ez 28*, w: J.H. Marks, R.M. Good (red.), *Love and Death in the Ancient Near East. Essays on Honor of Marvin H. Pope*, Guilford, CT 1987, s. 214-218; B.F. Batto, *Paradise Reexamined*, s. 57; D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25-48*, NICOT, Grand Rapids, MI-Cambridge 1998, s. 111. Innym wyraźnym rysem kapłańskim w Ezechielowej lekturze jahwistycznego opowiadania o upadku są aluzje do świątyni jerozolimskiej w opisie Edenu jako „świętej góry Boga” wraz z „cherubem” i „kamieniami ognia” (Ez 28,14).

mację chronologiczną odnośnie do inauguracyjnej wizji chwały Jahwe znad rzeki Kebar: „W trzydziestym roku, w czwartym [miesiącu] w piątym dniu”. Brakuje tu *terminus a quo*, który pozwoliłby na kalkulację tej daty. Kolejny wiersz zawiera jednak wyjaśnienie: chodzi o rok 593 jako „piąty rok wygnania króla Jojakina”. Komentatorzy próbują rozjaśnić enigmatyczność pierwszego wiersza przez emendację liczby 30 bądź też przez zachowanie jej, ale wskazanie dla niej punktu czasowego, od którego należałoby liczyć rok trzydziesty, albo wreszcie przez uznanie go za redakcyjną wstawkę przejętą z pierwotnie innego kontekstu księgi.¹⁷ W. Chrostowski odrzuca dominujący dziś w egzegezie pogląd, że „rok trzydziesty” odnosiłby się do wieku Ezechiela.¹⁸ Hipoteza ta odwołuje się przede wszystkim do podkreślonej w początkowych wierszach księgi (por. Ez 1,3) samoświadomości Ezechiela jako kapłana. Jest to o tyle znaczące, że w normalnej sytuacji Ezechiel, osiągnąwszy trzydziesty rok życia, byłby konsekrowany na kapłana (por. Lb 4,1.23.30.39), tymczasem, będąc na wygnaniu, zostaje w tym momencie powołany na proroka. Taki sposób datacji, przez odniesienie się do wieku postaci, nie jest wyjątkiem w Biblii Hebrajskiej, wbrew temu, co twierdzi W. Chrostowski, czego przykładem jest Rdz 8,13, w którym mowa jest tylko o roku, miesiącu i dniu ewidentnie w odniesieniu do życia Noego („W sześćset pierwszym roku, w miesiącu pierwszym, w pierwszym dniu miesiąca wody wyschły na ziemi”).

Rozwiązanie, które proponuje W. Chrostowski, odwołuje się do Targumu do Księgi Ezechiela, gdzie otwierająca księgę data jest interpretowana następująco: „W trzydziestym roku od czasu, gdy Chilkiasz, najwyższy kapłan, odnalazł w świątyni księgę Tory”. Wraz z odnalezieniem zwoju Tory w świątyni jerozolimskiej w 622 r. przed Chr. (por. 2Krl 22,8) w Jerozolimie miał się przyjąć sposób rachuby czasu od tego wydarzenia, które dało początek reformie religijnej Jozjasza. Śladów takiej kalkulacji nie znajdziemy poza Księgą Ezechiela, nie tylko dlatego, że księgi biblijne przeszły pod koniec VI w. przed Chr. złożony proces redakcji. Liczenie lat od reformy Jozjasza było zjawiskiem przejściowym i ustało wraz z najazdem babilońskim i zagładą Jerozolimy.¹⁹ Ezechiel nie

¹⁷ Te wszystkie możliwości przedstawia sumarycznie W. Chrostowski, *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, s. 57-58.

¹⁸ Za takim rozwiązaniem opowiadają się m.in.: J. Blenkinsopp, *Ezekiel. Interpretation*, Louisville, KY 1990, s. 16-17; J.E. Miller, *The Thirtieth Year of Ezekiel I,1*, RB 99/1992, s. 499-503; D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24*, NICOT, Grand Rapids, MI-Cambridge 1997, s. 82; T.J. Betts, *Ezekiel the Priest. A Custodian of Tôrâ*, Studies in Biblical Literature 74, New York 2005, s. 50-51.

¹⁹ W. Chrostowski, *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, s. 58.

podzielał tego sposobu rachuby czasu, co miało być wynikiem jego spotkania na wygnaniu „z pobratymcami z państwa północnego, dla których wydarzenia roku 622 nie miały żadnego istotnego znaczenia”.²⁰ To pod ich wpływem dla Ezechiela i jego otoczenia „nowa era” zaczęła się wraz z uprowadzeniem przez Nabuchodonozora, które w świetle doświadczeń diaspory asyryjskiej Izraelitów nie musiało być postrzegane jako „zastraszająca kara”.²¹

Pomijając na razie kwestię spotkania wygnańców z Judy z potomkami wygnańców z Samarii, skupmy się na samych datach. Jeśli przyjąć, że w Jeruzolimie pod koniec VI w. liczono czas od znalezienia w 622 r. zwoju Tory w świątyni, to dlaczego nie ma żadnego śladu takiej rachuby czasu w proroctwie Jeremiasza, który wspierał reformy Jozjasza.²² Problem stanowi sam rok 622 jako początek reform Jozjasza. Według relacji 2Krn 34,3 te reformy zaczęły się już w 632 r., a przynajmniej w 628 r., kiedy to – po przejęciu kontroli nad asyryjską prowincją Samarii, Gileadu i Galilei – król judzki rozpoczął proces oczyszczania kraju z kultu idolatrycznego (por. 2Krn 34,6-7). Podstawą tych działań jest zwój Tory i dlatego trudno przypuszczać, by został on znaleziony w świątyni dopiero w 622 r. Raczej chodziło o jakąś jego część, która dała asumpt do odnowienia przymierza z Jahwe (por. 2Krl 23,1-3).²³ Obracając się w sferze hipotez, można zapytać, czy asyryjskiej diasporze Izraelitów ten dokument mógł być obojętny, skoro stał się podstawą działań króla Jozjasza na terenie byłego Królestwa Północnego – ojczyzny Izraelitów.

Samo odniesienie do panowania Jojakina jest zaskakujące, jednakże nie wynika z tego wcale, jak sugeruje W. Chrostowski, uznanie wygnania babilońskiego za „nową erę”. Ezechiel, datując konsekwentnie swoje wyrocznie w odniesieniu do roku deportacji króla Jojakina – mówi wprost o „naszym wygnaniu” (33,21; 40,1) – uznaje Jojakina za prawowiernego króla Judy,²⁴

²⁰ *Tamże*, s. 59. W tym kontekście niezrozumiałą jest powód, dla którego wzmianka o „roku trzydziestym” pozostała w księdze, skoro „pierwsza deportacja dokonana w 597 r. utwierdzała w pewności, że reformy nie będą (...) kontynuowane. Odnalezienie księgi Prawa przestało być wydarzeniem znaczącym i godnym upamiętnienia”; *tamże*.

²¹ *Tamże*.

²² Por. W.L. Holladay, *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1–25*, Hermeneia, Philadelphia 1986, s. 2.

²³ Zdaniem J.R. Lundboma była to „Tora” Mojżesza, identyfikowana z Pwt 32, różna od „Księgi Przymierza” (Pwt 1-28) stanowiącej podstawę trwającej reformy Jozjasza; tenże, *Jeremiah 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21A, New York 1999, s. 105-106.

²⁴ Por. K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1–19*, ATD 22.1, Göttingen 1996, s. 49.

a tym samym staje w opozycji do panującego w Jerozolimie z namaszczenia Babilończyków Mattaniasza/Sedecjasza (por. 2Krl 24,17). Podkreślanie, że chodzi o czas wygnania, stanowi raczej dowód na język traumy spowodowanej deportacją niż świadectwo traktowania przez Ezechiela życia na obczyźnie jako naturalnego stanu rzeczy.²⁵

C. Strony w sporze o Ziemię Obiecaną (Ez 11,14-17)

Dowód na istnienie asyryjskiej diaspory Izraelitów widzi też W. Chrostowski w sporze o ziemię między wygnańcami babilońskimi z 597 r. a mieszkańcami Jerozolimy, o którym wspomina Ezechiel w 11,14-17. Prorok w imieniu Boga ma przemawiać do „wszystkich swoich braci, swoich krewnych, do całego domu Izraela, jego wszystkich” (11,15). „Rezerwa mieszkańców Jerozolimy była kierowana do »wszystkich z całego domu Izraela«, a więc i do tych, którzy na wygnaniu przebywali dłużej niż Ezechiel. (...) Chodzi o wszystkich przebywających na wygnaniu, a więc i o potomków Izraelitów uprowadzonych niegdyś z Samarii i jej okolic”.²⁶ Czy rzeczywiście w tej dyspacie chodzi również o potomków deportowanych niegdyś do Asyrii Izraelitów?

Po pierwsze, spór dotyczy ziemi leżącej na terytorium Judy, a nie Izraela, jak wynika z cytowanej przez proroka wypowiedzi mieszkańców Judy: „Ziemia ta nam została dana na własność” (11,15b). Po 586 r., kiedy Babilończycy deportują kolejną grupę mieszkańców Judy, roszczenia wobec ich ziemi będą wysuwane przez „mieszkańców tych ruin w ziemi Izraela” (33,24).

Po drugie, Ezechiel wyraźnie 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, że „rozproszył ich po krajach, lecz będzie dla nich przez krótką chwilę (przejściowo) świątynią przemawia bezpośredni kontekst w. 17, w którym Bóg zapowiada nowe wyjście kładące kres wygnaniu babilońskiemu.²⁷

²⁵ Por. metaforyczny opis uwięzienia króla Jojakina przez Babilończyków w Ez 19,9: „Za pomocą haków włożyli go w obrozę, zaprowadzili do króla Babilonu i zaprowadzili go do twierdz, aby nie był już więcej słyszany jego głos w górach Izraela”; por. D.L. Smith-Christopher, *A Biblical Theology of Exile. Overtures to Biblical Theology*, Minneapolis, MI 2002, s. 71-73.

²⁶ W. Chrostowski, *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, s. 62.

²⁷ Por. J.W. Wevres, *Ezekiel*, NCBC, Grand Rapids, MI 1956, s. 78; A. Graffy, *A Prophet Confronts his People. The Disputation Speech in the Prophets*, AnBib 104, Rome 1984, s. 51; W.H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC 28, Waco, TX 1986, s. 164; R.W. Klein, *Ezekiel. The*

Po trzecie, twierdzenie, że Ezechiel, używając określenia „wszyscy z domu Izraela”, chce podkreślić w tej grupie również wygnańców z Samarii, rozmiąga się ze znaczeniem, jakie jest przypisywane terminowi „Izrael” w jego księdze. Odnosi się on do całości ludu Bożego albo w odniesieniu do Judy i Jerozolimy (por. 11,5.10.11), albo w relacji do wygnańców deportowanych przez Babilończyków (por. 11,13), albo w związku z przeszłą, grzeszną historią tego ludu bez jakiegokolwiek specyfikacji politycznej i geograficznej (por. 20,5.27).²⁸ Gdy Ezechiel zamierza wewnątrz tego inkluzyjnego terminu wyróżnić jego części składowe, czyni to albo przez wyszczególnienie samej Judy wewnątrz Izraela jako całości (por. 9,9; 27,17) bądź też przez określenie imionami patriarchów – Judy i Józefa – podzielonych królestw tworzących razem Izrael (por. 37,16).²⁹

Po czwarte, 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. To jest domyślnie zakładane przez zapowiadane w 16,59-63 odnowienie przemierza z Jerozolimą, której zostaje przydzielone dziedzictwo Samarii i Sodomy jako jej sióstr (por. 16,61).³⁰ 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).

Po piąte, W. Chrostowski powołuje się na opinię rabiego Kimchi (†1235), że Ezechiel w 11,14, wymieniając trzy grupy odbiorców swego prorocstwa (dosłownie: „twoich braci, twoich braci, twoich krewnych”), miał na myśli trzy fale deportacji: zajordańskich pokoleń Gada i Rubena (po 734 r. przed Chr.), mieszkańców Samarii (po 722 r. przed Chr.) i Judejczyków na czele z królem Jojakinem (597 r. przed Chr.), które zbiera w całość wyrażeniem

Prophet and his Message, SPOT, Columbia, SC 1988, s. 66; A. Ruwe, *Die Veränderung tempeltheologischer Konzepte in Ezechiel 8–11*, w: B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer (red.), *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, WUNT 118, Tübingen 1999, s. 10; J.F. Kutsko, *Between Heaven and Earth. Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel*, BJS 7, Winona Lake, IN 2000, s. 98.

²⁸ Por. W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, Hermeneia, Philadelphia 1983, s. 564.

²⁹ Por. systematyzację wystąpień terminu „Izrael” w Księdze Ezechiela w: K.G. Friebel, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts*, JSOT.S 283, Sheffield 1999, s. 213-216; T. Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel*, VTS 76, Leiden-Boston-Köln 1999, s. 218-222.

³⁰ D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 518.

„cały dom Izraela, jego wszyscy”.³¹ 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. Poza tym, z punktu widzenia syntaktycznego rodzi się pytanie, w jakim stopniu uzasadnione jest przypisywanie powtórnemu terminowi „twoi bracia” dwóch różnych desygnatów. Powtórzenie służy podkreśleniu idei całości („każdy”, „wszyscy”) (GKC, §123c) lub intensyfikacji (GKC, §123e). Podobna sytuacja zachodzi w trzecim elemencie, który jako „cały dom Izraela” zostaje powtórzony przez wyrażenie „jego wszyscy”.³² Interpretacja rozbudowanego określenia słuchaczy w 11,15 może iść w dwóch kierunkach: albo chodzi 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.³³

D. Historia Izraela i Judy w Ez 23

W opinii W. Chrostowskiego bez istnienia silnej asyryjskiej diaspory Izraelitów nie sposób zrozumieć nawiązań do Samarii, jakie występują w rozdz.

³¹ Por. W. Chrostowski, *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, s. 63. Tę sugestię wysunął już w swoim komentarzu G.A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, Edinburgh 1936, s. 124, zaś M. Greenberg, *Ezekiel 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22, New York 1983, s. 189, zacytował komentarz Kimchiego.

³² Por. W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, Hermeneia, Philadelphia 1983, s. 229; D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 341.

³³ Pierwsze rozwiązanie jest proponowane przez: W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, s. 261; A. Grafy, *A Prophet Confronts his People*, s. 49; drugie przez: F. Sedlmeier, „*Deine Brüder, deine Brüder...*” *Die Beziehung von Ez 11,14-21 zur dtn-dtr Theologie*, w: W. Groß (red.), *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung”*, BBB 98, Weinheim 1995, s. 304-305. W tym miejscu należy zauważyć problematyczność tłumaczenia Ez 11,15 przez W. Chrostowskiego: „Do braci twoich, do braci twoich wygnanych wraz z tobą, do wszystkich z całego domu Izraela”; tenże, *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, s. 62. Rozbija on powtórzenie terminu *'aHÊkâ* i łączy drugi z nich z następującym wyrażeniem jako podwójną konstrukcją przydawkową: *'aHÊkâ 'anšê gû 'ullâtekâ*. Nie ma powodów, by w tłumaczeniu *gû 'ullâtekâ* podążać za lekcją LXX („twoi wygnańcy”). Bardziej problematyczne jest widzenie tu podwójnej konstrukcji przydawkowej. Znane są w Biblii Hebrajskiej rzadkie przypadki rozbicia łańcucha przydawkowego przez zaimek dzierżawczy (por. Wj 34,9), ale wówczas rzeczownik będący w pozycji *nomen rectum* nie powtarza zaimka dołączonego wcześniej do *nomen regens*; por. B.K. Waltke, M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, IN 1990, § 9.3c-d.

23 Księgi Ezechiela. Prorok nie tylko oceniał negatywnie dokonany niegdyś podział monarchii na dwie części – Izrael i Judę, ale też zapowiadał połączenie obu części podzielonego narodu w jedną zgodną całość. „Takich zapatrywań na pewno nie 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”.³⁴ Przeszłą historię Izraela i Judy opisuje w rozdz. 23 na sposób metafory dwóch sióstr: Izraela, nazwanego imieniem Ohola, i Judy, noszącej imię Oholiba. Pełna sarkazmu ocena związków Samarii z Asyrią w tym proroctwie jest wynikiem wpływu diaspory asyryjskiej. Ona to zaznajomiła go z realiami historycznymi, których, „mieszkając w Jerozolimie, prorok nie mógł znać, ponieważ był zbyt młody i nie obchodziły one tamtejszej ludności”.³⁵ Podobnie też od nich czerpie znajomość asyryjskiego sposobu organizacji podbitych ziem w prowincję, który istniał przed nastaniem imperium neobabilońskiego. Dowodem na to mają być takie terminy, jak „namiestnik” i „możnowładca”, które Ezechiel przejmując od wygnańców z Samarii. „Przemawiając do nich, posługiwał się językiem, który od nich przejął”.³⁶

Trudno zgodzić się z twierdzeniem, że Ezechiel dopiero pod wpływem kontaktów z asyryjską diasporą Izraelitów zaczął zapowiadać przyszłe zjednoczenie Izraela i Judy. 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 w. przed Chr. Myśl o zjednoczeniu podzielonych królestw była żywa w Jerozolimie, tym bardziej że król Jozjasz, wykorzystując ustanie hegemonii asyryjskiej, rozszerzał swoje wpływy na północ, na terytorium dawnej asyryjskiej prowincji Samarii. Rozciągały się one na pewno na Samarię (por. 2Krl 23,19), a może sięgały nawet do Galilei (por. 2Krn 34,6-7). Pod koniec VII w. Jozjaszowy ideał reunifikacji Izraela i Judy jest wspierany przez proroka Jeremiasza (por. Jr 3,6-18; 30,1-3.8-9). Po śmierci Jozjasza w 609 r. Ezechiel, przygotowujący się do kapłaństwa w Jerozolimie, jest świadkiem nie tylko zastopowania reform, ale wręcz regresu w wielu kwestiach religijnych i społecznych, co staje się przedmiotem krytyki ze strony proroka Jeremiasza.³⁷

³⁴ W. Chrostowski, *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, s. 63.

