

Wojciech Pikor

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

The Biblical Annals 2/1, 27-74

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

In Search for the Assyrian Israelite Diaspora in the Book of Ezekiel

KS. WOJCIECH PIKOR

Instytut Nauk Biblijnych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
adres: Aleje Racławickie 14, 20-950 Lublin, e-mail: pikorwo@wp.pl

SUMMARY: The article deals with the argument of W. Chrostowski about the Assyrian Israelite Diaspora as a factor influencing the book of Ezekiel. First, the author verifies the Ezekielian texts evoked by Chrostowski as arguments for his thesis (garden of Eden motif; “the 30th year” in Ezek 1:1; subjects participating in the dispute about the possession of the promised land in Ezek 11:14-17; allusion to Samaria in Ezek 23; the vision of dry bones in Ezek 37:1-14). The second part of the article examines the possibility of existence of the Assyrian Diaspora in the light of biblical and extra-biblical sources. The analysis of the situation of the Israelites deported to Assyria after the fall of Samaria in 722 B.C.E. (especially in the context of the population and religion politics of the Assyrian Empire) permits to exclude the existence of the Assyrian Israelite Diaspora and the claim that it could not only preserve, but also deepen and strengthen its identity. The third part of the article argues that the audience of Ezekiel does not derive from the descendants of the Israelites exiled to Assyria. Thus, the book of Ezekiel is the testimony written for those who experienced the Babylonian exile only.

KEYWORDS: Book of Ezekiel, Assyrian Empire, Assyrian exile, Babylonian exile, Nipur, Diaspora, Samaria

SŁOWA KLUCZE: Księga Ezechiela, imperium asyryjskie, Asyria, wygnanie asyryjskie, wygnanie babilońskie, diaspora, Samaria

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. Stąd W. Chrostowski stawia wniosek, iż „zasadniczy kłopot z poprawną interpretacją Księgi Ezechiela polega na tym, że perspektywa diasporę 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 orędzia Ezechiela. W tym celu zostaną najpierw przeanalizowane teksty z Księgi Ezechiela wskazane przez warszawskiego profesora. W drugiej części studium zostanie przebadana kwestia istnienia i kształtu asyryjskiej diasporę 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.

I. Pytanie o Ezechielowe świadectwo istnienia diasporę Izraelitów w Asyrii

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

I.1. Motyw ogrodu Eden w Księdze Ezechiela

W monografii *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diasporę* 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 31,1-18⁴. 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 towa-

1 W. Chrostowski, „Wizja ożywienia wyschniętych kości (Ez 37,1-14) jako świadectwo asyryjskiej diasporę Izraelitów”, *CT* 77/4 (2007) 22.

2 Chrostowski, „Wizja ożywienia wyschniętych kości”, 23.

3 W. Chrostowski, „Ezechiel jako świadek asyryjskiej diasporę Izraelitów”, *Asyryjska diasporę Izraelitów i inne studia* (RSB 10; Warszawa 2003) 63.

4 Por. W. Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diasporę* (RSB 1; Warszawa 1996) 185-194.

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

rzystwie strzegącego cheruba (w. 14). Król był nieskazitelny i doskonały (*tāmīm*), 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., iż w Rdz mowa jest o parze ludzi, mężczyźnie i kobiecie, podczas gdy w Ez występuje tylko jedna postać, do tego o cechach boskich lub półboskich. W Rdz człowiek jest nagi, natomiast w Ez 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 koncepcja ogrodu Eden zawiera elementy mityczne czyniące z niego „ogród Boga”, w przeciwieństwie do opowiadania z Księgi Rodzaju, które unika zabarwienia mitologicznego. Odmienne spojrzenie na ogród jest jeszcze bardziej obecne w wyroczni przeciwko władcy Egiptu z 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, iż to w opowiadaniu z Księgi Rodzaju wykorzystano prociotwa Ezechiela⁵.

W opinii W. Chrostowskiego jest jednak trzecia możliwość. Opowiadanie z Rdz 2,4b–3,24 w swoim pierwotnym kształcie powstało w asyryjskiej diaspory Izraela⁶. 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 poprzez stopniową infiltrację deformowała izraelską tradycję religijną. Stąd

⁵ Por. Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, 194-199.

⁶ Por. Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, 247, 263-266, 284-285.

„anonimowy twórca, jednostka bądź krąg ludzi, dokonał dojrzałej syntezy”, dzięki której „wiara w Jahwe, Boga Izraela [...] zyskała nową wartość jako czynnik samookreślenia się izraelskich wygnańców, a wkrótce jako fundament diaspory 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 Eden⁸. To zostało przejęte dopiero przez babilońską fałę deportowanych z Judy w VI w., którzy włączyli je w skład Tory i podporządkowali nowej wizji⁹. „W mrokach niepamięci pograżyła się geneza opowiadania o Eden”¹⁰, jakkolwiek wyrocznie 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 wyroczniach. 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 władzy¹¹. Ezechiel podaje go jednak – zdaniem J. Van Setersa – teologicznej adaptacji, sytuując w Edenie wydarzenia tam opisane, jak również wprowadzając do niego temat sądu, w wyniku którego zostaje ukarana pycha króla¹². Ezechielowi jest znana również tradycja kapłańska o stworzeniu człowieka, na co wskazują liczne nawiązania w jego prorocztwie do słownictwa i motywów kapłańskich¹³. W tej

7 Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, 266.

8 Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, 244, 284.

9 Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, 285.

10 Chrostowski, *Ogród Eden – zapoznane świadectwo asyryjskiej diaspory*, 247.

11 Por. W.R. Mayer, „Ein Mythos von der Erschaffung des Menschen und des Königs”, *Orientalia* 56 (1987) 55-68.

12 J. Van Seters, „The Creation of Man and the Creation of the King”, *ZAW* 101 (1989) 337.

13 Te nie zawężają się tylko do wyroczni z rozdz. 29 i 32, lecz pojawiają się również w innych jego prorocztwach, jak dokumentuje to D.L. Petersen, „Creation and Hierarchy in Ezekiel.

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

sytuacji nie do utrzymania jest teza o przejęciu przez jahwistę opowiadania o Edenie powstałego w diasporze asyryjskiej, które przecież nie miało być znane Ezechielowi. Raczej należy założyć, iż biblijna tradycja o Edenie jest przedwygnaniowa i była dostępna Ezechielowi w postaci niezależnych fragmentów opowiadań, w tym również narracji o stworzeniu oraz o upadku i karze¹⁴. To ostatnie wykorzystuje Ezechiel 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 pektorala 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 Ezechiel 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.

Methodological Perspectives”, *Ezekiel’s Hierarchical World. Wrestling with a Tiered Reality* (red. S.L. Cook – C.L. Patton) (SBLSymS 31; Leiden – Boston 2004) 173-174.

- 14 Por. C. Westermann, *Genesis 1-11* (A Continental Commentary; Minneapolis, MN 1994) 190-196; J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l’interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Roma 1998) 162; D. Dziadosz, *Tak było na początku... Izrael opowiada swoje dzieje. Literacka i teologiczna analiza wiodących tradycji Księgi Rodzaju* (Przemyśl 2011) 94-95.
- 15 B.F. Batto, „Paradise Reexamined”, *The Biblical Canon in Comparative Perspective. Scripture in Context IV* (red. K.L. Younger, Jr. – W.H. Hallo – B.F. Batto) (Lewiston, NY 1991) 55-56.
- 16 R.R. Wilson, „The Death of the King of Tyre. The Editorial History of Ez 28”, *Love and Death in the Ancient Near East. Essays on Honor of Marvin H. Pope* (red. J.H. Marks – R.M. Good) (Guilford, CT 1987) 214-218; Batto, „Paradise Reexamined”, 57; D.I. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 25–48* (NICOT; Grand Rapids, MI – Cambridge 1998) 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).

1.2. „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 informację 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 trzydzieści bądź też przez zachowanie tej liczby, 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 księgi¹⁷. W. Chrostowski odrzuca dominujący dziś w egzegezie pogląd, że „rok trzydziesty” odnosiłby się do wieku Ezechiela¹⁸. 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, poprzez odniesienie się do wieku postaci, nie jest w Biblii Hebrajskiej wyjątkiem, 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. 2 Krl 22,8) w Jerozolimie miał się przyjąć sposób rachuby czasu od tego wydarzenia, które dało początek

17 Te wszystkie możliwości przedstawia sumarycznie W. Chrostowski, „Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów”, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia* (RSB 10; Warszawa 2003) 57-58.

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

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

reformie religijnej Jozjsza. 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 Jerozolimy¹⁹. Ezechiel nie 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 wygańców z Judy z potomkami wygańców z Samarii, skupmy się na samych datach. Jeśli przyjąć, że w Jerozolimie 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 prorocत्वie Jeremiasza, który wspierał reformy Jozjasza²². Problem stanowi sam rok 622 jako początek reform Jozjasza. Według relacji 2 Krn 34,3 te reformy zaczęły się już w 632 r., a przynajmniej w 628 r., kiedy to po przejściu kontroli nad asyryjską prowincją Samarii, Gileadu i Galilei król judzki rozpoczął proces oczyszczania kraju z kultu idolatrycznego (por. 2 Krn 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. 2 Krl 23,1-3)²³. Obracając się w sferze hipotez, można się 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

19 Chrostowski, „Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów”, 58.

20 Chrostowski, „Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów”, 59. W tym kontekście niezrozumiały 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 Chrostowski, „Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów”, 59.

22 Por. W.L. Holladay, *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 1–25* (Hermeneia; Philadelphia 1986) 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 (*Jeremiah 1–20. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 21A; New York 1999] 105-106).

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 Judy²⁴, a tym samym staje w opozycji do panującego w Jerozolimie z namaszczenia Babilończyków Mattaniasza/Sedecjasza (por. 2 Krl 24,17). Podkreślanie, że chodzi o czas wygania, stanowi raczej dowód na język traumy spowodowanej deportacją niż świadectwo traktowania przez Ezechiela życia na obczyźnie jako naturalnego stanu rzeczy²⁵.