³⁵ *Tamże*, s. 66.

³⁶ *Tamże*.

³⁷ Por. „mowę świątynną” Jeremiasza (7,3-14) wygłoszoną w pierwszym roku panowania Jozjakima, syna Jozjasza (por. Jr 26,1).

Będąc na wygnaniu, Ezechiel nie rezygnuje z ideału religijnego i narodowego propagowanego przez Jozjasza, lecz przemyśliwuje go na nowo, czyniąc z niego podstawę swojej wizji odrodzonego narodu po niewoli babilońskiej.³⁸ Najpełniej widać to w proroctwie z Ez 37,15-28.

Koncepcja ukazania dziejów Izraela i Judy jako historii dwóch zdeprawowanych siostr w Ez 23 pochodzi z Jerozolimy, od proroka Jeremiasza, a nie z diaspory asyryjskiej Izraelitów. Pisze o tym sam W. Chrostowski w swojej rozprawie doktorskiej opublikowanej drukiem 1991 r., ale przemilcza to w artykule na temat Ezechiela jako świadka owej diaspory z 1997 r.³⁹ Jeremiasz w swoim proroctwie w 3,6-11 i następującej dalej zapowiedzi odrodzenia domu Izraela i Judy w 3,12-18 ilustruje nieprawość obu królestw metaforą dwóch siostr: „odstępcy Izraela” (3,6.8.11.12) i „niegodziwej Judy” (3,7.8.10.11). To w kontekście tej symbolicznej historii Judy i Izraela Jeremiasz zapowiada ich powrót „z kraju północnego do ziemi dziedzictwa ich ojców” (Jr 3,18; por. 50,4-5). Nie można zatem twierdzić, że wygnanie pokoleń północnych „było dotąd [tzn. do Ezechiela – W.P.] ignorowane w Jerozolimie”.⁴⁰

Dyskusyjne jest też twierdzenie, że Ezechiel poznał szczegóły dotyczące systemu administracji w imperium neoasyryjskim dzięki asyryjskiej diasporze Izraelitów, czego dowodem miałyby być użycie przez niego dwóch terminów: „namiestnik” i „możnowładca” (*segen*) w Ez 23,6.12.23. Oba słowa są rzeczywiście zapożyczone z języka akadyjskiego: pierwsze jest skróconą formą terminu określającego zarządcę prowincji, drugi pochodzi od terminu *saknu* używanego na określenie prefekta miasta lub prowincji.⁴¹ Obie nazwy występują także w innych językach semickich i są wielokrotnie używane w Biblii Hebrajskiej w tekstach wcześniejszych lub współczesnych Ezechielowi (por. 2Krl 18,24 = Iz 36,9; Jr 51,23.28.57; *segen* w Iz 41,25; Jr 51,23.28.57).

³⁸ Por. W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, s. 272; J. Blenkinsopp, *Ezekiel. Interpretation*, Atlanta, GA 1990, s. 174-177; A. Laato, *Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times*, ConBOT 33, Stockholm 1992, s. 189; M.A. Sweeney, *The Royal Oracle in Ezekiel 37,15-28. Ezekiel's Reflection on Josiah's Reform*, w: B.E. Kelle, M.B. Moore (red.), *Israel's Prophets and Israel's Past. Essays on the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History in Honor of John H. Hayes*, LHB/OTS 446, New York-London 2006, s. 251-253.

³⁹ Por. W. Chrostowski, *Prorok wobec dziejów. Interpretacje dziejów Izraela w Księdze Ezechiela 16, 20 i 23 oraz ich reinterpretacja w Septuagincie*, Warszawa 1991, s. 77-80.

⁴⁰ Tenze, *Ezekiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, s. 67.

⁴¹ Por. L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden-New York-Köln 1995, s. 701, 872.

Uważna lektura wyroczni Ez 23 w kontekście kontaktów z szeroko rozumianą kulturą mezopotamską dowodzi raczej, że Ezechiel jest człowiekiem doskonale wykształconym, który posługuje się językiem akadyjskim i aramejskim, interesuje się sztuką babilońską, ma bezpośredni dostęp do archiwów królewskich. Jego znajomość języka przejawia się w swobodnym posługiwaniu się terminologią wojskową: *qürôbîm* (23,5.12) to nazwa oficerów w armii asyryjskiej;⁴² *šālišîm* (23,15.23) to pierwotnie nazwa trzeciego z żołnierzy w powozie wojskowym, który trzyma tarczę chroniącą woźnicę i łucznika.⁴³ Krytykując Oholibę-Judę, prorok zarzuca jej, że jej żądza wobec Babilończyków rozpałała się na widok „mężów na płaskorzeźbach ściennych, namalowanych czerwienią, z pasami przepiętymi, zwisającymi na biodrach, z turbanami na głowach” (23,14-15). Nie sposób wywnioskować z tekstu o miejscu pochodzenia tych malowideł, ale ich żywy opis dowodzi, że Ezechiel poruszał się po terytorium Babilonii, zaznajamiając się z jej monumentami.⁴⁴ Prorok wykorzystuje też w swoim proroctwie neobabilońskie „rejstry królewskie”, o czym świadczy zestawienie w 23,23 państw będących wasalami Babilonii, które wezmą udział w ukaraniu Oholiby-Judy. Wymienione przez Ezechiela zbiorowości etniczne i polityczne („Babilończycy, wszyscy Chaldejczycy: z Pekod, Szoa i Koa, wszyscy Asyryjczycy”) odpowiadają porządkowi przedstawienia wasali Babilonii na przykazanie Nabuchodonozora II z siódmego roku jego rządów.⁴⁵ Wymienione przez Ezechiela plemiona Szoa i Koa nie pojawiają się na tej inskrypcji, co sugeruje wykorzystanie przez proroka jeszcze innego „rejstru królewskiego”.⁴⁶ O jego bezpośrednim dostępie do tekstów neoasyryjskich może też świadczyć, wg D.I. Blocka, opis kary (w 23,25-27), która dotknie Oholibę-Judę. Ten Ezechielowy tekst uznaje on za skrótowy zapis wielu inskrypcji neoasyryjskich przedstawiających okrutne kary wymierzone przez Asyryjczyków podbitej ludności.⁴⁷

⁴² Akadyjski termin *qur(ru)būti* jest używany na określenie straży przybocznej; por. W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, s. 472.

⁴³ Akadyjski termin *šalšu/tašlišu* jest później używany na określenie nobili trzeciego rzędu; por. D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 745.

⁴⁴ Komentatorzy przywołują w tym kontekście różne miejscowości na terenie imperium neoasyryjskiego i neobabilońskiego, w których zachowały się monumenty z takimi muralami: brama Isztar w Babilonie, Til Barsip, Dur Sarrukin – M. Greenberg, *Ezekiel 20–37. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22A, New York 1997, s. 478; Dur Kurigalzu – W. Zimmerli, *Ezekiel 1*, s. 486.

⁴⁵ Por. M. Greenberg, *Ezekiel 20–37*, s. 481. Tekst inskrypcji w: M.W. Chavalas (red.), *The Ancient Near East. Historical Sources in Translation*, Malden, MA-Oxford 2006, s. 387-388.

⁴⁶ D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1–24*, s. 750.

⁴⁷ Block podaje jako typowy w tym względzie tekst inskrypcji Aszurnasirpala II (883-859 przed Chr.), w której jest mowa o ukaraniu mieszkańców miasta Kinabu; *tamże*, s. 751-752.

Poczynione obserwacje przemawiają za uznaniem wyroczni Ez 23 za tekst pozostający w nurcie tradycji jerozolimskiej związanej z reformami Jozjasza. Ezechiel nie musiał znaleźć się na wygnaniu babilońskim, by dopiero tam zapoznać się z historią Królestwa Północnego przez kontakt z potomkami ludności deportowanej z Samarii w drugiej połowie VIII w. przed Chr. Faktograficzny charakter proroctwa o dwóch siostrach dowodzi bezpośredniego dostępu proroka do kultury neoasyryjskiej i neobabilońskiej. Ta kwestia zostanie podjęta w ostatniej części artykułu, gdy zostanie postawione pytanie o źródła tradycji, z których czerpie Ezechiel na wygnaniu babilońskim.

E. Wizja ożywienia wyschniętych kości (Ez 37,1-14)

Kolejnym tekstem mającym dowodzić istnienia diaspory asyryjskiej Izraelitów jest wizja ożywienia wyschniętych kości (Ez 37,1-14). Miałoby w niej chodzić o „zmarłych w Mezopotamii, poczynając od pierwszych deportacji, jakich około półtora wieku wcześniej dokonali Asyryjczycy, po ostatnie przeprowadzone przez Babilończyków”.⁴⁸ Tęsknota za ziemią ojców była żywa nie tylko wśród Judejczyków, ale również wśród potomków deportowanych wcześniej Izraelitów, którzy nie traktowali swojego losu przesiedlonych jako ostatecznego i zamierzali powrócić do ojczyzny.⁴⁹ Mnóstwo kości – główny motyw wizji – stanowi „bardzo prawdopodobnie” dowód „utrwalonej wśród Izraelitów praktyki gromadzenia i przechowywania kości swoich bliskich zmarłych” w ossuariach (w formie skrzynkowej), „z nadzieją, że pewnego dnia zostaną one zaniezione do kraju przodków i tam spoczną na zawsze”.⁵⁰ Zasadniczą nowością tego proroctwa jest traktowanie Izraelitów i Judejczyków jako jednego ludu – Ezechiel „przemawia do dawnych pokoleń, jakby przemijanie ich nie dotyczyło, czyli buduje ciągłość ludu Bożego wybrania”.⁵¹

Kto jest adresatem tego proroctwa? Zostało już wykazane, że w Księdze Ezechiela zwrot „dom Izraela” określa całość ludu albo w odniesieniu do Judy, albo w relacji do wspólnoty wygnaniowej. W celu ustalenia znaczenia tego wyrażenia konieczne jest uwzględnienie kontekstu, w którym się pojawia. W przypadku omawianej wizji chodzi o w. 11, który z jednej strony stanowi podsumowanie wizji (ww. 1-10), z drugiej zaś strony buduje przejście do na-

⁴⁸ W. Chrostowski, *Wizja ożywienia wyschniętych kości*, s. 47.

⁴⁹ Por. *tamże*, s. 39-40.

⁵⁰ *Tamże*, s. 39.

⁵¹ *Tamże*, s. 47.

stępującego dalej jej wyjaśnienia (ww. 12-14): „I rzekł do mnie: Synu Człowieczy, kości te to cały dom Izraela. Oto mówią oni: Wyszły kości nasze, znikła nadzieja nasza, jesteśmy odcięci” (w. 11). Ta struktura wypowiedzi wpisuje się w charakterystyczny dla prorocstwa Ezechiela gatunek dysputy, zaś swoją treścią pozostaje w ścisłym związku ze skargą „domu Izraela” w obliczu upadku Jerozolimy w 586 r.: „Ty, synu człowieczy, mów do domu Izraela: Powiadacie tak: Nasze występki i nasze grzechy ciążyą na nas i przez nie marniejemy. Jak możemy ożyć?” (33,10). Użyty tu czasownik *māqaq* w *Ni* wskazuje na proces rozkładu ciała, gnicia, wysychania. Taki stan ducha wygnańców został zapowiedziany identycznym czasownikiem w prorocztwie objaśniającym milczenie proroka jako czas Bożej kary (por. 24,23). Wobec wizji wyschniętych kości Pan Bóg podejmuje pytanie, które stawiają sobie słuchacze, i pyta proroka, czy kości symbolizujące wygnańców w Babilonii „ożyją” (37,3).

Problemem w tym prorocztwie nie jest zatem kwestia powrotu do ziemi ojczyściej, by w niej pochować swoich zmarłych. Przez tę wizję Pan Bóg odpowiada na beznadzieję, która opanowała wygnańców na wieść o upadku Jerozolimy. Mimo że żyją, uważają siebie za zmarłych, co wyrażają w potrójnym słowie lamentacji (37,11). W swoim wyznaniu, że „kości ich wyschły”, idą jeszcze dalej niż znane z psalmów słowa skargi wypowiedziane przez ludzi pogrążonych w udręce duchowej i narażonych na utratę życia.⁵² Ich kości są pozbawione niezbędnej do życia świeżości i witalności, przez co ich życie skazane jest na śmierć oddaną metaforą wyschnięcia (por. Lb 11,6; Ps 22,16; 102,5.12). Bardziej sugestywnego obrazu śmierci niż ludzkie kości nie można znaleźć – ich jałowość i suchość wskazuje na nieodwracalny brak życia. Czeka ich już tylko rozsypanie się w proch. Kres Jerozolimy, a wraz z nią – instytucji gwarantujących życie narodu (świątyni, monarchii, Ziemi Obiecanej), pozbawia ich nadziei na odzyskanie wewnętrzne, moralne, duchowe. Z tego wynika ich wyznanie: „Znikła nadzieja nasza”.⁵³ Wobec definitywnej klęski Judy jedyną ich nadzieją pozostaje Bóg, ale – mając świadomość swojej sytuacji śmierci – uznają siebie za „odciętych”. Czasownik *gāzar* ma tu wydźwięk metaforyczny: na podobieństwo zmarłych leżących w grobach wygnańcy pozostają „odcięci”

⁵² Por. Ps 22,15: „kości się rozłączają”, Ps 102,4: „kości są spalone”; Ps 31,11: „kości słabną”.

⁵³ Tymi słowami wykraczają poza podobne wyznanie w Ez 19,5, które złożył Joachaz, król Judy, zdjęty z tronu w 609 r. przez faraona Neko i uwięziony następnie w Egipcie (por. 2Krl 23,33). Jeśli dla króla źródłem nadziei mieli być jego potomkowie, to dla wygnańców źródłem nadziei jest osoba Boga (por. Hi 14,19; Ps 9,19).

od Boga (Ps 88,6; por. Lm 3,54-55). Nie tyle są oddzieleni od ziemi Izraela,⁵⁴ ile raczej „odcięci z ziemi żyjących” (Iz 53,8), a tym samym wykluczeni z życiodajnej relacji z Bogiem (por. Ps. 31,23; 88,6).

Dla przyszłego odrodzenia Izraela kluczowym momentem nie jest wcale powrót do ziemi ojców. Zostaje on mocno wyakcentowany w wyjaśnieniu wizji (por. 37,12-13.14b), ale odpowiada tylko wizyjnej rekonstrukcji ciała na bazie wyschniętych kości (por. 37,7-8). Decydującym momentem jest odrodzenie wewnętrzne Izraela, które dokona się mocą Ducha Jahwe (por. 37,14a – obecna tam zapowiedź: „dam wam mego Ducha” jest dosłownym powtórzeniem obietnicy z 36,27a), co odpowiada obrazowi *ru^{ah}* przybywającemu z czterech stron świata, by ożywić technieniem życia odtworzone ciała (37,9-10).

W wizji wyschniętych kości trudno się dopatrzeć aluzji do „grobowów kilkuset tysięcy Izraelitów”, którzy jako potomkowie deportowanych przez Asyryjczyków wygnańców „rodzili się, wzrastali, żyli oraz umierali”.⁵⁵ Raczej trzeba stwierdzić, że w rozdz. 37 zastosowana jest mieszana metafora. Śmierć jako obraz sytuacji duchowej i materialnej wygnańców jest wyrażona motywem ciał pobitych wojowników zalegających pole bitwy, charakterystycznym dla mezopotamskich relacji o bitwie.⁵⁶ To, że Ezechiel łączy wyschnięte kości z ciałami zabitych mieczem w walce wojowników (por. czas. *hārag* w 37,9; wyrażenie w 37,10),⁵⁷ nie oznacza, że odnosi się on do jakiejś określonej klęski poniesionej przez Judejczyków z rąk żołnierzy babilońskich. Mezopotamski motyw ciał wojowników pobitych mieczem służy mu do pokazania ostatecznej i definitywnej klęski domu Izraela, która nie sprowadza się tylko do wymiaru militarnego, lecz oznacza wykluczenie ich z ziemi żyjących, a tym samym ostateczną karę ze strony Boga, którą jest przebywanie w Szeolu. Taka interpretacja jest możliwa na podstawie zastosowania tego samego motywu ciał pobitych wojowników zalegających bitewne pole w wyroczni przeciwko faraonowi i jego sojusznikom w Ez 32,17-32.

⁵⁴ Por. W. Chrostowski, *Wizja ożywienia wyschniętych kości*, s. 42.

⁵⁵ *Tamże*, s. 40.

⁵⁶ M. Greenberg, *Ezekiel 20–37*, s. 749. Amerykański egzegeta przywołuje m.in. taki fragment z Kronik Sennacheryba: „Ciałami [wrogich] wojowników wypełniłem pole jak trawą”; por. D.I. Block, *Beyond the Grave: Ezekiel's Vision of Death and Afterlife*, BBR 2/1992, s. 133.

⁵⁷ Nie można zgodzić się z opinią, że „w wizji nie ma żadnej aluzji do bitwy czy walki”; W. Chrostowski, *Wizja ożywienia wyschniętych kości*, s. 32. Interpretowanie terminu *Hayil* jako „wojsko” (a nie „rzesza”) jest uzasadnione w świetle wystąpienia tego rzeczownika w identycznym kontekście bitewnym w Ez 17,17; 29,18-19; 32,31; 38,4.15.

Pozostaje jeszcze hipoteza dotycząca ossuariów, w których Izraelici i Judejczycy mieliby przechowywać kości swoich zmarłych przodków. Rzeczywiście, „trudno ją udowodnić od strony archeologicznej”.⁵⁸ „Jak dotąd, nie odnaleziono świadectw używania ossuariów w połowie I tysiąclecia przed Chr. na terenie Mezopotamii, z czego nie wynika, że ich tam nie było. Sporządzano je zapewne z gliny (...). Mogły mieć po prostu prowizoryczny charakter, co przesądziło, że się nie zachowały”.⁵⁹ Jednakże na bazie dotychczasowych badań archeologicznych nie sposób wykazać, by praktyka składania w jakiś czas po pogrzebie kości zmarłych do ossuariów była znana w Asyrii.⁶⁰ Zakładanie, że przyczyną braku takich świadectw jest glina, jest błędne, gdyż na terenie Mezopotamii stosowano różnego rodzaju pochówki, w których wykorzystywano również ceramiczne naczynia przyjmujące nawet kształt wanny mającej długość jednego metra (tzw. *bathtub coffin*).⁶¹ Tego rodzaju pochówki dowodzą, że wykonanie trwałego naczynia ceramicznego służącego za ossuarium nie stanowiłoby w Asyrii problemu technologicznego.

2. Pytanie o kształt asyryjskiej diaspory Izraelitów

Poszukując śladów asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela, należy zweryfikować istnienie takowej diaspory w dostępnych obecnie świadectwach biblijnych i pozabiblijnych. W swoich publikacjach W. Chrostowski postuluje, by „rzetelnie badać naturę i następstwa deportacji dokonywanych przez Asyryjczyków, a także krótko- i długofalową politykę wobec deportowanych prowadzoną na terenie Mezopotamii i na innych podbitych terytoriach”.⁶² Na podstawie swoich badań warszawski biblista stwierdza, że polityka deportacyjna Asyryjczyków nie

⁵⁸ W. Chrostowski, *Wizja ożywienia wyschniętych kości*, s. 47.

⁵⁹ *Tamże*, s. 39.

⁶⁰ Por. E. Strommenger, *Grab. I. Irak Und Iran*, RLA III, s. 581-591.

⁶¹ Praktyka takich „wannowych” sarkofagów została potwierdzona na terenie Palestyny w VII w. przed Chr., co tłumaczy się przeniesieniem tej asyryjskiej praktyki pochówków na obszary znajdujące się w obrębie imperium neoasyryjskiego; por. E. Bloch-Smith, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, JSOT.S 123; Sheffield 1992, s. 36; J.R. Zorn, *More on Mesopotamian Burial Practices in Ancient Israel*, IEJ 47/1997, s. 214-219.

⁶² W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, w: *tenże, Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, s. 24.

miała na celu eksterminacji podbitej ludności, której umiejętności i kwalifikacje zawodowe były im potrzebne do funkcjonowania imperium.⁶³ Od deportowanych oczekiwano przede wszystkim lojalności, włączając ich w struktury wielonarodowego państwa, w którym żadna grupa nie była prześladowana z powodu swego pochodzenia czy rasy. Tej polityce sprzyjała religia, gdyż Aššur, główne bóstwo panteonu asyryjskiego, był uniwersalnym władcą wszystkich ludów. W tych okolicznościach izraelscy przesiedleńcy osiągnęli niemałe wpływy i znaczącą pozycję społeczną, jak wynika z obecności Izraelitów w asyryjskich strukturach wojskowych i administracyjnych potwierdzonej przez imiona hebrajskie występujące w różnych inskrypcjach i kronikach królewskich, listach i dokumentach administracyjnych.⁶⁴ W naturalny sposób następował pewien proces asymilacji, ale w przypadku Izraelitów mających silnie utrwalone poczucie własnej odrębności przebiegał on wolniej i był mniej widoczny.⁶⁵ Potomkowie wygnańców izraelskich w Mezopotamii „od innych jej mieszkańców różnili się tym, że pielęgowali i rozwijali ojczystą wiarę religijną i zwyczaje, co decydowało o zachowaniu własnej tożsamości. (...) Społoiwo tej społeczności stanowiły starannie pielęgnowane tradycje, które składały się na świętą Tradycję, kontynuującą ciągłość z religią i obyczajami przodków”.⁶⁶ Spotkanie z bogatą spuścizną religii mezopotamskiej nie wywarło negatywnego wpływu na diasporę Izraela, która przejęła wiele motywów z wierzeń mezopotamskich w celu wyrażenia i umocnienia swojej wiary w Jahwe.⁶⁷ W rezultacie, gdy Ezechiel i inni Judejczycy zostali deportowani do Babilonii w pierwszej połowie VII w. przed Chr., napotkali „stabilną, prężną, wpływową, twórczą” asyryjską diasporę Izraelitów.⁶⁸

⁶³ Por. *tamże*, s. 24-25; tenże, *Izraelici w asyryjskich 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. rocznicę urodzin*, Warszawa 2010, s. 138-139.

⁶⁴ Część tych świadectw onomastycznych zostaje omówionych w: *tamże*, s. 136-137, 141-145. Najbardziej kompletną analizę występowania imion hebrajskich w tekstach neo-asyryjskich, znaczenie wykraczającą poza opracowanie W. Chrostowskiego, znaleźć można w: B. Becking, *The Fall of Samaria. A Historical and Archaeological Study*, Studies in the History of the Ancient Near East 2, Leiden-New York-Köln 1992, s. 61-93.

⁶⁵ W. Chrostowski, *Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych*, s. 139

⁶⁶ Tenże, *Od diaspory asyryjskiej do diaspory babilońskiej*, w: tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, s.122,123.

⁶⁷ Tenże, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, s. 266.

⁶⁸ Te i podobne określenia asyryjskiej diaspory powracają wielokrotnie w publikacjach W. Chrostowskiego, por. tenże, „*Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy*” (2 Krl 17,18b) – czy naprawdę? *Zagłada Samarii i Królestwa Judy oraz jej skutki*, w: tenże, *Asyryjska diaspora*

Wobec powyższych twierdzeń należy omówić najpierw kwestię statusu i pozycji społecznej deportowanych Izraelitów, następnie ocenić politykę religijną Asyrii i na koniec zweryfikować prawdopodobieństwo istnienia asyryjskiej diaspory Izraelitów jako wspólnoty narodowej, religijnej w Mezopotamii.

A. Sytuacja deportowanych Izraelitów do Asyrii

Deportacje podbitej ludności stanowią jedno z głównych narzędzi polityki imperialnej Asyrii. W klasycznej już pracy B. Odeda, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire* zostało zweryfikowanych 157 przypadków takich przymusowych przesiedleń. Z dokumentów asyryjskich wynika, że czterdzieści trzy z nich objęły ponad 1,2 mln ludzi. Przez uśrednienie wszystkie deportacje asyryjskie mogły dotknąć na przestrzeni trzech wieków ok. 4,5 mln ludzi.⁶⁹ Część danych jest zawyżona przez samych Asyryjczyków, którzy z relacji o podbojach uczynili narzędzie propagandy.⁷⁰ Nie zmienia to jednak faktu, że skala przesiedleń była ogromna. Widać to doskonale na przykładzie przymusowych przesiedleń, które dotknęły ludność Królestwa Północnego.⁷¹ Według inskrypcji Tiglat Pilesera III deportacje z terenu Galilei i Gileadu (por. 2Krl 15,29) dotyczyły 13 520 osób, co stanowiło ok. 75% ludności tego regionu.⁷² Kolejne deportacje miały miejsce już po zdobyciu Samarii w 722 r. (por. 2Krl 17,6; 18,11). Liczba deportowanych Izraelitów za panowania Sargona II (deportacje nastąpiły po 720 r. – do Asyrii i prowincji leżących na pn.-wsch. od Asyrii, i w 716 r. – do kraju Medów) wg

Izraelitów i inne studia, s. 39, 43; tenże, *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, s. 55, 68; tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, s. 17; tenże, *Wizja ożywienia wyschniętych kości*, s. 22.

⁶⁹ Por. B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, Wiedbaden 1979, s. 19-21.

⁷⁰ Por. A. Laato, *Assyrian Propaganda and the Falsification of History in the Royal Inscriptions of Sennacherib*, VT 45/1995, s. 198-226. Doskonale to widać na przykładzie liczby deportowanych z regionu Szefeli, Beniamina i okolic Jerozolimy przez Sennacheryba po 701 r. Wg źródeł asyryjskich przesiedlenia miały objąć aż 200 150 Judejczyków (teksty źródłowe w: *tamże*, s. 219; N. Na'aman, *Population Changes in Palestine Following Assyrian Deportations*, Tel Aviv 20/1993, s. 113). B. Oded widzi w tej informacji nie tyle element propagandy, ile raczej błąd pisarzy asyryjskich, którzy w miejsce liczby przesiedlonych z Judy podali ogólną liczbę jej mieszkańców, por. tenże, *History vis-à-vis Propagandas. The Assyrian Royal Inscriptions*, VT 48/ 1998, s. 4.

⁷¹ Por. N. Na'aman, *Population Changes in Palestine Following Assyrian Deportations*, s. 104-108; K.L. Younger, *The Deportation of the Israelites*, JBL 117/1998, s. 201-219.

⁷² *Tamże*, s. 213 (tekst inskrypcji: s. 210-211).

źródeł asyryjskich wyniosła ponad 27 tys. ludzi.⁷³ Wyliczenia, które podaje W. Chrostowski, dowodzą, że wszystkie przesiedlenia z terytorium Królestwa Północnego zamykają się w liczbie ok. 40 tys. ludzi, co stanowi jedną piątą ogółu ludności zamieszkującej ten kraj w połowie VIII w.⁷⁴

Należy się zgodzić, że celem przymusowych przesiedleń dokonywanych przez Asyrię nie była eksterminacja podbitej ludności. Wprawdzie deportacja stanowiła ostateczny akt ukarania zbuntowanego wobec Asyrii kraju, niezbędny do realizacji ekspansyjnej polityki imperium, jednakże nie prowadziła do wyniszczenia wrogiej ludności, lecz do wprzęgnięcia jej w służbę imperium. Rdzenna ludność Asyrii nie była aż tak liczna, żeby podołać wciąż nowym wojnom i sprostać wyzwaniom, przed którymi stawała jej gospodarka. Dlatego przy pomocy przesiedlanej ludności Asyryjczycy uzupełniali braki w naborze do wojska, zasiedlali stare miasta, budowali nowe, zaludniali spustoszone rejony i poddawali je rekultywacji, wreszcie umieszczali deportowanych na terenach pogranicznych imperium, by w ten sposób zabezpieczać swoje granice północne i wschodnie.⁷⁵ Przesiedlana ludność nie stanowiła jakiejś 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”.⁷⁶

1. Jaka była rola Izraelitów w wojsku asyryjskim?

W onomastyce występującej w tekstach neoasyryjskich W. Chrostowski znajduje „ważny dowód na potwierdzenie obecności i wpływów Izraelitów w rozmaitych warstwach społeczeństwa imperium neoasyryjskiego”.⁷⁷ Rzeczywiście, w asyryjskich tekstach występują imiona osobowe z elementem teoforycznym -*Yau*, który stanowi rozstrzygające świadectwo o pochodzeniu izraelskim danej osoby. Pytanie tylko, czy te świadectwa rzeczywiście są tak „liczne”, by na ich podstawie mówić o „znaczącej pozycji społecznej” przesiedleńców izraelskich w Asyrii. W dalszej perspektywie pozostaje do rozstrzygnięcia, czy owe wpływy przełożyły się na istnienie realnej diaspory izraelskiej w Asyrii.

⁷³ Wg *Prunkinschrift* liczba ta wynosiła 27 290 osób, zaś wg *Pryzmy z Nimrud* – 27 280 osób; oba teksty w: *tamże*, s. 216).

⁷⁴ Por. W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, s. 23; tenże, *Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy*, s. 41-43.

⁷⁵ Por. B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Asyrian Empire*, s. 59.

⁷⁶ Jej znaczenie wraz z odpowiednią dokumentacją faktograficzną w: *tamże*, s. 81-86.

⁷⁷ W. Chrostowski, *Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych*, s. 141.

Niewątpliwie obecność Izraelitów w strukturach wojskowych Asyrii jest zauważalna, jakkolwiek właściwa ocena tego faktu wymaga szerszego spojrzenia na armię asyryjską. Populacja Asyrii była zbyt mała, by zapewnić wystarczającą liczebność armii, która musiała operować na rozległych obszarach imperium. Z tego powodu żołnierze byli rekrutowani spośród ludności podbitych krajów, czy to przez dobrowolny zaciąg, czy to przez przymusowe wcielenie. Znaczną grupę stanowili zawodowi żołnierze rekrutowani jako najemnicy z obcych narodów. Dochodziły do tego oddziały z krajów wasalnych zobowiązanych do dostarczenia odpowiedniego kontyngentu wojskowego. W rezultacie armia asyryjska była międzynarodowa. Badania onomastyczne potwierdzają, że w wojsku Sargona II przynajmniej jedna piąta żołnierzy nosiła zachodniosemickie imiona.⁷⁸ 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.⁷⁹ Zweryfikujmy dwa przykłady przywoływane przez W. Chrostowskiego.

Pierwszy to przypadek Sama', wysokiego urzędnika wojskowego na dworze królewskim, który doszedł do rangi dowódcy oddziału konnicy, co, jak zauważa sam W. Chrostowski, nie dziwi, gdyż Sargon II wcielił do armii cały oddział konnicy samarytańskiej.⁸⁰ Sama' nosi tytuł *murabbānu*, za którym kryje się osoba trenera koni lub trenera syna królewskiego. W tym samym czasie identyczny tytuł na dworze Sargona II i później Sennacheryba nosi kilka innych osób pochodzących z Urartu.⁸¹ Nie jest to zatem jakiś odosobniony przypadek, by zawodowy żołnierz obcego pochodzenia pełnił ważne funkcje w armii asyryjskiej. Wiązą się one z oddziałami konnicy, które w wojsku Sargona II były w znacznym stopniu stworzone z zawodowych żołnierzy Samarii, Hamat, Karkemisz, Urartu, Manny i Nubii. To właśnie konnice wywodzące się z tych narodów stanowiły awangardę tego rodzaju

⁷⁸ Por. F.M. Fales, *West Semitic Names in the Assyrian Empire. Diffusion and Social Relevance*, Studi epigrafici e linguistici 8/1991, s. 103-104.

⁷⁹ W. Chrostowski, *Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych*, s. 142.

⁸⁰ *Tamże*. Informacje o Sama' czerpie się z dwóch tekstów z Balawat (jeden datowany na 710 r.) oraz z czterech tekstów z Niniwy (datowane na 694-695). Teksty te są omówione w: S. Dalley, *Foreign Chariotry and Cavalery in the Armies of Tiglath-Pileser III and Sargon II*, Iraq 46/1984, s. 40-42.

⁸¹ *Tamże*, s. 42.

wojska.⁸² W kontekście samarytańskich konnic przywołuje się zwykle asyryjską listę dowódców z kampanii Sargona II przeciwko Babilonii (tzw. *Horse List*) w latach 710-708. Wśród zestawionych tam pułków konnicy wymienia się jednostkę pochodzącą z Samarii pod dowództwem Nabu-bel-ukina. Na trzynaście podanych tam imion oficerów tylko dwa są pochodzenia izraelskiego. Oddział określany przez pochodzenie geograficzne nie wydaje się zatem złożony z przesiedlonych Izraelitów, lecz z osób deportowanych przez Sargona do asyryjskiej prowincji Samarii.⁸³

W świetle onomastyki nie sposób twierdzić, że w strukturach wojskowych z czasem było coraz więcej osób pochodzenia izraelskiego. W rzeczywistości bowiem W. Chrostowski podaje tylko dwa imiona pochodzenia izraelskiego wśród żołnierzy pozostających w służbie późniejszych królów Asyrii: Azrī-Yau, dowódca oddziału z Assur za panowania Sennacheryba, oraz Azrī-Yau, członek gwardii przybocznej Asurbanipala.⁸⁴ Analiza imion żołnierzy różnych szczebli w armii asyryjskiej w VII w. dowodzi raczej zdecydowanego spadku częstotliwości występowania imion pochodzenia zachodniosemickiego, w tym również izraelskiego, które występują sporadycznie.⁸⁵ Dowodzi to postępującego procesu asyrianizacji wśród kolejnych pokoleń wygnańców z Samarii. To zjawisko następowało o wiele szybciej w wielonarodowej armii. Zerwanie z własną tradycją było konsekwencją nie tylko deportacji, ale też późniejszej służby, która była pełniona w różnych częściach imperium w zależności od toczonych wojen, przez co żołnierze pozostawali oderwani od swojej wspólnoty etnicznej przesiedlonej na tereny rdzennej Asyrii czy jej prowincji.⁸⁶ Poza tym rodzi się pytanie o rzeczywistą świadomość narodową czy religijną owych

⁸² *Tamże*, s. 39, 42. Wg *Prunkinschrift* Sargon wcielił do swojej armii 50 wozów, zaś wg *Pryzmy z Nimrud* – 200 wozów. Dla porównania z pierwszej inskrypcji dowiadujemy się, że po podbiciu Karkemisz Sargon wcielił stamtąd do swojej armii 50 wozów i 200 jeźdźców, zaś po zdobyciu Hamat włączył stamtąd 200 wozów i 600 jeźdźców; por. *tamże*, s. 39-40; K.L. Younger, *The Deportation of the Israelites*, s. 220.

⁸³ Por. B. Becking, *The Fall of Samaria*, 75-77; I. Eph'al, „The Samaritan(s)” in *the Assyrian Sources*, w: M. Cogan, I. Eph'al (red.), *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, Scripta Hierosolymitana 33, Jerusalem 1991, s. 44.

⁸⁴ W. Chrostowski, *Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych*, s. 142. K.L. Younger dodaje jeszcze trzecie imię: Aḥi-Yau, włóczęk za panowania Esarhaddona; tenże, *Israelites in Exile*, BArR 29(2003)6, s. 65. Jednak syn Aḥi-Yau nosi już imię akadyjskie Mannu-ki-Arbil; zob. F.M. Fales, *West Semitic Names in the Assyrian Empire*, s. 112.

⁸⁵ Por. *tamże*, s. 115.

⁸⁶ Por. B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, s. 51.