1.3. 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 (*kol-bēṭ yiśrā’ēl kullōh*)” (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 dyspucie 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, iż „rozproszył ich po krajach, lecz będzie dla nich przez krótką chwilę (przejściowo) świątynią (*miqdāš mə’at*) w krajach, do których przyszli” (11,16). Za znaczeniem czasowym

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

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 twierdzy, 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) 71-73.

26 Chrostowski, „Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów”, 62.

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

przysłówka *məʿat* przemawia bezpośredni kontekst w. 17, w którym Bóg zapowiada nowe wyjście kładące kres wygnaniu babilońskiemu²⁷.

Po trzecie, twierdzenie, że Ezechiel, używając określenia „wszyscy z domu Izraela”, chce podkreślić w tej grupie również wygnańców z Samarii, rozmija się ze znaczeniem, jakie jest przypisywane terminowi „Izrael” w Księdze Ezechiela. 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), albo 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 siostr (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), iż 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

²⁷ Por. J.W. Wevres, *Ezekiel* (NCBC; Grand Rapids, MI 1956) 78; A. Graffy, *A Prophet Confronts his People. The Disputation Speech in the Prophets* (AnBib 104; Rome 1984) 51; W.H. Brownlee, *Ezekiel 1–19* (WBC 28; Waco, TX 1986) 164; R.W. Klein, *Ezekiel. The Prophet and his Message* (SPOT; Columbia, SC 1988) 66; A. Ruwe, „Die Veränderung tempeltheologischer Konzepte in Ezechiel 8–11”, *Gemeinde ohne Tempel/Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum* (red. B. Ego – A. Lange – P. Pilhofer) (WUNT 118; Tübingen 1999) 10; J.F. Kutsko, *Between Heaven and Earth. Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel* (BJSt 7; Winona Lake, IN 2000) 98.

²⁸ Por. W. Zimmerli, *Ezekiel 2* (Hermeneia; Philadelphia 1983) 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) 213-216, oraz T. Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel* (VT.S 76; Leiden – Boston – Köln 1999) 218-222.

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

Chr.), mieszkańców Samarii (po 722 r. przed Chr.) i Judejczyków, na czele z królem Jojakinem (597 r. przed Chr.), które zbiera w całość wyrażeniem „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 jest uzasadnione 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 Izraela³³.

I.4. 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. 23 Księgi Ezechiela. Prorok nie tylko oceniał negatywnie dokonany niegdyś

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

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

33 Pierwsze rozwiązanie jest proponowane przez: Zimmerli, *Ezekiel 1*, 261; Graffy, *A Prophet Confronts his People*, 49; drugie przez: F. Sedlmeier, „«Deine Brüder, deine Brüder...» Die Beziehung von Ez 11,14-21 zur dtn-dtr Theologie”, *Jeremia und die „deuteronomistische Bewegung”* (red. W. Groß) (BBB 98; Weinheim 1995) 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” („Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów”, 62). Rozbija on powtórzenie terminu *ʾahveḳā* i łączy drugi z nich z następującym wyrażeniem jako podwójną konstrukcją przydawkową: *ʾahveḳā ʾanšē ǧəʾullāteḳā*. Nie ma powodów, by w tłumaczeniu *ǧəʾullāteḳā* 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 dzierzawczy (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).

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

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 przejmuje 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. 2 Krl 23,19), a może sięgały nawet do Galilei (por. 2 Krn 34,6-7). Pod koniec VII w. Jozjaszowy ideał reunifikacji Izraela i Judy był 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 był świadkiem nie tylko zastopowania reform, ale wręcz regresu w wielu kwestiach religijnych i społecznych, co staje się przedmiotem krytyki ze strony proroka Jeremiasza³⁷. Będąc na wygnaniu, Ezechiel nie zrezygnował z ideału religijnego i narodowego propagowanego przez Jozjasza, lecz przemyślał go na nowo, czyniąc z niego podstawę swojej

³⁴ Chrostowski, „Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów”, 63.

³⁵ Chrostowski, „Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów”, 66.

³⁶ Chrostowski, „Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów”, 66.

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

wizji odrodzonego narodu po niewoli babilońskiej³⁸. 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 diaspery 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 diaspery z roku 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” (*mašūbā^h yiśrāʾēl* w 3,6.8.11.12) i „niegodziwej Judy” (*bāgōdā^h yaḥūdā^h* w 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, iż wygnanie pokoleń północnych „było dotąd [tzn. do Ezechiela – W.P.] ignorowane w Jerozolimie”⁴⁰.

Dyskusyjne jest też twierdzenie, iż Ezechiel szczegóły dotyczące systemu administracji w imperium neoasyryjskim poznał dzięki asyryjskiej diasporze Izraelitów, czego dowodem miałyby być użycie przez Ezechiela dwóch terminów: „namiestnik” (*peḥā^h*) i „możnowładca” (*seḡen*) w Ez 23,6.12.23. Oba słowa są rzeczywiście zapożyczone z języka akadyjskiego: pierwsze jest skróconą formą *bēl pīḥāti* – terminu określającego zarządcę prowincji, drugi pochodzi od terminu *saknu* używanego na określenie prefekta miasta lub prowincji⁴¹. Obie nazwy występują także w innych językach semickich i są wielokrotnie używane w Biblii Hebrajskiej w tekstach wcześniejszych lub współczesnych Ezechielowi (por. *peḥā^h* w 2 Krl 18,24 = Iz 36,9; Jr 51,23.28.57; *seḡen* w Iz 41,25; Jr 51,23.28.57).