żołnierzy najemnych, szczególnie tych, którzy pojawiali się w strukturach dowódczych armii. Szczególnie w pierwszym okresie po podbiciu Samarii musieli się raczej wykazać lojalnością wobec Asyrii, która przesiedlała podbitą ludność i mieszała ją między sobą właśnie po to, by osłabić tożsamość narodową poszczególnych grup etnicznych.⁸⁷

Drugi przypadek, który wymaga komentarza, to osoba wzmiankowana w 2Krl 18,26-35 jako *rab-šāq*. W czasie oblężenia Jerozolimy w 701 r. przez wojska Sennacheryba wystąpił on w towarzystwie dwóch urzędników asyryjskich, by, zwracając się po hebrajsku do mieszkańców miasta, przekonać ich do poddania się i dobrowolnego przesiedlenia się do Asyrii. W. Chrostowski idzie za *opinio communis* i uważa rabsaka-propagandzistę za wysokiego rangą oficera asyryjskiego wywodzącego się spośród deportowanych Izraelitów, który nie żywił sympatii do Judy i jej mieszkańców.⁸⁸ Nie można jednak wykluczyć, że rabsak był z pochodzenia Judejczykiem albo, będąc Asyryjczykiem, poznał hebrajski na dworze asyryjskim.⁸⁹ S. Dalley przywołuje odkryte w Nimrud groby królewskie z końca VIII w. przed Chr., z których jeden zawierał ciała dwóch kobiet: Yabâ (lub Yapâ), żony Tiglat Pilesera III, oraz Atalya (Atal-yau), żony Sargona II. Na pewno drugie imię (być może też i pierwsze, przyjmując pisownię Yabâ) jest imieniem hebrajskim. Ich obecność na dworze asyryjskim jest konsekwencją związania się Judy jako państwa wasalnego z Asyrią już za panowania Achaza w obliczu zagrożenia w 734 r. ze strony koalicji syro-efraimskiej. W ten sposób 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. Być może dyskusja nad krajem pochodzenia rabsaka jest zupełnie bezprzedmiotowa, gdy uwzględni się legendarny charakter tej relacji. G. Garbini spośród kilku nieprawdopodobnych elementów biblijnej narracji o oblężeniu Jerozolimy w 701 r. wskazuje również na sytuację językową, która w owym czasie panowała na Bliskim Wschodzie.⁹⁰ Mówienie o języku aramejskim jako języku imperium w końcu VIII w. jest anachronizmem (to nastąpi dopiero w VI w.), zaś do języków obcych, które

⁸⁷ Por. *tamże*, s. 30.44.

⁸⁸ W. Chrostowski, *Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych*, s. 143. B. Becking, *The Fall of Samaria*, s. 78, zestawia nazwiska komentatorów będących zwolennikami takiej interpretacji.

⁸⁹ Por. S. Dalley, *Recent Evidence from Assyrian Sources for Judaeae History from Uzziah to Manasseh*, JSOT 28/2004, s. 394-396.

⁹⁰ G. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 3, Brescia 1986, s. 74-75.

były znane w owym czasie w Jerozolimie, należały raczej fenicki, moabicki i edomski, a nie aramejski. Z tego powodu osobę rabsaka należałoby uznać za wyraz inwencji twórczej autorów deuteronomistycznych, a nie za świadectwo obecności Izraelitów w strukturach dowódczych armii asyryjskiej.

2. Jaka była polityka Asyrii wobec przesiedleńców z Samarii?

W opinii W. Chrostowskiego, polityka deportacyjna Asyrii nie miała na celu eksterminacji podbitej ludności. Spośród niej rekrutowała się nie tylko tania i wydajna siła robocza, ale również osoby wykształcone, na które było zapotrzebowanie w administracji i wojskowości, jak również w gospodarce Asyrii (budownictwo, rolnictwo).⁹¹ Badania onomastyczne asyryjskich inskrypcji z VII w. potwierdzają, że „izraelscy przesiedleńcy osiągnęli w nowych warunkach niemałe wpływy i znaczącą pozycję społeczną. Jest też bardzo prawdopodobne, że mieli znaczny udział w burzliwym rozwoju ówczesnej nauki i sztuki”.⁹² Deportowani Izraelici i ich potomkowie przyczyniliby się również do „westernizacji” Asyrii przez przerwienie na grunt roczników królewskich gatunku apologii królewskiej, który występuje w biblijnych narracjach o Dawidzie i Salomonie.⁹³ W kontekście powyższych tez potrzeba nie tylko zweryfikowania sytuacji przesiedleńców (nie tylko Izraelitów) w Asyrii, ale też zapytania się o możliwą „asyrianizację” wygnańców z Samarii.

Przesiedleni przez Sargona II Samarytanie zostali osiedleni, wg 2Krl 17,6, „w Chalach, nad Chabur, rzeką Gozan i w miastach Medii”. Rozlokowanie Izraelitów w imperium było zatem zgodne z polityką deportacyjną Asyrii, która rozpraszała grupy etniczne w celu osłabienia ich tożsamości narodowej, a tym samym ograniczenia do minimum możliwości ich przetrwania jako wspólnoty narodowej.⁹⁴ Obszary wskazane w tekście biblijnym leżą na północny zachód (rzeka Chabur, miasto Guzana) i na północny wschód (miasta Medii) od Asyrii, ale są też położone na terenach rdzennej Asyrii (Chalach – dystrykt leżący na północny wschód od Niniwy, na terenie którego Sargon II wybudował swoją nową stolicę, Dur-Šarrukin). Inne miasta asyryjskie, w których znaleziono dokumenty z imionami pochodzenia izraelskiego, to Kalchu

⁹¹ W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, s. 24; tenże, *Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych*, s. 144.

⁹² Tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, s. 25.

⁹³ Tenże, *Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych*, s. 147, 149.

⁹⁴ Por. B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Asyrian Empire*, s. 44.

(Nimrud) i Niniwa.⁹⁵ To rozproszenie geograficzne przekłada się na odmienne położenie przesiedleńców. Najtrudniejsza sytuacja była w miastach Medii, które zostały podbite przez Sargona w 716 r., na czele z Harhar.⁹⁶ Stanowiły one wysuniętą najdalej na wschód część Asyrii, która była stale zagrożona przez ludy zamieszkujące Wyżynę Irańską. Do miast Medii trafiły różne grupy narodowościowe: obok Izraelitów (i naturalnie Asyryjczyków) była to ludność pochodzenia irańskiego, Aramejczycy, Gutejowie i Luwijczycy.⁹⁷ Byli oni osadnikami królewskimi, a zatem nie posiadali na własność ziemi. Wobec zagrożenia atakami ze wschodu przesiedleńcy stanowili w istocie wsparcie garnizonów asyryjskich w tym regionie. Jedynym sposobem na przetrwanie w tych warunkach było znalezienie wspólnego języka z innymi deportowanymi (tym stał się aramejski), zawieranie małżeństw mieszanych i wspólna obrona granic. To wszystko prowadziło do asymilacji Izraelitów z ludnością pochodzenia irańskiego i aramejskiego, a w konsekwencji do zatracenia własnej odrębności etnicznej (religijnej).⁹⁸

Nieco inaczej wyglądała sytuacja deportowanych Izraelitów w rejon rzeki Chabur i miasta Guzana. Region ten był słabo zaludniony. Kilka istniejących tam księstw aramejskich zostało podbitych pod koniec IX w. przez Asyrię, która stworzyła prowincję ze stolicą w Guzanie. Proces repopulacji rozpoczął się dopiero w połowie VIII w. wraz z osiedleniem większej liczby deportowanych, w tym również z terenów Samarii, w rejonie doliny Chabur i Balihu.⁹⁹ Obszary te zostały przeznaczone przede wszystkim na produkcję rolniczą, w której kluczową rolę odegrali przesiedleńcy. Nie byli oni niewolnikami, lecz byli „zaliczeni do ludu Asyrii”, znajdując ze strony namiestników prowincji wsparcie przy zasiedlaniu opuszczonych terenów, jak również przy rekultywacji ziemi.¹⁰⁰ Formuła „zaliczeni do ludu Asyrii” stanowi o posiadaniu przez nich praw obywatelskich pozwalających im na występowanie w charakterze świadka

⁹⁵ Por. B. Becking, *The Fall of Samaria*, s. 79-89.

⁹⁶ Inne miasta Medii będące stolicami prowincji to: Kišessu, Zamuā, Bīt-Hambān i Parsu; por. I.M. Diakonoff, עירי מדי, *The Cities of the Medes*, w: M. Cogan, I. Eph'al (red.), *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, s. 17-18.

⁹⁷ Por. *tamże*, s. 19. Dalszy opis sytuacji Izraelitów w miastach Medii za tym opracowaniem.

⁹⁸ *Tamże*, s. 20.

⁹⁹ Por. F. Johannès, *Historia Mezopotamii w I. tysiącleciu przed Chrystusem*, Poznań 2007, s. 46.

¹⁰⁰ Por. G. Reux, *Mezopotamia, Dzieje Orientu*, Warszawa 2006, s. 259-260.

w sądzie i przy różnych transakcjach handlowych, posiadanie własności (ziemi, sług), udzielanie kredytów, korzystanie z pożyczek itd. Jednocześnie spadały na nich obowiązki cywilne i wojskowe. Wśród nich nie były to wcale tylko prace rolne. W Asyrii istniał stały pobór rolników, zarówno na potrzeby wojny, jak i do realizacji wielkich przedsięwzięć budowlanych. Osadzeni w posiadłościach królewskich czy należących do asyryjskiej arystokracji i świątyń¹⁰¹ musieli pracować na rzecz swoich właścicieli, bowiem, mimo posiadanych wyżej wspomnianych praw, pozostawali przypisani do danej posiadłości.¹⁰² Nawet gdy wchodzili w posiadanie ziemi na własność, to np. w okresie żniw byli zobowiązani do pracy najpierw na gruntach królewskich (nierazko też na polu wierzyciela), a dopiero na końcu na własnym polu, co wypadło na koniec sezonu, w znaczenie gorszych warunkach.¹⁰³ Awans społeczny przesiedleńców przypisanych do pracy na roli, jeśli następował, to stopniowo.¹⁰⁴ W pierwszej fazie, tuż po osiedleniu, pozostawali niewolnikami, mając z jednej strony wsparcie imperium w rozpoczęciu pracy na roli, z drugiej strony, pozostając pod nadzorem urzędników asyryjskich. W drugiej fazie przesiedleńcy otrzymywali ziemię w dzierżawę, ciesząc się prawami obywatelskimi, ale zarazem byli pozbawieni prawa do swobodnego przemieszczania się (z tego wynika wspomniane wcześniej określanie ich mianem „pseudoniewolników”). W ostatnim stadium ziemia stawała się prywatną własnością deportowanej rodziny, pod warunkiem że wcześniej nie zaszły jakieś zmiany w wyniku decyzji króla, czy to w statusie samej ziemi, czy deportowanych.¹⁰⁵ 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

¹⁰¹ Taki status miała większość ziemi w tym regionie; por. K.L. Younger, *The Deportation of the Israelites*, s. 222.

¹⁰² Asyriolodzy próbują znaleźć właściwy termin na oddanie tego statusu, który w języku akademickim jest określanym słowem *ardu*: *Pseudo-Sklaven, glebae adscripti, popolazione servile*; B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, s. 96-97.

¹⁰³ Por. F. Johannès, *Historia Mezopotamii w I. tysiącleciu przed Chrystusem*, s. 44.

¹⁰⁴ B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, s. 98-99.

¹⁰⁵ Ten mógł bowiem np. odwołać jakiegoś urzędnika i tym samym pozbawić go ziemi przypisanej do urzędu. Mógł również przekazać jakieś dobra królewskie w ręce arystokracji. Pozycja rolników zmieniała się nie tylko w związku z taką zmianą statusu ziemi. Sprzedaż ziemi posiadanej przez indywidualnych rolników (co najwyżej były to pola kilkukhektarowe; por. F. Johannès, *Historia Mezopotamii w I. tysiącleciu przed Chrystusem*, s. 53) mogła być wymuszona przez zaciągnięte kredyty czy też z powodu niemożliwości zapłaty podatków królewskich w okresie suszy; por. *tamże*, s. 44.

i znaczącą pozycję społeczną”.¹⁰⁶ Awans społeczny przesiedlonych Izraelitów nie miał charakteru globalnego i pozostawał sprawą jednostkową. W równym stopniu dotyczyło to wszystkich innych grup etnicznych deportowanych do Asyrii. Złożona sytuacja agrarna w Asyrii przekładała się na zróżnicowany status społeczno-ekonomiczny i prawny deportowanych Izraelitów, którzy zostali przeznaczeni do pracy w posiadłościach ziemskich.

Część deportowanych do Asyrii Izraelitów, mimo swoich kwalifikacji (a właściwie ze względu na nie), trafiła na front robót przymusowych. Asyryjczycy, w celu zapewnienia siły roboczej do robót publicznych prowadzonych w imperium, tworzyli z przesiedleńców brygady robotnicze (*work-gangs*) pozbawione możliwości swobodnego przemieszczania się i żyjące w warunkach podobnych niewolniczym.¹⁰⁷ Ci robotnicy przymusowi nie byli wyłącznie niewykwalifikowaną siłą przeznaczoną do wyrobu cegieł czy cięcia bloków skalnych, gdyż wielu z nich było doświadczonymi rzemieślnikami. Taka grupa robotników pochodzenia izraelskiego, parająca się ciesielką i garncarstwem, była zatrudniona przy wznoszeniu od podstaw przez Sargona II nowej stolicy w Dur-Šarrukin (obecnie Chorsabad) w latach 713-707.¹⁰⁸ W budowę miasta były zaangażowane wszystkie prowincje imperium, których gubernatorowie byli zobowiązani do dostarczenia materiałów budowlanych i siły roboczej. Z korespondencji królewskiej wynika, że robotnicy budujący nową stolicę byli podzieleni na dwie kategorie, z których jedna otrzymywała dwie *qa* – racje jęczmienia (ok. 2 l), zaś druga – jedną *qa*. W tym drugim przypadku była to minimalna racja dzienna pożywienia. Można założyć, że tę minimalną rację otrzymywali właśnie Izraelici, gdyż taka ilość pożywienia przysługiwała im jako robotnikom przymusowym w Guzanie.¹⁰⁹

¹⁰⁶ W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, s. 25. W publikacji *Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych*, s. 144 autor wspomina o dwóch doradcach pochodzenia izraelskiego, którzy byli w administracji gubernatora prowincji Guzany w czasach Esarhaddona (Ni-ri-ya-u i Pal-ti-ya-u). Z listu do króla napisanego przez któregoś z królewskich szpiegów wynika, że obaj byli zaangażowani w bunt przeciwko królowi; por. B. Becking, *The Fall of Samaria*, s. 63-64. Ten przypadek obecności potomków Izraelitów w strukturach władzy prowincji Guzany pozostaje, jak dotąd, jednostkowy.

¹⁰⁷ B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Asyrian Empire*, s. 110-111.

¹⁰⁸ Odpowiedni fragment tego listu cytuje W. Chrostowski, *Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych*, s. 138, przyp. 27, jednakże nie rozwija wątku statusu deportowanych Izraelitów, lecz skupia się na innych tekstach z tego terytorium, by omówić ich specyfikę językową.

¹⁰⁹ K.L. Younger, *The Deportation of the Israelites*, s. 221-222. Tam też odpowiednia dokumentacja faktograficzna.

Budowa Dur-Šarrukin stała się swoistym tygłem (*melting pot*) dla zatrudnionych tam robotników pochodzących z różnych narodów.¹¹⁰ Jak wynika z jednej z inskrypcji Sargona II, po zakończeniu robót przy wznoszeniu miasta osiedlił on tam wszystkich deportowanych robotników i „wyzaczył nad nimi rodowitych Asyryjczyków znajdujących się we wszelkim rzemiośle jako nadzorców i dowódców, by uczyli ich właściwego zachowania i poprawnego szacunku dla boga i dla króla”. B. Oded interpretuje to zdanie jako wyraz liberalnej polityki religijnej Asyrii, która wymagała od robotników raczej poddania i posłuszeństwa niż asymilacji.¹¹¹ W tej samej jednak inskrypcji Sargon szczydzi się, że „ludzi z czterech stron świata, o obcym języku i różnej mowie, mieszkańców gór i równin, których wyprowadziłem moim potężnym berłem na rozkaz Aššura, mego pana, uczyniłem z nich jedno usta i osiedliłem ich w jego [Dur-Šarrukin – W.P.] środku”. Celem zatem działania Sargona wobec robotników przymusowych zaangażowanych przy budowie stolicy była ich „asyrianizacja”, która nie ograniczyła się tylko do kwestii języka, lecz wkroczyła w obszar religii.¹¹²

B. Funkcja religii w imperialnej polityce Asyrii

W swoich publikacjach W. Chrostowski podkreśla, że awansowi społecznemu deportowanych Izraelitów, jak również zachowaniu przez nich swej odrębności religijnej, sprzyjała religia Asyrii. „Asyryjczycy byli tolerancyjni względem innych religii i praktyk religijnych, i nie narzucali kultu swoich bóstw podbitym ludom i narodom”.¹¹³ „Assur, główne bóstwo panteonu asyryjskiego, był uniwersalnym władcą wszystkich ludów i każdego człowieka na terenie rozległego imperium. (...) W pewnych przypadkach Asyryjczycy zmierzali do zupełnej zmiany tożsamości deportowanych, częściej jednak poprzestawali na wymaganiu bezwzględnej lojalności oraz pozwalali zachować dotychczasowe wie-

¹¹⁰ S. Parpola, *The Construction of Dur-Šarrukin in the Assyrian Royal Correspondence*, w: A. Caubet, *Khorsabad, le palais de Sargon II, roi d'Assyrie. Actes de colloque organisé du musée du Louvre par le Service culturel les 21 et 22 janvier 1994*, Paris 1995, s. 54. Tam też przywołany dalej w pracy fragment inskrypcji z bezułkowatego cylindra Sargona II znajdującego się obecnie w Muzeum Brytyjskim.

¹¹¹ B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, s. 31.

¹¹² Por. H. Spickermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129, Göttingen 1982, s. 317-318; K.L. Younger, *The Deportation of the Israelites*, s. 224.

¹¹³ W. Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, s. 260.

zenia i kultywować zwyczaje”.¹¹⁴ W jakim stopniu te twierdzenia odpowiadają imperialnej polityce religijnej Asyrii? Jak Asyria rozumiała wolność religijną? W jakich przypadkach dochodziło do zmiany tożsamości deportowanych?

W punkcie wyjścia należy pamiętać, że religia pozostawała narzędziem asyryjskiej ideologii królewskiej. Klucz ekspresyjny politycznej ideologii Asyrii pozostaje religijny, jednakże świat boski jest hipostazą królewkości i potęgi politycznej władców Asyrii.¹¹⁵ Wprawdzie Aššur jest prawdziwym królem kraju, zaś władca Asyrii jest tylko namiestnikiem boga, lecz w istocie to w osobie i działaniach króla asyryjskiego uobecnia się powszechne panowanie Aššura w świecie. Jeśli Aššur nie jest *deus persona*, lecz stanowi personifikację (czy wręcz deifikację) kraju, ludu i potęgi Asyrii, wówczas król jako namiestnik Aššura jest zobligowany do poszerzania granic imperium, aż osiągnie ono rozmiary kosmiczne, chroniąc tym samym świat przed popadnięciem w chaos.¹¹⁶ Z tego powodu mówienie o tolerancyjnej polityce religijnej¹¹⁷ 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.

Asyryjczycy respektowali bogów podbitych ludów, ale dopiero po wcześniejszym podporządkowaniu ich Aššurovi. Zamiast negować ich istnienie, tłumaczyli swoje sukcesy militarne również tym, że bogowie pokonanych uznali zwierzchnictwo Aššura i stanęli po stronie zwycięskiego króla Asyrii.¹¹⁸ Podobną taktykę podjęli Asyryjczycy podczas najazdu na Judę w 701 r., kiedy to emisariusze Sennacheryba, w tym mówiący po hebrajsku rabsak, oświadczyli mieszkańcom Jerozolimy, że Sennacheryb z woli Jahwe wyruszył przeciwko

¹¹⁴ Tenże, *Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych*, s. 138,139.

¹¹⁵ M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Manulai Laterza, Roma 1996², s. 845-846.

¹¹⁶ Por. S. Anthonioz, *L'eau, enjeux politiques et théologiques, de Sumer à la Bible*, VTS 131, Leiden-Boston 2009, s. 112,124.

¹¹⁷ Por. M. Cogan, *Imperialism and Religion. Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, SBL.MS 19, Missoula, MT 1974, s. 54, 56, 113; B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, s. 31; S.W. Holloway, *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*, Culture and History of the Ancient Near East 10, Leiden-Boston-Köln 2002, s. 108.

¹¹⁸ Motyw „porzucenia przez boga” jest obecny w rozlicznych tekstach asyryjskich, co dokumentują m.in. M. Cogan, *Imperialism and Religion*, s. 9-21; H. Spickermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, s. 344-347.

temu miejscu: „Jahwe powiedział do mnie: Wyrusz przeciw temu krajowi i spustosz go” (2Krl 18,25=Iz 36,10). Widowym znakiem tego podporządkowania lokalnego bóstwa Aššurowi była deportacja jego wyobrażenia (posągu) do Asyrii.¹¹⁹ Ten akt stanowił ostateczne potwierdzenie, że bogowie będący patronami danego narodu wydali go w ręce Asyrii. W rezultacie dochodziło do ustania kultu „wywiezionego” bóstwa, zaś w to miejsce wprowadzano kult bogów Asyrii.¹²⁰ Powrót lokalnego boga był jednak możliwy pod warunkiem uznania przez pokonanego władcę zwierzchnictwa Aššura i stania się poddanym króla asyryjskiego. Podporządkowanie się pokonanego władcy królowi asyryjskiemu następowało przez przysięgę królewską *adê*. Ta deklaracja lojalności była składana w obecności Aššura i innych bogów Asyrii (chodzi o ich materialne przedstawienia), co oznaczało obligatoryjne uznanie bóstw asyryjskich. W przypadku kraju wasalnego do ceremoniału *adê* były włączane niekiedy lokalne bóstwa jako dodatkowa gwarancja, że nowi poddani będą „czcili boga i króla”.¹²¹

Jeśli w odniesieniu do krajów wasalnych można jeszcze dyskutować nad praktyczną realizacją wymogu „czczenia boga i króla”, to w prowincjach podległych Asyrii widać wyraźnie, że chodziło o zobowiązanie do kultu Aššura, który stawał na czele lokalnego panteonu. W ten sposób wprowadzano oficjalny kult państwowy, obok którego były dopuszczone kulty lokalne.

¹¹⁹ Teksty potwierdzające tę praktykę są zebrane przez M. Cogana, *Imperialism and Religion*, s. 20-40, oraz przez H. Spickermanna, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, s. 347-354. Kompletna lista deportowanych bóstw ustalona na bazie dostępnych dziś tekstów asyryjskich jest stworzona przez S.W. Hollowaya, *Aššur is King!* s. 123-144. Inskrypcja Sargona II z *Pryzmy z Nimrud* zawiera informację, że Sargon „wziął jako łup 27 280 osób, razem z ich wozami i ich bogami, w których pokładali ufność”; tekst za: K.L. Younger, *The Deportation of the Israelites*, s. 216. To zdanie potwierdza praktykę deportowania bóstw podbitych ludów do Asyrii. Asyryjczycy zabrali najprawdopodobniej ze sobą złote cielec ze świątyni w Betel i Dan, uznając je za kultowe wyobrażenie Boga Izraela; por. J.M. Miller, J.H. Hayes, *The Era of Assyrian Domination. The End of the Kingdom of Israel. A History of Ancient Israel and Judah*, Louisville, KY-London 2006², s. 389.

¹²⁰ M. Cogan uważa, że na czas nieobecności posągu lokalnego bóstwa jego kult nie był zawieszany; tenże, *Imperialism and Religion*, s. 41. H. Spickermann jednak dowodzi, że niemożliwe było uczynienie jakiegoś zastępczego wizerunku dla podtrzymania ciągłości kultu bez wyrażenia zgody danego bóstwa przez wyroczenie. Poza tym wykonanie posągu wymagało zachowania wielu przepisów kultowych, co było trudne w warunkach okupacji; tenże, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, s. 355. Podobnej opinii jest też S.W. Holloway, *Aššur is King!* s. 198.

¹²¹ Por. M. Cogan, *Imperialism and Religion*, s. 42-49; H. Spickermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, s. 332-333; S.W. Holloway, *Aššur is King!* s. 166, 173.

Regularne składanie ofiar dla Aššura trudno sprowadzić tylko do formalnej, kultowej manifestacji, gdyż ta pozostawała wprzęgnięta w królewską ideologię Asyrii.¹²² Wraz z inauguracją prowincji instalowano w lokalnych świątyniach nie tylko posągi Aššura czy innych bóstw asyryjskich,¹²³ ale również „symbol Aššura” – rodzaj broni, emblematu czy sztandaru, który złożony w lokalnej świątyni był znakiem potwierdzającym administracyjną zależność prowincji od Asyrii.¹²⁴ Ostatecznym wyrazem poddania prowincji władzy króla Asyrii było umieszczanie wyobrażenia króla w świątyni. Ta forma kultu imperialnego nie oznaczała, że osoba króla była deifikowana, jakkolwiek w tych wizerunkach była ona otaczana czcią przez składane jej ofiary, jak również pełniła funkcję sędowniczą i orakularną.¹²⁵ Jednocześnie obecność wyobrażenia króla asyryjskiego w świątyni potwierdzała szczególną pozycję władcy jako pośrednika między ludem i bogiem, wzmacniając tym samym hierarchiczny porządek świata, w którym władzę absolutną sprawuje król Asyrii.¹²⁶

W tym kontekście, patrząc na sytuację deportowanych Izraelitów w Asyrii, trudno wyobrazić sobie, by mogli być jednocześnie lojalnymi obywatelami Asyrii i wiernymi czcicielami Jahwe. To pierwsze zakłada uznanie Aššura za prawdziwego, uniwersalnego boga całego świata, co wymuszałoby uznanie przez Izraelitów nie tylko istnienia innych bogów, ale też podporządkowanie Jahwe Aššurowi. Można pytać, w jakim stopniu było możliwe wejście przesiedlonych Izraelitów w struktury wojskowe i administracyjne imperium, przy założeniu, że pozostali wierni religii jahwistycznej, która domagała się wyłączności Jahwe. Było to niemożliwe, z tego płynie wniosek o postępującej asymilacji deportowanych do Asyrii Izraelitów i ich potomków, która była wymuszona przez imperialną politykę „asyrianizacji”.¹²⁷

¹²² Dodać należy, że prowincje były zobowiązane do przekazywania różnego rodzaju darów ofiarniczych dla świątyń asyryjskich, co stanowi jeszcze jeden przejaw imperialnej polityki Asyrii w sferze religii; por. H. Spickermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, s. 331; S.W. Holloway, *Aššur is King!* s. 100-106, 329-330.

¹²³ Por. H. Spickermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, s. 332.

¹²⁴ Por. M. Cogan, *Imperialism and Religion*, s. 53-54; S.W. Holloway, *Aššur is King!* s. 161.331. Lista przypadków ustawienia „symbolu Aššura” w świątyniach prowincji została stworzona na bazie dostępnych obecnie tekstów asyryjskich przez Hollowaya; *tamże*, s. 151-159.

¹²⁵ Por. *tamże*, s. 189.

¹²⁶ *Tamże*, s. 191; por. F. Johannès, *Historia Mezopotamii w I. tysiącleciu przed Chrystusem*, s. 60.

¹²⁷ K. Van Der Toorn, *Migration and the Spread of Local Cults*, w: K. van Lernerghé, A. Schoors (red.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipiński*, OLA 65, Leuven 1995, s. 374. Nie można jednak zapomnieć, że równolegle następował

C. Pytanie o formę asyryjskiej diaspory Izraelitów

Podjmując temat asyryjskiej diaspory Izraelitów, W. Chrostowski dokonał niezwykle ważnego uporządkowania leksykalnego terminów „niewola” – „wygnanie” – „diaspora”, które w polskiej literaturze biblijnej bywają jeszcze używane synonimicznie. Tymczasem każdy z tych rzeczowników opisuje określoną sytuację jednostki, grupy społecznej, wspólnoty czy narodu w miejscu zamieszkania poza granicami kraju.¹²⁸ Określenie „niewola” podkreśla przymus fizyczny i psychiczny oraz brak możliwości bycia sobą. Słowo „wygnanie” kładzie nacisk na wyobcowanie, upokorzenie i ucisk doznawane ze strony dominującej większości. Termin „diaspora” – dosłownie z greckiego „rozproszenie” – jest odnoszony obecnie do „grupy narodowej żyjącej poza ojczyzną, która w obcych warunkach troszczy się o podtrzymanie swojej tożsamości, rozwijając niezbędne do swojego przetrwania i rozwoju instytucje polityczne, społeczne, kulturalne i religijne. Czasem towarzyszy tym procesom pragnienie powrotu do ojczyzny, jednak nie jest ono bezwarunkowe ani nie musi być powszechne”.¹²⁹ Przy tak precyzyjnym wyznaczeniu granic semantycznych tych terminów pojawia się problem wzajemnej relacji między nimi przy opisie sytuacji Izraelitów i Judejczyków żyjących na terenie Mezopotamii w VIII–VI w.

proces „westernizacji” Asyrii, który dokonywał się przede wszystkim przez rozpowszechnienie się w imperium asyryjskim języka aramejskiego; por. H. Tadmor, *The Aramaization of Assyria. Aspects of Western Impact*, w: H.-J. Nissen, J. Renger (red.), *Mesopotamien und seine Nachbarn*, Berliner Beitrage zum Vorderen Orient 1, Berlin 1982, s. 449-70; F.M. Fales, *West Semitic Names in the Assyrian Empire. Diffusion and Social Relevance*, s. 99-117. W. Chrostowski, bazując na analizie H. Tadmora apologii Esarhaddona zachowanej na *Pryzmię z Niniwy* – tenże, *Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature*, w: H. Tadmor, M. Weinfeld *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literature*, Jerusaleń 1983, s. 36-57 – wyprowadza wnioski, że podobieństwo między tym tekstem i biblijną apologią króla Dawida i Salomona dowodzi obecności w gronie propagandzistów Esarhaddona potomków deportowanych Izraelitów. Rzecz jednak w tym, że gatunek „apologii” zawdzięcza swoje pochodzenie Hetytom, co podkreśla sam Tadmor; chodzi o pochodzącą z XIII w. przed Chr. *Apologię Hattušilisa III*; por. H. Hoffner, *Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography*, w: H. Goedicke, J.J.M. Roberts (red.), *Unity and Diversity. Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore, MD 1975, s. 49-62. Ta kwestia wymaga dalszego studium, również w kontekście typowo akademickich fikcyjnych biografii władców, które stanowiły punkt odniesienia dla apologii Esarhaddona; por. T. Longman, *Fictional Akkadian Autobiography. A Generic and Comparative Study*, Winona Lake, IN 1991, s. 43-48.

¹²⁸ Por. W. Chrostowski, *Od diaspory asyryjskiej do diaspory babilońskiej*, s. 101-104.

¹²⁹ *Tamże*, s. 102.

w konsekwencji deportacji asyryjskich i babilońskich. Trzeba bowiem pamiętać, że grecki rzeczownik *diaspora* pojawił się w użyciu dopiero w okresie hellenistycznym i rzymskim jako termin demograficzny, opisujący rozprzestrzenienie się narodu żydowskiego poza granicami Palestyny.¹³⁰ Chodzi zatem o późniejszą historycznie sytuację w stosunku do deportacji asyryjskich i babilońskich.¹³¹ W. Chrostowski, używając terminu „diaspora”, podkreśla, że w perspektywie historycznej opisuje on nową sytuację przesiedleńców izraelskich w Asyrii, którzy przechodzą z wygnania do diaspory.¹³² Wśród przesiedleńców izraelskich dokonywały się procesy asymilacyjne, przebiegały one jednak wolniej i były mniej widoczne w społecznościach mających silnie utrwalone poczucie własnej odrębności. Było tak szczególnie wtedy, gdy wygnańcy czuli więzi z krajem swego pochodzenia i podtrzymywali je, a także gdy istniały wśród nich mechanizmy, które w zmienionych warunkach tę ciągłość zabezpieczały i rozwijały. Równie decydujące znaczenie miały tradycje kulturowe i religijne. Im były silniejsze, tym bardziej integrowały ludzi, którzy je znali i cenili. Podstawę zachowania tożsamości stanowiła świadomość wspólnej przeszłości, a także wychowanie młodych pokoleń zorganizowane tak, by stanowiły one ogniwa przekazywania ojczystych tradycji. Towarzyszyła temu świadomość odrębności i pewnej wyższości nad otoczeniem, postrzeganym i traktowanym jako obce, a w pewnych przypadkach jako nieprzyjazne i wrogie. Wszystkie te przesłanki są wyraźnie widoczne w przypadku Izraelitów, którzy bardzo szybko przeszli od przymusowego wygnania do dobrowolnej diaspory, której liczne świadectwa – aczkolwiek nie wprost – przetrwały na kartach Biblii Hebrajskiej.¹³³

Ta diaspora miała stać się „ważnym, a może nawet najważniejszym gwarantem ciągłości i trwałości świętej Tradycji rozwijanej wcześniej w północnej części przedwygnaniowego Izraela”.¹³⁴ Dla dopełnienia obrazu asyryjskiej diaspory Izraelitów, jaki wyłania się z publikacji warszawskiego profesora,

¹³⁰ Por. J. Kiefer, *Exil und Diaspora. Begrifflichkeit und Deutung im antiken Judentum und in der Hebräischen Bibel*, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 19, Leipzig 2005, s. 43-44.

¹³¹ J. Lust w analizie motywu zgromadzenia z rozproszenia w proroctwie Ezechiela wykazuje, że w tekstach biblijnych historyczne wydarzenie wygnania do Babilonii, mieszczące się w całości w VI w., nie jest identyfikowane z rozproszeniem Żydów między narodami, które swój pierwszy punkt kulminacyjny ma dwa, trzy wieki później w okresie hellenistycznym; tenże, *Exile and Diaspora. Gathering from Dispersion in Ezekiel*, w: J.-M. Auwers, A. Wénin (red.), *Lectures et relectures de la Bible. Festschrift P.-M. Bogaert*, BEThL 144, Leuven 1999, s. 120-123.

¹³² W. Chrostowski, *Od diaspory asyryjskiej do diaspory babilońskiej*, s. 122.

¹³³ Tamże, s. 139.