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

38 Por. Zimmerli, *Ezekiel 2, 272*; J. Blenkinsopp, *Ezekiel* (Interpretation; Atlanta, GA 1990) 174-177; A. Laato, *Josiah and David Redivivus. The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times* (ConBOT 33; Stockholm 1992) 189; Sweeney, „The Royal Oracle in Ezekiel 37,15-28. Ezekiel’s Reflection on Josiah’s Reform”, *Israel’s Prophets and Israel’s Past. Essays on the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History in Honor of John H. Hayes* (red. B.E. Kelle – M.B. Moore) (LHB/OTS 446; New York – London 2006) 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) 77-80.

40 Chrostowski, „Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspery Izraelitów”, 67.

41 Por. L. Koehler – W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden – New York – Köln 1995) 701 (*peḥā^h*), 872 (*seḡen*).

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

w swobodnym posługiwaniu się terminologią wojskową: *qarôbîm* (23,5.12) to nazwa oficerów w armii asyryjskiej⁴²; *šālîšîm* (23,15.23) to pierwotnie nazwa trzeciego z żołnierzy w powozie wojskowym, który trzyma tarczę chroniącą woźnicę i łucznika⁴³. Krytykując Oholibę-Judę, prorok zarzuca jej, że jej żądza względem Babilończyków rozpalila 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 monumentami⁴⁴. Ezechiel 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 rządów⁴⁵. Wymienione przez Ezechiela plemiona Szoa i Koa nie pojawiają się na tej inskrypcji, co sugeruje wykorzystanie przez proroka jeszcze innego „rejestru królewskiego”⁴⁶. O jego bezpośrednim dostępie do tekstów neoasyryjskich może też świadczyć, według D.I. Blocka, opis kary, która dotknie Oholibę-Judę, w 23,25-27. Ten Ezechielowy tekst uznaje on za skrótowy zapis wielu inskrypcji neoasyryjskich przedstawiających okrutne kary wymierzone przez Asyryjczyków podbitej ludności⁴⁷.

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.

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

43 Akadyjski termin *šalšu/tašlišu* jest później używany na określenie nobili trzeciego rzędu (por. Block, *The Book of Ezekiel*. Chapters 1–24, 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 (Greenberg, *Ezekiel 20–37*. A New Translation with Introduction and Commentary [AB 22A; New York 1997] 478), Dur Kurigazlu (Zimmerli, *Ezekiel 1*, 486).

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

46 Block, *The Book of Ezekiel*. Chapters 1–24, 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 (Block, *The Book of Ezekiel*. Chapters 1–24, 751-752).

przed Chr. Faktograficzny charakter prorocstwa o dwóch siostrach dowodzi bezpośredniego dostępu Ezechiela 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.

1.5. 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 ojczyzny⁴⁹. 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 prorocstwa 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 prorocstwa? Zostało już wykazane, że w Księdze Ezechiela zwrot „dom Izraela” określa całość ludu albo w odniesieniu do Judy, albo w relacji do wspólnoty wygnaniowej. Dla 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 następującego dalej jej wyjaśnienia (ww. 12-14): „I rzekł do mnie: Synu Człowieczy, kości te to cały dom Izraela. Oto mówią oni: Wyschnęły 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

48 Chrostowski, „Wizja ożywienia wyschniętych kości”, 47.

49 Por. Chrostowski, „Wizja ożywienia wyschniętych kości”, 39-40.

50 Chrostowski, „Wizja ożywienia wyschniętych kości”, 39.

51 Chrostowski, „Wizja ożywienia wyschniętych kości”, 47.

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

do domu Izraela: Powiadacie tak: Nasze występki i nasze grzechy ciążą 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 się 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. Poprzez 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 życia⁵². 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 odżycie wewnętrzne, moralne, duchowe. Stąd 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” od Boga (Ps 88,6; por. Lm 3,54-55). Nie tyle są oddzieleni od ziemi Izraela⁵⁴, 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 on 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.

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. 2 Krl 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).

⁵⁴ Por. Chrostowski, „Wizja ożywienia wyschniętych kości”, 42.

37,14a – obecna tam zapowiedź: „dam wam mego Ducha” jest dosłownym powtórzeniem obietnicy z 36,27a), co odpowiada obrazowi *rû^qh* przybywającemu z czterech stron świata, by ożywić tchnieniem życia odtworzone ciała (37,9-10).

W wizji wyschniętych kości trudno dopatrzeć się aluzji do „grobow kilkusset tysięcy Izraelitów”, którzy jako potomkowie deportowanych przez Asyryjczyków wygnańców „rodzili się, wzrastali, żyli oraz umierali”⁵⁵. Raczej trzeba stwierdzić, iż 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 bitwie⁵⁶. To, że Ezechiel łączy wyschnięte kości z ciałami zabitych mieczem w walce wojowników (por. czas. *hāraḡ* w 37,9; wyrażenie *ḥayil gādōl məʿōd-məʿōd* 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 Ezechielowi 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.

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

⁵⁵ Chrostowski, „Wizja ożywienia wyschniętych kości”, 40.

⁵⁶ Greenberg, *Ezekiel 20–37*, 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) 133.

⁵⁷ Nie można zgodzić się z opinią, iż „w wizji nie ma żadnej aluzji do bitwy czy walki” (Chrostowski, „Wizja ożywienia wyschniętych kości”, 32). Interpretowanie terminu *ḥayil* 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.

⁵⁸ Chrostowski, „Wizja ożywienia wyschniętych kości”, 47.

⁵⁹ Chrostowski, „Wizja ożywienia wyschniętych kości”, 39.

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

była znana w Asyrii⁶⁰. 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. *bath tub coffin*)⁶¹. Tego rodzaju pochówki dowodzą, iż 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, iż polityka deportacyjna Asyryjczyków nie miała na celu eksterminacji podbitej ludności, której umiejętności i kwalifikacje zawodowe były im potrzebne dla funkcjonowania imperium⁶³. 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

⁶⁰ Por. E. Strommenger, „Grab. I. Irak Und Iran”, *RLA* III, 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) 36; J.R. Zorn, „More on Mesopotamian Burial Practices in Ancient Israel”, *IEJ* 47 (1997) 214-219.

⁶² W. Chrostowski, „Asyryjska diaspory Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze”, *Asyryjska diaspory Izraelitów i inne studia* (RSB 10; Warszawa 2003) 24.

⁶³ Por. Chrostowski, „Asyryjska diaspory Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze”, 24-25; tenże, „Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych – przyczynek do badań nad sytuacją diaspory Izraelitów w Asyrii”, *Ex Oriente Lux. Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin* (red. W. Chrostowski) (Warszawa 2010) 138-139.

królewskich, listach i dokumentach administracyjnych⁶⁴. W naturalny sposób następował pewien proces asymilacji, ale w przypadku Izraelitów mających silnie utrwalone poczucie własnej odrębności przebiegał on wolniej i był mniej widoczny⁶⁵. 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. [...] Spiwo 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 dla wyrażenia i umocnienia swojej wiary w Jahwe⁶⁷. 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 Izraelitów⁶⁸.

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.

2.1. 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,

64 Część tych świadectw onomastycznych zostaje omówionych w: Chrostowski, „Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych”, 136-137, 141-145. Najbardziej kompletną analizę występowania imion hebrajskich w tekstach neoasyryjskich, 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) 61-93.

65 Chrostowski, „Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych”, 139

66 Chrostowski, „Od diaspory asyryjskiej do diaspory babilońskiej”, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia* (RSB 10; Warszawa 2003) 122, 123.

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

68 Te i podobne określenia asyryjskiej diaspory powracają wielokrotnie w publikacjach W. Chrostowskiego, por. „«Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy» (2 Krl 17,18b) – czy naprawdę? Zagłada Samarii i Królestwa Judy oraz jej skutki”, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia* (RSB 10; Warszawa 2003) 39.43; „Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów”, 55.68; „Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze”, 17; „Wizja ożywienia wyschniętych kości”, 22.

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

iż czterdzieści trzy z nich objęły ponad 1,2 miliona ludzi. Przez uśrednienie wszystkie deportacje asyryjskie mogły dotknąć na przestrzeni trzech wieków ok. 4,5 miliona ludzi⁶⁹. Część danych jest zawyżona przez samych Asyryjczyków, którzy z relacji o podbojach uczynili narzędzie propagandy⁷⁰. Nie zmienia to jednak faktu, iż skala przesiedleń była ogromna. Widać to doskonale na przykładzie przymusowych przesiedleń, które dotknęły ludność Królestwa Północnego⁷¹. Według inskrypcji Tiglat-Pilesera III deportacje z terenu Galilei i Gileadu (por. 2 Krl 15,29) dotyczyły 13 520 osób, co stanowiło ok. 75% ludności tego regionu⁷². Kolejne deportacje miały miejsce już po zdobyciu Samarii w 722 r. (por. 2 Krl 17,6; 18,11). Liczba deportowanych Izraelitów za panowania Sargona II (deportacje nastąpiły po 720 r. – do Asyrii i prowincji leżących na płn.-wsch. od Asyrii, i w 716 r. – do kraju Medów) według źródeł asyryjskich wyniosła ponad 27 tysięcy ludzi⁷³. Wyliczenia, które podaje W. Chrostowski, dowodzą, iż wszystkie przesiedlenia z terytorium Królestwa Północnego zamykają się w liczbie ok. 40 tysięcy ludzi, co stanowi jedną piątą ogółu ludności zamieszkującej ten kraj w połowie VIII w.⁷⁴

Należy się zgodzić, iż celem przymusowych przesiedleń dokonywanych przez Asyrię nie była eksterminacja podbitej ludności. Wprawdzie deportacja stanowiła ostateczny akt ukarania zbuntowanego wobec Asyrii kraju, niezbędny dla 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 stała jej gospodarka. Stąd przy pomocy przesiedlanej ludności Asyryjczycy uzupełniali braki w naborze do wojska, zasiedlali stare miasta, budowali