¹³⁴ Tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, s. 29.

przywołać należy raz jeszcze choć część jego określeń tej diaspory: „wyodrębniona i prężna wspólnota w obrębie imperium asyryjskiego”, „prężna, wpływowa i produktywna diaspora asyryjska” czy „stabilna, prężna i twórcza diaspora asyryjska”.¹³⁵

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 tekstów biblijnych mających poświadczać istnienie asyryjskiej diaspory Izraelitów zostały przebadane proroctwa Ezechiela, na bazie których nie da się obronić tezy o istnieniu wspólnoty izraelskiej, która nie tylko zachowała swoją odrębną tożsamość w imperium neoasyryjskim, ale też w sposób twórczy i dynamiczny przyczyniła się do rozwoju tradycji religijnych zakorzenionych w przedwygnaniowym Izraelu. Analiza polityki imperialnej Asyrii pokazała, że przeprowadzane deportacje miały na celu nie tylko zapewnienie rozwoju imperium, wykorzystując siły i umiejętności podbitej ludności przesiedlanej i mieszanej ze sobą w ramach państwa asyryjskiego, lecz również służyły rozbiciu, rozproszeniu i ostatecznie zlikwidowaniu wspólnot narodowych.¹³⁶ Na podstawie zachowanych imion pochodzenia izraelskiego występujących w tekstach asyryjskich niemożliwe jest twierdzenie o znaczących wpływach Izraelitów w różnych strukturach władzy imperium. Co więcej, status społeczny przesiedlonych z Samarii, jak również ich potomków, był zróżnicowany. Niektórzy z wygnańców pełnili ważne funkcje w armii i w administracji, jednakże większość, mimo przynależenia do ludności Asyrii, pozostała w niższych warstwach społecznych. Część nawet miała status zbliżony do niewolników. Jeszcze innym elementem różnicującym sytuację deportowanych było miejsce ich osiedlenia, co miało ogromne znaczenie dla możliwości kultywowania własnej tożsamości narodowej i religijnej. Najtrudniejszą sytuację mieli ci, którzy trafili do miast Medii lub zostali przesiedleni na tereny rdzennej Asyrii. W perspektywie zachowania odrębności religijnej przez Izraelitów trzeba również pamiętać o wprzęgnięciu religii w politykę imperialną Asyrii, która dopuszczała możliwość kultów lokalnych bóstw w prowincjach, ale pod wa-

¹³⁵ Pierwsze określenie w: tenże, *Wizja ożywienia wyschniętych kości*, s. 22; drugie: tenże, *Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy*, s. 43; trzecie: tenże, *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, s. 55; por. też przyp. 68.

¹³⁶ B. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Asyrian Empire*, s. 43.

runkiem podporządkowania tych bóstw Aššurovi jako uniwersalnemu bogu, prawdziwemu królowi imperium.¹³⁷ Wobec tych okoliczności nie znajduje się dowodów istnienia wspólnoty Izraelitów, która w warunkach wygnania asyryjskiego tworzyłaby odrębną, stabilną, prężną i twórczą diasporę.

By pogłębić uzasadnienie tej konkluzji, zostaną postawione jeszcze dwa pytania: pierwsze o sytuację Izraelitów pozostawionych przez Asyryjczyków w prowincji Samarii, drugie o położenie Judejczyków przesiedlonych po 701 r. do Asyrii.

1. Religia jahwistyczna w asyryjskiej prowincji Samarii

O sytuacji Izraelitów pozostawionych przez Asyryjczyków w Samarii W. Chrostowski pisze wiele razy. Według jego wyliczeń, po 722 r. na terytorium Państwa Północnego nadal mieszkało ok. 100 tys. Izraelitów.¹³⁸ Asyryjczycy sprowadzili do nich kilka tysięcy ludności pochodzenia irańskiego, arabskiego oraz babilońskiego (o tych ostatnich mówi się w 2Krl 17,24).¹³⁹ Została ona osiedlona wzdłuż Via Maris, w zachodniej części Samarii, w samej stolicy prowincji (Samarii) oraz na części wyżyny Samarii, w tym również w rejonie Betel.¹⁴⁰ Na podstawie imion pochodzenia akadyjskiego zachowanych na czterech tabliczkach zapisanych pismem klinowanym w Tel Hadid¹⁴¹ i Gezer

¹³⁷ Tak też jest w przypadku Marduka i innych bóstw Babilonii. Jednakże za panowania Esarhaddona i Asurbanipala następuje zasadnicza zmiana w podejściu królów asyryjskich do kultu w Babilonii. Władcy Asyrii, chcąc zyskać przychylność Babilonii, obejmują patronat nad świątyniami babilońskimi. Esarhaddon włącza Marduka do panteonu asyryjskiego przez wprowadzenie wyobrażenia Marduka do świątyni Aššura w Assur oraz określa go mianem „pierwszego dziedzica” Aššura – „ojca bogów”; por. S.W. Holloway, *Aššur is King!* s. 350-376.

¹³⁸ Co do reszty populacji Izraela sprzed upadku Samarii, to ok. 40 tys. zostało deportowanych do Asyrii, ok. 20 tys. zbiegło do Judy (Jerozolimy), ok. 50 tys. zmarło z choroby i wycieńczenia lub poniosło śmierć na skutek działań wojennych; por. W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, s. 21; tenże, *Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy*, 44).

¹³⁹ Por. *tamże*, s. 51-52; 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.

¹⁴⁰ Por. N. Na'aman, *Population Changes in Palestine Following Assyrian Deportations*, s. 111-112; N. Na'aman, R. Zadok, *Assyrian Deportations to the Province of Samaria in the Light of two Cuneiform Tablets from Tel Hadid*, Tel Aviv 27/2000, s. 182.

¹⁴¹ Wyniki badań nad nimi zostały opublikowane w: *tamże*, s. 159-177. Na tę pracę powołuje się W. Chrostowski, *Przymusowe przesiedlenia ludności mezopotamskiej do Palestyny w kontekście polityki deportacyjnej władców Asyrii*, s. 117-119.

można założyć, że przesiedleni do Samarii Babilończycy podtrzymywali swoją odrębność narodową, „musieli być dumni ze swego pochodzenia i kultury przodków, i przekazali to poczucie kulturowej wyższości swoim dzieciom i wnukom”.¹⁴² I tu dochodzimy do zasadniczego pytania: Jak to możliwe, że zdecydowana mniejszość obcej ludności przesiedlonej do prowincji Samarii tak dalece wpłynęła na kształt religijności 100 tys. Izraelitów pozostających w swojej ojczystej ziemi, że przejęli oni wiele elementów z pogańskich religii, czyniąc z jahwizmu religię synkretyczną? Religia Izraela drugiej połowy VIII w. 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.¹⁴³ Te tendencje synkretyczne trwały dalej wśród Izraelitów pozostających w asyryjskiej prowincji Samarii. W świetle tekstu 2Krl 17,24-41, który tylko do pewnego stopnia może posłużyć do rekonstrukcji sytuacji religijnej w byłym Królestwie Północnym, jahwizm, kapłaństwo i miejsca kultu Jahwe nie znikły, lecz obca ludność przesiedlona przez Asyryjczyków do Samarii, włączając się w kult Jahwe, wprowadziła do niego dalsze elementy synkretyczne (por. 2Krl 18,32-33.41).¹⁴⁴ Przy takim patrymonium religijnym są uzasadnione wątpliwości co do stanu wiary w Jahwe Izraelitów, którzy zostali przesiedleni do Asyrii. Jak mogła wyglądać religijność Izraelitów w warunkach wygnania (diaspory), można się przekonać na przykładzie żydowskiej kolonii na Elefantynie oraz leżącej nieopodal aramejskiej kolonii w Syene.¹⁴⁵ Żydzi tworzący ten garnizon wojskowy pochodzili z terenów

¹⁴² N. Na'aman, R. Zadok, *Assyrian Deportations to the Province of Samerina in the Light of two Cuneiform Tablets from Tel Hadid*, s. 182.

¹⁴³ 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.

¹⁴⁴ Por. J.M. Miller, J.H. Hayes, *The Era of Assyrian Domination. The End of the Kingdom of Israel*, s. 390. W opinii części komentatorów wyrocznia Jr 2,27-28a jest skierowana przeciwko Izraelitom zamieszkującym obszary byłego Królestwa Północnego, które zostały na powrót zjednoczone z Judą rządzoną przez króla Jozjasza. Przy takim założeniu synkretyczny i bałwochwalczy kult Jahwe, jaki jest krytykowany w tym proroctwie, panowały wśród Izraelitów po ponadstuletnim pozostawaniu pod panowaniem Asyrii; por. A. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, t I: *From the Beginnings to the End of the Exile*, London 1994, s. 188.

¹⁴⁵ Por. K. van der Toorn, *Migration and the Spread of Local Cults*, 373, 375-376. Podobną myśl poddaje W. Chrostowski, *Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy*, s. 53.

Państwa Północnego i pojawili się w Egipcie dzięki ekspansji terytorialnej Asyrii na te tereny.¹⁴⁶ „Oryginalnym” wkładem Żydów pochodzących z byłego Królestwa Północnego jest kult nie tylko Jahwe, ale też „Królowej nieba”. Religia Izraelitów Elefantyny jest całkowicie synkretyczna. W tamtejszej świątyni dla Jahu były też ołtarze poświęcone Aszim-Betel i Anat-Betel.

Tendencje synkretyczne w religii jahwistycznej Izraela nie oznaczały, że cała ludność Królestwa Północnego była skazana na utratę swojej tożsamości religijnej w warunkach wygnania. Kiedy jednak stawia się tezę, że tradycje przedwygnaniowego Izraela przetrwały dzięki deportowanym do Asyrii Izraelitom, którzy przeobrazili się tam w diasporę i w nowym środowisku nie tylko zachowali, ale jeszcze bardziej rozwinęli tradycje związane z wiarą w Jahwe, budzi ona wątpliwości w świetle religijności Izraelitów pozostałych w Samarii czy też tworzących kolonię na Elefantynie.

Tropem, który wydaje się, że nie został do końca podjęty przez W. Chrostowskiego w kontekście pytania o rozwój tradycji religijnych Królestwa Północnego (m.in. historia Eliasza i Elizeusza, prorocstwa Amosa i Ozeasza), są uciekinierzy z Samarii, którzy pod koniec VIII w. przed Chr. osiedlili się w Jerozolimie. Wprawdzie bierze on pod uwagę taką możliwość, lecz nie poddaje jej weryfikacji. Po zreferowaniu opinii przychylających się ku stanowisku, że wnieśli oni istotny wkład w prace podjęte na dworze króla Ezechiasza, by zgromadzić i zredagować na nowo dotychczasowe tradycje literackie począwszy od czasów Dawida i Salomona, ogranicza się do stwierdzenia, że „większość tych wpływów [tradycji wywodzących się z Królestwa Północnego – W.P.] pochodzi z czasów późniejszych niż ostatnie dwie dekady VIII w. przed Chr.”¹⁴⁷ Podejmowane w ostatnim dziesięcioleciu studia nad Izraelitami, którzy zbiegli po upadku Samarii do Judy, potwierdzają zasadność przypisywania właśnie tej grupie Izraelitów istotnej roli w procesie redagowania tekstów biblijnych w Judzie za panowania Ezechiasza.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Por. C.H. Gordon, *The Origin of the Jews in Elephantine*, JNES 14/1955, s. 56; B. Porten, *Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Colony*, Berkley, CA 1968, s. 13-19.

¹⁴⁷ W. Chrostowski, *Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy*, s. 50.

¹⁴⁸ Por. 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. Dodać należy, że w opozycji do poglądów Finkelsteina na temat urbanizacji Jerozolimy w czasach Ezechiasza stoją: P. Guillaume, *Jerusalem 720-705 BCE. No Flood of Israelite Refugees*, JSOT 22/2008, s. 195-211; N. Na'aman, *The Growth*

2. Religia jahwistyczna wśród Judejczyków deportowanych do Asyrii po 701 r.

Dyskusja o sytuacji diaspory izraelskiej w Asyrii nie może pominąć faktu, że Juda pod panowaniem Ezechiasza doświadczyła również deportacji asyryjskiej. Kampania wojenna Sennacheryba przeciwko Judzie w 701 r. – jako reakcja na przyłączenie się króla judzkiego do buntu wszczętego przez Merodaka-Baladana, króla babilońskiego – przyniosła wg *Roczników Sennacheryba* deportację 200 150 Judejczyków.¹⁴⁹ Liczba jest przesadzona i stanowi przykład propagandy asyryjskiej, jakkolwiek część badaczy tłumaczy ją jako błąd.¹⁵⁰ Według I. Finkelsteina Królestwo Południowe liczyło pod koniec VIII w. przed Chr. ok. 120 tys. mieszkańców.¹⁵¹ Na skutek zniszczeń, które nastąpiły na przełomie VIII/VII w., obszar zamieszkały zmniejszył się o 70%, co przełożyłoby się na utratę ok. 48 tys. ludzi.¹⁵² Nie wszyscy z tej grupy zostali deportowani do Asyrii, gdyż część uciekła w inne części Judy i do samej Jerozolimy. Jednakże można założyć, że na tereny Asyrii zostało przesiedlonych kilkadziesiąt tysięcy Judejczyków, co byłoby porównywalne z liczbą przesiedlonych wcześniej Izraelitów.¹⁵³ O tych deportowanych z Judy nie ma praktycznie żadnych wzmianek w dokumentach neoasyryjskich. Pewne postaci Judejczyków są identyfikowane na reliefach z pałacu Sennacheryba w Niniwie przedstawiających prace przy wznoszeniu tego kompleksu.¹⁵⁴ Podobnie też na płaskorzeźbie ze świątyni Isztar w Niniwie rozpoznaje się Judejczyków wśród straży przybocznej Sennacheryba.¹⁵⁵ Dochodzi do tego grupa Judejczyków, która została dołączona do trybutu przekazanego Sennacherybowi przez Ezechiasza: złożyły się na niego nie tylko pieniądze i kosztowności (por. 2Krl 18, 14-16), ale też dar w postaci ludzi – inskrypcja z *Cylindra*

and Development of Judah and Jerusalem in the Eighth Century BCE. A Rejoinder, RB 116/2009, s. 321-335. Wydaje się zatem, że dalsze badania nad rolą uciekinierów z Samarii muszą podjąć również kwestię czasu napływu tej ludności do Jerozolimy.

¹⁴⁹ Por. przyp. 70.

¹⁵⁰ Zestawienie różnych prób wyjaśnienia natury tego błędu pisarzy asyryjskich w: J. Kiefer, *Exil und Diaspora*, s. 65, przyp. 105.

¹⁵¹ I. Finkelstein, *The Archeology of the Days of Manasseh*, w: M.D. Cogan, J.C. Exum, L.E. Stager (red.), *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archeology in Honor of Philip J. King*, Louisville, KY 1994, s. 176.

¹⁵² Por. *tamże*, s. 172-174, 176-177.

¹⁵³ Por. R. Albertz, *Die Exilzeit. 6. Jahrhundert v. Chr.* BE 7, Stuttgart 2001, s. 69.

¹⁵⁴ Por. J. Kiefer, *Exil und Diaspora*, s. 65, przyp. 107.

¹⁵⁵ Por. *tamże*, przyp. 108.

*Rassama*¹⁵⁶ wspomina córki królewskie, służbę dworską i żołnierzy. Brak świadectw onomastycznych przemawia jednak za małą liczbą Judejczyków w samej Niniwie. Zdecydowana większość deportowanych z Judy została osiedlona w peryferyjnych częściach imperium.¹⁵⁷

Kiedy zatem chcemy mówić o asyryjskiej diasporze Izraelitów, dlaczego pomija się milczeniem obecność w Asyrii przesiedleńców z Judy. Zakładając, że na podobieństwo Izraelitów stanowiliby oni odrębną etnicznie, kulturowo i religijnie grupę, dlaczego nie przetrwał po niej żaden ślad. Dlaczego w tej społeczności nie doszło do rozwinięcia i pogłębienia tradycji religijnych Jerozolimy, które powinny być o wiele bardziej ugruntowane przez sam fakt ich pochodzenia z Judy. To przecież ci ludzie powinni przynieść ze sobą religię jahwistyczną wolną od naleciałości synkretycznych, z o wiele silniejszą świadomością Jahwe jako prawdziwego Boga dzięki przepowiadaniu Izajasza i reformom podjętym przez króla Ezechiasza. Do tego dochodzi fakt istnienia cały czas Królestwa Judy, wprawdzie kraju wasalnego, ale niebędącego prowincją Asyrii, jak stało się to z Samarią. Dlaczego zatem, mimo istnienia cały czas kraju ojczystego i możliwości odnoszenia się do ojczystych tradycji, przesiedleńcy z Judy rozplęnęli się w wielonarodowym tyglu imperium asyryjskiego? Odpowiedź może być tylko jedna – było to wynikiem imperialnej polityki Asyrii, która zakładała asymilację i asyrianizację deportowanej ludności.

Pojawia się jeszcze jeden problem, skoro budujemy analogię między deportowanymi do Asyrii Izraelitami i Judejczykami. W. Chrostowski podkreśla, iż „babilońska fala deportowanych z Judy w VI w. wzięła górę i zdominowała diasporę Izraelitów przebywających na obczyźnie od kilku pokoleń. (...) Liczba Judejczyków uprowadzonych przez Babilończyków była mniejsza niż liczba Izraelitów uprowadzonych ponad sto lat wcześniej (...). Ale decydująca okazała się ideologia. Jej siła pochodziła prawdopodobnie z rozmachu, zasięgu i kierunku reform podjętych przez Jozjasza i kontynuowanych po jego śmierci”.¹⁵⁸ Jak w tym kontekście miały wyglądać relacje wygnańców babilońskich z wcześniejszymi przesiedleńcami z Judy? Czy też miały być oparte na ideologii i pretensji bycia jedynym spadkobiercą tradycji religijnych Izraela?

¹⁵⁶ Tekst w: *tamże*, przyp. 109.

¹⁵⁷ Por. N. Na’aman, *Population Changes in Palestine Following Assyrian Deportations*, s. 114.

¹⁵⁸ W. Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, s. 285; por. tenże, *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, s. 32-33.