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

⁷⁰ Por. A. Laato, „Assyrian Propaganda and the Falsification of History in the Royal Inscriptions of Sennacherib”, *VT* 45 (1995) 198-226. Doskonale to widać na przykładzie liczby deportowanych z regionu Szefeli, Beniamina i okolic Jerozolimy przez Sennacheryba po 701 r. Według źródeł asyryjskich przesiedlenia miały objąć aż 200 150 Judejczyków (teksty źródłowe w: Laato, „Assyrian Propaganda and the Falsification of History in the Royal Inscriptions of Sennacherib”, 219; N. Na’aman, „Population Changes in Palestine Following Assyrian Deportations”, *Tel Aviv* 20 [1993] 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. B. Oded, „History vis-à-vis Propagandas. The Assyrian Royal Inscriptions”, *VT* 48 (1998) 4.

⁷¹ Por. Na’aman, „Population Changes in Palestine Following Assyrian Deportations”, 104-108; K.L. Younger, „The Deportation of the Israelites”, *JBL* 117 (1998) 201-219.

⁷² Younger, „The Deportation of the Israelites”, 213 (tekst inskrypcji: 210-211).

⁷³ Według *Prunkinschrift* liczba ta wynosiła 27 290 osób, zaś według *Pryzmy z Nimrud* – 27 280 osób (oba teksty w: Younger, „The Deportation of the Israelites”, 216).

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

nowe, zaludniali spustoszone rejony i poddawali je rekultywacji, wreszcie umieszczali deportowanych na terenach pogranicznych imperium, by w ten sposób zabezpieczać swoje granice północne i wschodnie⁷⁵. 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.

2.1.1. 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.

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 imiona zachodniosemickie⁷⁸. Obecność zatem żołnierzy pochodzenia zachodniosemickiego w armii asyryjskiej nie jest jeszcze sama w sobie dowodem na „rosnące znaczenie i wpływy

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

⁷⁶ Jej znaczenie wraz z odpowiednią dokumentacją faktograficzną w: Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, 81-86.

⁷⁷ Chrostowski, „Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych”, 141.

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

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

deportowanych Izraelitów” nie tylko w wojsku asyryjskim, ale i w samych strukturach dowodzenia⁷⁹. 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 samarytańskiej⁸⁰. Sama' nosi tytuł *murabbânu*, za którym kryje się osoba trenera koni lub trenera syna królewskiego. W tym samym czasie identyczny tytuł nosi na dworze Sargona II i później Sennacheryba kilka innych osób pochodzących z Urartu⁸¹. Nie jest to zatem jakiś odosobniony przypadek, by zawodowy żołnierz obcego pochodzenia pełnił ważne funkcje w armii asyryjskiej. Wiążą 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 wojska⁸². 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-belukina. 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 Samarii⁸³.

W świetle onomastyki nie sposób twierdzić, iż w strukturach wojskowych z czasem było coraz więcej osób pochodzenia izraelskiego. W rzeczywistości

79 Chrostowski, „Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych”, 142.

80 Chrostowski, „Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych”, 142. 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) 40-42.

81 Dalley, „Foreign Chariotry and Cavalery in the Armies of Tiglath-Pileser III and Sargon II”, 42.

82 Dalley, „Foreign Chariotry and Cavalery in the Armies of Tiglath-Pileser III and Sargon II”, 39, 42. Według „Wielkiej Inskrypcji” (*Prunkinschrift*) Sargon wcielił do swojej armii 50 wozów, zaś według *Pryzmy z Nimrud* – 200 wozów (oba teksty w: Younger, „The Deportation of the Israelites”, 216-217). 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. Dalley, „Foreign Chariotry and Cavalery”, 39-40; Younger, „The Deportation of the Israelites”, 220).

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

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 Asurbanipala⁸⁴. 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 są zupełnie sporadyczne⁸⁵. Dowodzi to postępującego procesu asyrianizacji wśród kolejnych pokoleń wygnańców z Samarii. To zjawisko następowało o wiele szybciej w armii, która była wielonarodowa. 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 prowincji⁸⁶. Poza tym rodzi się pytanie o rzeczywistą świadomość narodową czy religijną, którą mieli owi żołnierze najemni, zwłaszcza ci, 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 etnicznych⁸⁷.

Drugi przypadek, który wymaga komentarza, to osoba wzmiankowana w 2 Krl 18,26-35 jako *rab-šāqēh*. 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 mieszkańców⁸⁸. Nie można jednak wykluczyć, że rabsak był z pochodzenia Judejczykiem albo, będąc Asyryjczykiem, poznał hebrajski na dworze asyryjskim⁸⁹. S. Dalley

84 Chrostowski, „Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych”, 142. K.L. Younger dodaje jeszcze trzecie imię: Aḥi-Yau, włóczęk za panowania Esarhaddona („Israelites in Exile”, *BAR* 29/6 [2003] 65). Jednak syn Aḥi-Yau nosi już imię akadyskie Mannu-ki-Arbil (Fales, „West Semitic Names in the Assyrian Empire”, 112).

85 Por. Fales, „West Semitic Names in the Assyrian Empire”, 115.

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

87 Por. Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, 30.44.

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

89 Por. S. Dalley, „Recent Evidence from Assyrian Sources for Judaeon History from Uzziah to Manasseh”, *JSOT* 28 (2004) 394-396.

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

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 Wschodzie⁹⁰. Mówienie o języku aramejskim jako języku imperium w końcu VIII w. jest anachronizmem (to nastąpi dopiero w VI w.), zaś do języków obcych, które 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.

2.1.2. 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, iż „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 poprzez przerwienie na grunt roczników królewskich gatunku apologii królewskiej, który występuje w biblijnych

⁹⁰ G. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico* (Biblioteca di Storia e Storiografia Dei Tempi Biblici 3; Brescia 1986) 74-75.

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

⁹² Chrostowski, „Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze”, 25.

narracjach o Dawidzie i Salomonie⁹³. 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, według 2 Krl 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 narodowej⁹⁴. 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 (Nimrud) i Niniwa⁹⁵. 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 ȪarȪar⁹⁶. 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 Luwijczycy⁹⁷. Byli oni osadnikami królewskimi, a zatem nie posiadali na własność ziemi. Wobec zagrożenia atakami ze wschodu przesiedleńcy służyli w istocie jako wsparcie garnizonów asyryjskich w tym regionie. Jedynymi sposobami 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.

93 Chrostowski, „Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych”, 147, 149.

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

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

96 Inne miasta Medii będące stolicami prowincji to: Kišessu, Zamuā, Bīt-Ȫambān i Parsuā (por. I.M. Diakonoff, „ערי מדי, The Cities of the Medes”, *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor* [red. M. Cogan – I. Eph'al] [Scripta Hierosolymitana 33; Jerusalem 1991] 17-18).

97 Por. I.M. Diakonoff, „ערי מדי, The Cities of the Medes”, 19. Dalszy opis sytuacji Izraelitów w miastach Medii za tym opracowaniem.

98 I.M. Diakonoff, „ערי מדי, The Cities of the Medes”, 20.

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

Nieco inaczej wyglądała sytuacja Izraelitów deportowanych 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 Balihu⁹⁹. 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 ziemi¹⁰⁰. Formuła „zaliczeni do ludu Asyrii” stanowi o posiadaniu przez nich praw obywatelskich pozwalających im na występowanie w charakterze świadka w sądzie i przy różnych transakcjach handlowych, posiadanie własności (ziemi, sług), udzielanie kredytów, korzystanie z pożyczek itd. Równocześnie spadały na nich obowiązki cywilne i wojskowe, a nie 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. Do nich, mimo posiadanych wyżej wspomnianych praw, pozostawali przypisani¹⁰². Nawet gdy wchodzili w posiadanie własnej ziemi, to na przykład w okresie żniw byli zobowiązani do pracy najpierw na gruntach królewskich (nierazko też na polu wierzyciela), a dopiero na końcu na własnym polu, co wypadało na koniec sezonu, w znaczenie gorszych warunkach¹⁰³. Awans społeczny przesiedleńców przypisanych do pracy na roli, jeśli następował, to stopniowo¹⁰⁴. 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 będąc pozbawieni prawa do swobodnego przemieszczania się (stąd wspomniane wcześniej określanie ich mianem „pseudoniewolników”). W ostatnim stadium ziemia stawała się prywatną własnością deportowanej

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

¹⁰⁰ Por. G. Reux, *Mezopotamia* (Dzieje Orientu; Warszawa 2006) 259-260.

¹⁰¹ Taki status miała większość ziemi w tym regionie (por. Younger, „The Deportation of the Israelites”, 222).

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

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

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

rodziny, pod warunkiem, że wcześniej nie zaszły jakieś zmiany, czy to w statusie samej ziemi, czy deportowanych, w wyniku decyzji króla¹⁰⁵. W tym świetle fakt występowania pojedynczych imion pochodzenia hebrajskiego w dokumentach prawnych (sądowniczych, handlowych) nie pozwala jeszcze na stwierdzenie, że deportowani Izraelici „osiągnęli w nowych warunkach niemałe wpływy i znaczącą pozycję społeczną”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, pomimo swoich kwalifikacji (a właściwie ze względu na nie), trafiła na front robót przymusowych. Asyryjczycy dla 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 niewolniczym¹⁰⁷. 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 garn-carstwem, była zatrudniona przy wznoszeniu od podstaw przez Sargona II nowej stolicy w Dur-Šarrukin (obecnie Chorsabad) w latach 713–707¹⁰⁸. W budowę miasta były zaangażowane wszystkie prowincje imperium, których

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 kilkuhektarowe; por. Johannès, *Historia Mezopotamii w I. tysiącleciu przed Chrystusem*, 53) mogła być wymuszona przez zaciągnięte kredyty czy też z powodu niemożliwości zapłaty podatków królewskich w okresie suszy (por. tamże, 44).

¹⁰⁶ Chrostowski, „Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze”, 25. Autor w innej publikacji („Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych”, 144) 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, iż obaj byli zaangażowani w bunt przeciwko królowi (por. Becking, *The Fall of Samaria*, 63-64). Ten przypadek obecności potomków Izraelitów w strukturach władzy prowincji Guzany pozostaje jak dotąd jednostkowy.