3. Ezechiel – świadek wygnania babilońskiego

A. Niemożliwość deportacji Izraelitów przez Asyryjczyków w rejon Nippur

Analiza tekstów z Księgi Ezechiela, które potencjalnie mogłyby stanowić świadectwo asyryjskiej diaspory Izraelitów, nie pozwala na twierdzenie, że wśród słuchaczy Ezechiela na wygnaniu byli również potomkowie deportowanych ponad sto lat wcześniej Izraelitów, którzy wywarliby wpływ na jego nauczanie. Pozostaje zatem jeszcze zweryfikować, w jakim stopniu w miejscu swego wygnania – a jest nim osada Tel Abib nad kanałem Kebar w bezpośredniej bliskości Nippur (por. Ez 1,3; 3,15)¹⁵⁹ – Ezechiel mógł spotkać kolonię izraelską. Pytanie to jest o tyle zasadne, że W. Chrostowski podkreśla, iż było to „jedno z tych miejsc, gdzie od dawna zamieszkiwali potomkowie ich pobratymców z północy, którzy gościnnie przyjęli i pomogli urządzić się w nowym środowisku. (...) Między innymi właśnie w tych okolicach ponad sto lat wcześniej Asyryjczycy osiedlili część Izraelitów deportowanych z Samarii i państwa północnego”.¹⁶⁰ Tej kwestii nie rozstrzygnie się przez dywagacje nad możliwością założenia, że pochodzące z V w. archiwum rodziny bankierów Muraszu stanowi dowód prężnej kolonii żydowskiej wywodzącej się nie od wygnańców babilońskich, lecz – co „jest znacznie bardziej prawdopodobne” – mającej „jeszcze starszy rodowód sięgający deportacji asyryjskich”.¹⁶¹ Zasadniczy problem brzmi: Czy Asyryjczycy po 722 r. mogli rzeczywiście deportować ludność pochodzącą z Samarii w rejon Nippur? Odpowiedź jest negatywna, co wynika z historii Nippur.¹⁶²

¹⁵⁹ Rzeka Kebar jest wspominana na tabliczkach z Nippur z V w. jako *nār Kaburu*. Akadyjskie *kaḅāru* oznacza „być grubym, stać się grubym”, przez co *nār Kaburu* jest utożsamiane przez niektórych komentatorów z wielkim kanałem „Eufratu z Nippur” (dzisiaj *šaḫḫ en-Nil*), którego wyschnięte koryto jest widoczne pośród ruin Nippur; por. G.A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, ICC, Edinburgh 1936, s. 4-5; W. Zimmerli, *Ezekiel I*, s. 112. Jednakże na niektórych tabliczkach glinianych mowa jest o uprawie zboża i sadach daktylowych na polach między Nippur i Kanałem Kebar; por. R. Zadok, *The Nippur Region during the Late Assyrian, Chaldean and Achaemenian Periods Chiefly according to Written Sources*, IOS 8/1978, s. 287. Chodziłoby zatem o tereny przeznaczone pod uprawę, które wymagały stałego systemu nawadniania.

¹⁶⁰ W. Chrostowski, *Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów*, s. 60.

¹⁶¹ *Tamże*, s. 61.

¹⁶² Przedstawiona dalej sumarycznie historia Nippur została oparta na: S.W. Cole, *Nippur in Late Assyrian Times c. 755-612 BC*, State Archives of Assyria Studies, Helsinki 1996, s. 5-22;

Nippur był jednym z największych miast starożytnej Mezopotamii, stając się przed 2700 r. przed Chr. religijną i kulturową stolicą równiny aluwialnej. Tę pozycję Nippur utrzymało również za dynastii Isin i Larsa. Miasto straciło na znaczeniu między 1225 a 755 r., co było spowodowane załamaniem się systemu irygacji, bez którego nie mogło na tych terenach istnieć rolnictwo. Rozwój miasta nastąpił ponownie w VIII w. wraz z odbudowaniem i rozwojem infrastruktury nawadniającej. Dzięki temu rejon Nippur stanowi ważny ośrodek uprawy zbóż i wyrobu wełny (ta jest wynikiem napływu plemion aramejskich zajmujących się pasterstwem). Jednocześnie miasto odzyskało rolę kluczowego ośrodka handlu w rejonie Dolnej Mezopotamii,¹⁶³ To w Nippur bowiem krzyżują się drogi handlowe biegnące z Oceanu Indyjskiego, przez Zatokę Perską, dalej wzdłuż Eufratu przez Syrię do Morza Śródziemnego, z trasami karawan z zachodnich rejonów przez oazy na Pustyni Arabskiej zmierzające dalej na wschód w kierunku równiny elamickiej i górzystych wyżyn. Politycznie Nippur pozostał miastem autonomicznym, mając w istocie struktury właściwe państwu.¹⁶⁴ Gubernatorzy Nippur (określani tytułem *šandabakkus*) panowali na swoim obszarze jako niezależni władcy.

Nippur budził zainteresowanie Asyrii nie tylko ze względów ekonomicznych. Dzięki swojemu położeniu miasto to stanowiło strategiczny punkt w Dolnej Mezopotamii pozwalający na kontrolowanie obszarów zajmowanych przez Babilończyków, Chaldejczyków i plemiona aramejskie. Władcy Nippur byli nastawieni proasyryjsko, co pozwalało im czerpać profity z położenia swego miasta. Ich lojalność względem Asyrii nie przeszkadzała im w tworzeniu doraźnych koalicji antyasyryjskich z sąsiadującymi plemionami, szczególnie z południowej Babilonii. Tylko raz ta opozycja napotkała reakcję zbrojną Asyryjczyków, kiedy to Sennacheryb po buncie Babilonii w 703 r. wkroczył na te tereny i deportował również część ludności Nippur. Miasto nie zostało jednak bezpośrednio podporządkowane Asyrii. Pewne kroki podjął w tym kierunku Esarhaddon, który próbował ograniczyć władzę *šandabakkusa*, wpływając na wybór na to stanowisko osoby przychylniej Asyrii.¹⁶⁵ Mimo to Nippur dołączyło się do buntu miast babilońskich przeciwko Asurbanipalowi, który ok.

G. van Driel, *Eight Century Nippur*” *Bibliotheca Orientalis* 55/1998, s. 333-345; J. Klein, *Nippur. A.I. Sum.*, RLA IX, s. 532-539; M. Stol, *Nippur. A.II. Altbabylonisch*, RLA IX, s. 539-544; M.P. Streck, *Nippur. A.III. Seit der mittelbabylonischen Zeit*, RLA IX, s. 544-546.

¹⁶³ S.W. Cole, *Nippur in Late Assyrian Times c. 755-612 BC*, s. 21.

¹⁶⁴ R. Zadok, *The Nippur Region during the Late Assyrian, Chaldean and Achaemenian Periods Chiefly according to Written Sources*, s. 273.

¹⁶⁵ Por. S.W. Cole, *Nippur in Late Assyrian Times c. 755-612 BC*, s. 75.

660 r. podbił miasto i osadził w nim asyryjski garnizon wojskowy. Od tego momentu Nippur było pod pełną kontrolą Asyrii i stało się jej sojusznikiem w walce ze zbuntowanymi plemionami sąsiadującymi z Nippur. O skali tego zaangażowania może świadczyć fakt, że od 646 r. tylko to miasto, jako jedyne w rejonie Dolnej Mezopotamii, kontynuowało datowanie dokumentów wg lat panowania Asurbanipala. Nie wiadomo, kiedy dokładnie Nippur przeszło pod panowanie dynastii neobabilońskiej. Wiadomo, że od 607 r. teksty w Nippur były datowane wg lat panowania Nabopolasara.¹⁶⁶

Powyzsza panorama historyczna Nippur pokazuje, że w czasach Sargona II, kiedy miały miejsce deportacje Izraelitów z terenów Samarii, Nippur pozostawało regionem niezależnym od Asyrii. Nie miało statusu kraju wasalnego. Stopniowe podporządkowanie Nippur Asyrii zaczęło się dopiero za panowania Esarhaddona (680-669 r.), jednakże dopiero ok. 660 r. Asurbanipal w pełni podporządkował je Asyrii. W tym świetle staje się zrozumiałe, dlaczego w dokumentach z Nippur z VII w. nie znajduje się imion pochodzenia izraelskiego, które świadczyłyby o istnieniu w tym rejonie jakiegoś skupiska potomków przesiedleńców z Samarii.¹⁶⁷

B. Twórcze spotkanie Ezechiela z kulturą mezopotamską

Ezechiel trafił na wygnanie do Babilonii w wieku 25 lat. Pochodząc z rodziny kapłańskiej, był przygotowywany w Jerozolimie do podjęcia posługi jako kapłan. Otrzymał staranne wykształcenie, które wprowadziło go także w różne nurty jahwizmu. Nie zapominając o charakterze redakcyjnym księgi, uzasadnione jest zdanie, że z proroctw tam zawartych wyłania się osoba Ezechiela jako człowieka dobrze zaznajomionego z tradycją proroctwa przedklasycznego, dialogującego z wcześniejszą lub sobie współczesną tradycją prorocką (przede wszystkim z Jeremiaszem), sięgającego po elementy tradycji deuteronomicznej, wreszcie pozostającego w kontakcie z tradycją kapłańską.¹⁶⁸ W swojej recepcji wcześniejszych tradycji nie ogranicza się tylko do ich przejęcia, lecz je adaptuje

¹⁶⁶ M. Stol, *Nippur. A.II. Altbabylonisch*, s. 545.

¹⁶⁷ Por. R. Zadok, *The Nippur Region during the Late Assyrian, Chaldean and Achaemenian Periods Chiefly according to Written Sources*, s. 288-327.

¹⁶⁸ Te różnorakie związki Ezechiela z przedwygnaniowymi tradycjami religijnymi Izraela są dokumentowane przez wielu komentatorów, by wymienić niektórych z nich: W. Zimmerli, *Ezekiel 2*, s. 41-52; J.F. Kutsko, *Between Heaven and Earth*, s. 10-14; F. Sedlmeier, *Das Buch Ezechiel. Kapitel 1-24*, NSK.AT 21/1, Stuttgart 2002, s. 36-42; P.M. Joyce, *Ezekiel. A Commentary*, LHB/OTS 482, New York-London 2007, s. 33-41.

i pozostaje w interakcji z nimi.¹⁶⁹ W parze z szeroką wiedzą (dodać trzeba, że nie tylko teologiczną) idzie talent literacki. Jest on – w odczuciu słuchaczy – twórcą figuratywnych mów (por. *mūmaššēl mūšālīm* w Ez 21,5¹⁷⁰), trafiających do ich wyobraźni i zmysłów niczym „pieśni o miłości”, za którymi stoi „jego piękny głos i doskonały instrument” (Ez 33,32).

Ta otwartość wobec własnej tradycji nie zamykała go na obcą kulturę i religię, z którą spotykał się w ziemi wygnania. Dyskusja nad motywem ogrodu Eden w Księdze Ezechiela wykazała, że sięgał on po nieznaną autorowi Rdz 2–3 mityczny tekst z okresu neobabilońskiego, pozostający w nurcie tradycji mitu o Atrahasis, w którym jest mowa o oddzielnym stworzeniu króla przez parę bogów Ea i Belet-ili. Nie mógł go poznać 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.

Nippur stanowiło najważniejszy ośrodek kultu Sumerów. Było to święte miasto najwyższego boga Enlila. Obok świątyni mu poświęconej (*E-kur*) znajdowały się tu świątynie dwóch innych ważnych bogów sumeryjskich: Ninurty i Inany. Nippur odegrało kluczową rolę w powstaniu i rozwoju literatury starobabilońskiej dzięki szkołom pisarskim, których rozkwit przypada na lata 1820-1720 przed Chr. W tym czasie teksty z Nippur stały się normatywne dla szkół pisarskich.¹⁷¹ Wraz z odrodzeniem Nippur w VIII w. rozwijała się również kultura w różnych jej wymiarach. Miasto było wielonarodowe: zamieszkiwali je Aramejczycy, Chaldejczycy, Arabowie, Asyryjczycy, ale też „starzy Babilończycy”.¹⁷² To oni zapewniali ciągłość cywilizacji babilońskiej sięgającej okresu kasyckiego. Dzięki nim rozwinęła się astronomia. Wyniki swoich obserwacji nieba przesyłali do Niniwy. Szkoły pisarskie porządkowały wiedzę w serie kanoniczne. Były to dziesiątki tabliczek zawierających listy znaków klinowych i listy słownikowe, na których znajdowały się fonetyczne i ideograficzne war-

¹⁶⁹ J.F. Kutsko, *Between Heaven and Earth*, s. 14.

¹⁷⁰ Część komentatorów widzi w tym wyrażeniu określenie Ezechiela jako „mówiącego zagadki”. Tymczasem istotna jest forma *Pi'el* czasownika *māšal*, która zakłada czynność „układania, komponowania” *mūšālīm*; por. G.M. Landes, *Jonah*, w: J.G. Gammie, W.A. Bruggemann, W.L. Humphreys, J.M. Ward (red.), *A māšāl*, *Israelite Wisdom, Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York-Mussoula, MT 1978, s. 154. Ezechiel jest zatem kimś kreatywnym, a nie tylko odtwórczym.

¹⁷¹ Por. J. Klein, *Nippur. A.I.Sum*, s. 537-538. Tam też zestawienie tekstów sumeryjskich i starobabilońskich, które powstały w Nippur lub są z nim związane.

¹⁷² Por. S.W. Cole, *Nippur in Late Assyrian Times c. 755-612 BC*, s. 43.

tości znaków klinowych oraz ich wymowa. Powstały również dwujęzyczne tabliczki, na których zapisano listy urzędów i profesji, jak również ćwiczenia z zakresu miar. Również ludności wywodzącej się ze „starej Babilonii” Nippur zawdzięcza prace z zakresu medycyny. Rosnące wpływy Asyrii w Nippur, wraz z przejściem nad nią bezpośredniej kontroli ok. 660 r. przez Asurbanipala, przyniosły miastu wymierne korzyści w kulturze materialnej. Królowie asyryjscy, chcąc bowiem zyskać przychyłność mieszkańców Nippur, podejmowali prace budowlane wokół kompleksów świątynnych miasta.¹⁷³ Esarhaddon odbudował świątynię Enlila i Inany. Asurbanipal przebudował całkowicie na nowo świątynię Enlila, wyłożył dziedziniec *E-kur* nową nawierzchnią, pokrył cegłą *ziggurat*. Za panowania Babilończyków Nippur wprawdzie początkowo straciło na znaczeniu politycznym, ale wciąż pozostawało ważnym centrum religijnym i ekonomicznym. Wykopaliska archeologiczne prowadzone w Nippur od końca XIX w. po Chr. doprowadziły do odkrycia ok. 80 tys. tabliczek zlokalizowanych w archiwach różnych świątyń, szkół pisarskich i domów prywatnych tego miasta.¹⁷⁴

Egzegeci badający kontakt Ezechiela z kulturą mezopotamską zwracają uwagę przede wszystkim na obecność w jego prorocत्वach licznych słów pochodzenia akadyjskiego.¹⁷⁵ Nie jest to kwestia tylko przebywania w środowisku, w którym używa się języka akadyjskiego wypieranego stopniowo przez język aramejski.¹⁷⁶ Ezechiel miał dostęp do literatury sumeryjskiej, babilońskiej i asyryjskiej, której różne motywy, tematy i tradycje podejmował w prorocत्वach. Studia w tym zakresie wykazują, że Ezechiel mógł mieć kontakt z następującymi tekstami: *Poematem Erry* powstałym w IX-VIII w. przed Chr.,¹⁷⁷ kutejską

¹⁷³ Por. *tamże*, s. 76-79.

¹⁷⁴ Por. D.M. Elliot, *Excavations at Nippur, Archeology and the Bible* 60/1990, s. 388-389. Zestawienie tekstów znalezionych w Nippur wg czasu ich pochodzenia (wraz z dokumentacją bibliograficzną) w: J. Klein, *Nippur. A.I.Sum.*, s. 537; M. Stol, *Nippur.A.II. Altbabylonisch*, s. 542-544; M.P. Streck, *Nippur. A.III. Seit der mittelbabylonischen Zeit*, s. 544.

¹⁷⁵ Ich liczba przekracza siedemdziesiąt. Omówienie studiów nad językiem akadyjskim w Księdze Ezechiela w: D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 104, Göttingen 1991, s. 35-42.

¹⁷⁶ I. Gluska na podstawie swoich badań filologicznych terminów akadyjskich w Księdze Ezechiela dochodzi do wniosku, że nie są one tylko zapożyczeniami, lecz dowodzą posługiwania się przez Ezechiela językiem akadyjskim; *taż*, *Akkadian Influences on the Book of Ezekiel*, w: Y. Sefati i in. (red.), „*An Experienced Scribe Who Neglects Nothing*”. *Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*, Bethesda, MD 2004, s. 735.

¹⁷⁷ Relacja między tym tekstem a Księgą Ezechiela doczekała się gruntowanego i systematycznego studium w: D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*. Poddał on analizie

Legendą o Naramsinie,¹⁷⁸ sumeryjskim *Hymnem do świątyni boga Ningirsu* króla Lagasz, Gudei,¹⁷⁹ sumeryjskimi lamentacjami nad upadkiem miast¹⁸⁰ oraz zaklęciami *Maqlû*.¹⁸¹ Sposób korzystania Ezechiela ze źródeł mezopotamskich D. Bodi określa mianem literary emulation, przez które rozumie „twórczą adaptację pojedynczych motywów, wyrażeń i tematów dla nowego celu. Nie jest to naśladowanie całości ani tłumaczenie starszej kompozycji, (...) (lecz) literacka *metamorphosis*”.¹⁸²

najpierw cztery motywy, które są wspólne tylko Ez i mitowi *Erra* (hebr. *šā'aʿ* i akad. *šētu*; hebr. *Hašmal* i akad. *elmēšu*; siedmiu mężów niszczycieli w Ez 9 i siedmiu *sebeti* w *Erra*; motyw wód potopu w Ez 22,24 i *Erra*), a następnie osiem motywów (wyrażeń), które znane są z wcześniejszych tradycji biblijnych, lecz w Ez zostały prawdopodobnie sformułowane pod wpływem *Erry* (m.in. „Pieśń miecza” w Ez 21, motyw „pępka ziemi” w Ez 38,12). Bodi zauważa podobieństwo na poziomie głównej intencji obu dzieł: oba utwory szukają przyczyn katastrofy, które dotknęły Babilon (*Erra*) i Jerozolimę (Ez). Równocześnie autor podkreśla zasadnicze różnice między tymi tekstami: Ezechiel odrzuca politeizm i myślenie magiczne; *tamże*, s. 313-314.

¹⁷⁸ Por. M.C. Astour, *Ezekiel's Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin*, JBL 95/1976, s. 567-579. Autor wykazuje podobieństwo scenariusza zdarzeń opisanych w prorocztwie o Gogu (Ez 38–39) a fabułą *Legendy o Naramsinie*.

¹⁷⁹ Por. D.M. Sharon, *A Biblical Parallel to a Sumerian Temple Hymn? Ezekiel 40–48 and Gudea*, JANESCU 24/1996, s. 99-109. Autor zwraca uwagę na podobieństwo motywów między Ezechielową wizją nowej świątyni a konstrukcją nowej świątyni dla Ningirsu (chodzi m.in. o sam motyw wizji nowej świątyni, dalej bóstwa zajmującego świątynię po jej ukończeniu oraz obfitości wody).

¹⁸⁰ Por. D.L. Petter, *The Book of Ezekiel. Patterned after a Mesopotamian City Lament?* Toronto 2009 (doktorat obroniony na Uniwersytecie w Toronto, tekst: https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/17478/1/Petter_Donna_L_200903_PhD_thesis.pdf.pdf, dostęp: 15 VIII 2011). Praca ukazała się w serii: OBO 246, Göttingen 2011. Autorowi jest znana wersja elektroniczna pracy. Literackie związki, jakie pragnie wykazać Petter, to: motyw płaczącej bogini, gatunek lamentacji, motyw porzucenia przez bóstwo miasta oraz wskazania odpowiedzialnych. Punktem wyjścia dla poszukiwania tych związków jest obraz zwoju, który spożywa Ezechiel (Ez 2,8–3,3).

¹⁸¹ Por. S. Garfinkel, *Of Thistles and Thorns. A New Approach to Ezekiel ii.6*, VT 37/1987, s. 421-437; tenże, *Another Model for Ezekiel's Abnormalities*, JANES 19/1989, s. 39-50. Opierając się na tekstach zaklęć, autor wyjaśnia znaczenie „ostów, cierni i skorpiona” w mowie powołującej Ezechiela na proroka jako obraz nie zagrożenia ze strony słuchaczy, lecz ochrony proroka przed nimi. Druga z publikacji tłumaczy motyw milczenia Ezechiela – zapowiadany w Ez 3,25 jako „związanie powrozami” – analogicznym wyrażeniem z *Maqlû* jako rodzaj „auto-czaru”. Garnfinkel jest autorem nieopublikowanej rozprawy doktorskiej *Studies in Akkadian Influences in the Book of Ezekiel* (Columbia University, New York 1983). Jest ona wielokrotnie przywoływana w monografii D. Bodi, jak również w komentarzu do Księgi Ezechiela D.I. Blocka.

¹⁸² D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, s. 319. Wcześniej stwierdza: „Materiał z *Erry* został użyty w sposób twórczy, dogłębnie przepracowany i w pełni zaadaptowany do scepicyficznych celów Ezechiela”; *tamże*, s. 310.

C. Księga Ezechiela jako świadectwo wzgnania babilońskiego

Kontakt Ezechiela z kulturą mezopotamską dowodzi, że przesiedleni do Babilonii Judejczycy znaleźli się w środowisku, które umożliwiło im nie tylko zachowanie własnej tożsamości, ale również podjęcie krytycznej refleksji nad dotychczasowymi filarami swojej wiary, przede wszystkim w kontekście wybrania Jerozolimy, Ziemi Obiecanej i monarchii Dawidowej. Jedną z kluczowych postaci w tym procesie był prorok Ezechiel. Jak w sytuacji wznania w Babilonii¹⁸³ była możliwa tak głęboka rewizja tradycji przedwzgnaniowych, które zostały, przynajmniej w części, na nowo opracowane pisemnie?

Po pierwsze, polityka deportacyjna Babilonii polegała na przesiedlaniu ludności z zachowaniem jej etnicznej odrębności. Zamiast mieszać różne naracje, były one osiedlane oddzielnie, z zachowaniem ich miejsca pochodzenia. Klasycznym przykładem jest *äl-yähüDu* – „miasto Judy” – w rejonie Babilonu i Borsipy. Nazwa ta odzwierciedla pochodzenie jej mieszkańców z Jerozolimy i jej okolic.¹⁸⁴

Po drugie, wznani w Babilonii cieszyli się znacznym stopniem niezależności. O ich autonomii świadczy istnienie przedwzgnaniowych struktur społecznych Judy, na czele których stoją „starsi”. Ich obecność poświadcza Księga Ezechiela (por. „starsi Judy” w 8,1; „starsi Izraela” w 14,1; 20,1.3)

¹⁸³ Współcześnie w biblistyce trwa debata nad sytuacją, jaka zapanowała w Judzie po upadku Jerozolimy w 586 r. H.M. Bardstad, a za nim inni, odrzuca mit „pustej ziemi” (*empty land*), którą miałyby stać się Juda; por. tenże, *The Myth of Empty Land. A Study in the History and Archeology of Judah Turing the „Exilic” Period*, Symbolae Osloenses. Fasc. Suppl. 28, Oslo 1996. Nie znaczy to, że w okresie dominacji babilońskiej Juda była miejscem twórczej działalności literackiej; por. B. Oded, *Where Is the „Myth of the Empty Land” To Be Found? History versus Myth*, w: O. Lipschits, J. Blenkinsopp (red.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, IN 2003, s. 55-74, zwł. s. 67-70; E. Ben Zvi, *Total Exile, Empty Land and the General Intellectual Discourse in Yehud*, w: E. Ben Zvi, C. Levin (red.), *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Context*, BZAW 404, Berlin-New York 2010, s. 155-168, zwł. s. 165-167. Ta kwestia wymaga odrębnego studium.

¹⁸⁴ Por. L.E. Pearce, *New Evidence for Judeans in Baylonia*, w: O. Lipschits, J. Blenkinsopp (red.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, s. 400-403. Inne przykłady to miejscowości Aszkelon, Gaza, Tyr, Arza i Kadesz, które pojawiły się okresie neobabilońskim w okolicach Nippur, będąc nazwane za miejscem pochodzenia przesiedleńców; por. K. van der Toorn, *Migration and the Spread of Local Cults*, s. 374).

oraz Księga Jeremiasza (por. 29,1: Jeremiasz w swoim liście zwraca się m.in. do „starszych wygnania” – *zignê haGGôlâ*). Ta autonomia jest gwarantowana przez Babilończyków również innym grupom narodowościowym.¹⁸⁵

Po trzecie, będąc na wygnaniu, Judejczycy podtrzymywali różne formy aktywności kultowej czy religijnej.¹⁸⁶ Swoje modlitwy kierowali do Jahwe (por. Jr 29,7), po upadku Jerozolimy celebrowali dni postu wspominające to tragiczne wydarzenie (por. Za 7,5; 8,19). Nie brak głosów, że właśnie na wygnaniu babilońskim zrodziła się synagoga jako miejsce zgromadzeń. Wśród wygnańców działali prorocy, nie tylko Ezechiel, ale i inni (por. Jr 29,15; jednym z nich jest Szemajasz, por. 29, 31).

Po czwarte, wygnańcy w Babilonii pozostawali w ścisłym kontakcie ze swoim krajem rodzinnym, czego liczne dowody mamy w Księdze Jeremiasza i Księdze Ezechiela. W przypadku pierwszej grupy przesiedleńców z 597 r. nie jest to tylko kwestia nostalgii deportowanych za ojczyznę, ale konkretne działania podejmowane ze strony Jerozolimy, by podtrzymać więzi z przesiedlonymi do Babilonii. Prorok Jeremiasz wysłał swój list „do starszych wygnania, kapłanów, proroków i całego ludu, który Nabuchodonozor uprowadził na wygnanie do Babilonii” (Jr 29,1). Przez Serejasza, który towarzyszył królowi Sedecjaszowi podczas jego wizyty w Babilonii w 593 r. (por. Jr 51,59), przekazał wygnańcom „jedną księgę z nieszczęściami, jakie miały przyjść na Babilon” (Jr 51,60). Proroctwa Ezechiela pokazują natomiast, jak wspólnota wygnańców była żywo zainteresowana sytuacją w kraju. Wystarczy wymienić kilka przykładów: Ezechiel wie o spisku Sedecjasza i innych królów regionu przeciwko Nabuchodonozorowi z 593 r. (por. Ez 17), włącza się w spór o prawo własności do ziemi i dobytku pozostawionego przez wygnańców w Judzie (por. Ez 11,14-18), do Ezechiela dociera uciekinier ze zdobytej przez wojska babilońskie Jerozolimy (por. Ez 33,21).

Po piąte, król Jojakim, z którym był deportowany w 597 r. Ezechiel, pozostaje wprawdzie w areszcie domowym, jednakże Babilończycy respektują jego status króla. Być może jest to tylko kwestia polityki Nabuchodonozora II, który, pozostawiając Jojakinowi tytuł „króla Judy”, chciał wywierać presję na Sedecjasza

¹⁸⁵ Analogiczna instytucja jest obecna w kolonii egipskiej, jak poświadczają to dokumenty tamtej epoki; por. I. Eph'al, *The Western Minorities in Babylonia in the 6th-5th Centuries B.C. Maintenance and Cohesion*, Or 47/1978, s. 76-80.

¹⁸⁶ Por. J.D. Purvis, E.M. Meyers, *Wygnańcie i powrót*, w: H. Shanks (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, Warszawa 2007, s. 308-311.

rzządzającego w Jerozolimie.¹⁸⁷ Przy Jojakinie pozostaje jego dwór, jak wynika to z inskrypcji datowanej na 592 r., na której są wymienione racje żywnościowe wydzielane z magazynów królewskich dla różnych ludzi, w tym również dla „króla Jojakina, pięciu książąt Judy i ośmiu mężów z Judy”.¹⁸⁸ 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. Jako znak bliskiego wybawienia było brane uwolnienie Jojakina z uwięzienia w 561 r. przez Ewil Merodaka (por. 2Krl 25,27-30). Wielu badaczy widzi właśnie w dworze Jojakina pierwotne miejsce prac nad zachowywaniem i kontynuowaniem pisemnych tradycji Izraela. Tam właśnie miałyby dojść do zredagowania nowego zakończenia do Ksiąg Królewskich, które uwalnia Jojakina od oskarżeń o niegodziwe postępowanie, usprawiedliwia jego poddanie się Babilończykom i potwierdza jego status prawowitego króla Judy.¹⁸⁹ „Uwolnienie Jojakina i ożywienie nadziei na przywrócenie monarchii mogły zachęcić jego współczesnych (...) do podjęcia trudu opracowania autorytatywnych tekstów tworzącej się Biblii: Pięcioksięgu i Proroków Wcześniejszych (...). Zadanie kompilacji i redakcja tych tekstów stanowiło z pewnością najbardziej znaczące osiągnięcie wspólnoty wygnańców. Ta aktywność jest nie do pomyślenia bez włączenia się uczonej warstwy kapłanów należących do babilońskiej wspólnoty żydowskiej”.¹⁹⁰ Nie brak wreszcie głosów, że sam Ezechiel podjął się w warunkach wygnania działalności pisarskiej, przekazując swoje wyrocznie przede wszystkim w formie spisanej, a nie ustnej.¹⁹¹ Kwestia zakresu aktywności pisarskiej wygnańców w Babilonii wymaga dalszych doprecyzowań, jednak sam jej fakt nie ulega wątpliwości.

¹⁸⁷ Por. B. Oded, *Observations on the Israelite/Judaean Exiles in Mesopotamia During the Eighth-Sixth Centuries BCE*, w: K. van Lernergh, A. Schoors (red.), *Migration and Emigration within the Ancient Near East*, s. 210.

¹⁸⁸ Tekst inskrypcji z tłumaczeniem w: W.M. Schniedewind, *Come la Bibbia divenne un libro. La testualizzazione dell'antico Israele*, Brescia 2008, s. 227-228.

¹⁸⁹ Por. *tamże*, s. 228-230. Autor argumentuje ponadto za dołączeniem rozdz. 52, w znacznej mierze paralelnego z 2Krl 24,18-25,30, jako zakończenia do Księgi Jeremiasza już na wygnaniu babilońskim ok. 560 r.; *tamże*, s. 229-232. Wygnańcy znali prorocтва Jeremiasza w ich pierwotnej, krótszej wersji, por. Jr 15,13; 51,60. Podobną opinię wyrażają: W. L. Holladay, *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26-52*, Hermeneia, Philadelphia 1986, s. 437; J.R. Lundbom, *Jeremiah 37-52. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 21C; New York 2004, s. 517.

¹⁹⁰ J.D. Purvis, E.M. Meyers, *Wygnanie i powrót*, s. 307.

¹⁹¹ To jest teza postawiona przez E.F. Davis, *Swallowing the Scroll. Textuality and the Dynamics of Discourse in Ezekiel's Prophecy*, JSOT.S 78, Sheffield 1989.

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. To wygnańcy babilońscy stworzyli prężną, stabilną, twórczą wspólnotę, która podjęła gruntowną refleksję nad wcześniejszymi tradycjami biblijnego Izraela, kładąc fundamenty pod judaizm powygnaniowy.

W tym kontekście 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. Przy podejściu diachronicznym do Księgi Ezechiela T. Krüger wyraża przekonanie, że pierwsza redakcja księgi była zorientowana na wygnańców (*golaorientierte Redaktion*), uważając ich za punkt wyjścia do ukonstytuowania się nowego Izraela. W skład tej najstarszej warstwy wchodziłyby teksty: Ez 11,14-20; 16,44-63; 17,22-24; 20,32-44.¹⁹² W tym kierunku poszedł w swoich badaniach K.-F. Pohlmann, który nie tylko starał się zidentyfikować inne fragmenty wchodzące w skład tej najstarszej *gola*-redakcji (ta pochodziłaby jego zdaniem z pierwszej połowy V w.), ale dążył do rozpoznania późniejszej warstwy tekstów zorientowanych na diasporę (*diasporaorientierte Redaktion*), które pojawiłyby się w IV w. na zasadzie sukcesywnych kontynuacji starszych tekstów.¹⁹³ Jest zrozumiałe, że wszelkie próby odtworzenia procesu redakcji Księgi Ezechiela mają walor hipotetyczny, jednakże jest niezaprzeczalne, że Ezechiel kieruje swoje wyrocznie przede wszystkim do Judejczyków znajdujących się na wygnaniu w Babilonii, przypisując uprzywilejowaną rolę pierwszym przesiedleńcom z 597 r. W perspektywie synchronicznej jest problematyczne rozdzielanie (czy identyfikowanie) różnych grup wygnańców z Jeruzolimy, które sukcesywnie trafiały do Babilonii i stawały się słuchaczami Ezechiela. Raczej prorok adresuje swoje wyrocznie do wygnańców widzianych kolektywnie jako ta wspólnota, która da początek nowemu Izraelowi.¹⁹⁴ Jest ona wyraźnie przeciwstawiona wspólnocie Judejczyków, która pozostała

¹⁹² Por. T. Krüger, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, BZAW 180, Berlin 1989, s. 318-324.

¹⁹³ Por. K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel. Kapitel 1–19*, s. 27-33. Do redakcji ukierunkowanej na diasporę zalicza on: Ez 4,13; 6,8-10; 11,16; 12,11.15-16; 20; 22,15-16; 28,25-26; 29,12.13; 30,23.26; 33,1-20.30-33; 34,1-15.25-27a.29.30; 36,16-23bα; 39,25-29*.

¹⁹⁴ 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 Irsigler*, HBS 64, Freiburg 2010, s. 255-256.

w ziemi ojczystej, co szczególnie jest zauważalne w dysputach zapisanych w 11,1-13; 11,14-21 i 33,23-29, które odzwierciedlają napięcia wokół tematu „prawdziwego Izraela”. Nie wydaje się, że intencją Ezechiela jest delegitymizacja ludności pozostawionej przez Babilończyków w Judzie.¹⁹⁵ Prorok nie jest bowiem zakładnikiem tej czy innej grupy swego narodu. 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 – mieszkańcy Judy), lecz inkluzyjny (każda grupa/jednostka ma możliwość znaleźć się w nowej wspólnotie). Jeśli w tej perspektywie można mówić o kontynuacji między starym i nowym Izraelem, to moment dyskontynuacji oparty jest na konieczności odrzucenia grzesznej przeszłości starego Izraela, by dostąpić odrodzenia Izraela, które będzie aktem nowego stworzenia ze strony Jahwe. Nowy Izrael będzie wspólnotą zjednoczoną w wierze w Jahwe, stanowiącą polityczną jedność.

Dowodzenie istnienia asyryjskiej diaspory Izraelitów na podstawie Księgi Ezechiela jest problematyczne. Przemawia za tym krytyczna lektura tekstów Ezechiela uważanych przez ks. prof. W. Chrostowskiego za dowód istnienia takowej diaspory. Mimo znaczącej – w perspektywie ogólnej liczby ludności Samarii przed jej upadkiem – liczby deportowanych Izraelitów polityka imperialna Asyrii nie pozwoliła im na stworzenie stabilnej, prężnej i twórczej diaspory. Dopiero Judejczycy przesiedleni w VI w. przed Chr. do Babilonii stworzyli wspólnotę zdolną do podjęcia się w warunkach diaspory refleksji nad wcześniejszymi tradycjami Izraela. Sam Ezechiel kieruje swoje wyrocznie do wygnańców z Jerozolimy, uznając ich za wspólnotę, która da początek nowemu Izraelowi. Kryterium przynależności do tego ludu nie będzie etniczne (Izrael – Juda) czy terytorialne (Ziemia Obiecana – ziemia wygnania), gdyż opierać się będzie na darze nowego przymierza, który Pan Bóg kieruje do całości swego ludu wybranego.

Ks. dr hab. Wojciech Pikor, SBP 118

¹⁹⁵ Ta teza jest postawiona przez D. Rom-Shiloni, *Ezekiel as the Voice of the Exiles and Constructor of Exilic Ideology*, HUCA 76/2005, s. 8-10.