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

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

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

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*-rację (ok. 1 l). 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 Guzanie¹⁰⁹.

Budowa Dur-Šarrukin stała się swoistym tygłem (*melting pot*) dla zatrudnionych tam robotników pochodzących z różnych narodów¹¹⁰. 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 znających 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 asymilacji¹¹¹. W tej samej jednak inskrypcji Sargon szczeni się, iż „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 jedne 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 religii¹¹².

2.2. Funkcja religii w imperialnej polityce Asyrii

W swoich publikacjach W. Chrostowski podkreśla, iż awansowi społecznemu deportowanych Izraelitów, jak również zachowaniu przez nich swej odrębności religijnej, sprzyjała religia Asyrii. „Asyryjczycy byli tolerancyjni

¹⁰⁹ Younger, „The Deportation of the Israelites”, 221-222. Tam też odpowiednia dokumentacja faktograficzna.

¹¹⁰ S. Parpola, „The Construction of Dur-Šarrukin in the Assyrian Royal Correspondence”, *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 (red. A. Caubet) (Paris 1995) 54. Tam też przywołany dalej w pracy fragment inskrypcji z beczułkowatego cylindra Sargona II znajdującego się obecnie w Muzeum Brytyjskim.

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

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

względem innych religii i praktyk religijnych, i nie narzucali kultu swoich bóstw podbitym ludom i narodom¹¹³. „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 wierzenia i kultywować zwyczaje¹¹⁴. 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, iż religia pozostawała narzędziem asyryjskiej ideologii królewskiej. Klucz ekspresyjny politycznej ideologii Asyrii pozostaje religijny, jednakże świat boski jest hipostazą królewskości i potęgi politycznej władców Asyrii¹¹⁵. 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 chaos¹¹⁶. 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 Aššurowi. Zamiast negocjować ich istnienie, tłumaczyli swoje sukcesy militarne również tym, że bogowie pokonanych uznali zwierzchnictwo Aššura i stanęli po stronie zwycięskiego króla Asy-

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

114 Chrostowski, „Izraelici w asyryjskich strukturach administracyjnych i wojskowych”, 138, 139.

115 M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia* (Manulai Laterza; Roma 1996) 845-846.

116 Por. S. Anthonioz, *L'eau, enjeux politiques et théologiques, de Sumer à la Bible* (VT.S 131; Leiden – Boston 2009) 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) 54, 56, 113; Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, 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) 108.

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

rii¹¹⁸. Podobną taktykę podjęli Asyryjczycy podczas najazdu na Judę w 701 r., kiedy to emisariusze Sennacheryba, w tym mówiący po hebrajsku rabsak, oświadczyli mieszkańcom Jeruzolimy, iż Sennacheryb z woli Jahwe wyruszył przeciwko temu miejscu: „Jahwe powiedział do mnie: Wyrusz przeciw temu krajowi i spustosz go” (2 Król 18,25 = Iz 36,10). Widowym znakiem tego podporządkowania lokalnego bóstwa Aššurowi była deportacja jego wyobrażenia (posągu) do Asyrii¹¹⁹. 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 Asyrii¹²⁰. 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 poprzez 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, iż chodziło o zobowiązanie do kultu Aššura, który stawał na czele lokalnego panteonu. W ten sposób wprowadza-

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

119 Teksty potwierdzające tę praktykę są zebrane przez Cogana, *Imperialism and Religion*, 20-40, oraz przez Spickermanna, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 347-354. Kompletna lista deportowanych bóstw ustalona na bazie dostępnych dziś tekstów asyryjskich jest stworzona przez Holloway’a, *Aššur is King!*, 123-144. Inskrypcja Sargona II z *Pryzmy z Nimrud* zawiera informację, iż Sargon „wziął jako łup 27 280 osób, razem z ich wozami i ich bogami, w których pokładali ufność” (tekst za: Younger, „The Deportation of the Israelites”, 216). To zdanie potwierdza praktykę deportowania bóstw podbitych ludów do Asyrii. Asyryjczycy zabrali najprawdopodobniej ze sobą złote cielce 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 2006] 389).

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

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

no oficjalny kult państwowy, obok którego były dopuszczone lokalne kultury. Regularne składanie ofiar dla Aššura trudno sprowadzić tylko do formalnej, kultowej manifestacji, gdyż ta pozostawała wprzęgnięta w królewską ideologię Asyrii¹²². Wraz z inauguracją prowincji instalowano w lokalnych świątyniach nie tylko posągi Aššura czy innych bóstw asyryjskich¹²³, ale również „symbol Aššura” – rodzaj broni, emblematu czy sztandaru, który złożony w lokalnej świątyni, był znakiem potwierdzającym administracyjną zależność prowincji od Asyrii¹²⁴. 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 poprzez składane jej ofiary, jak również pełniła funkcję sędowniczą i orakularną¹²⁵. Równocześnie 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 Asyrii¹²⁶.

W tym kontekście, patrząc na sytuację deportowanych Izraelitów w Asyrii, trudno wyobrazić sobie, by mogli być równocześnie 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 się 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, stąd płynie wniosek o postępującej asymilacji deportowanych do Asyrii Izraelitów i ich potomków, która była wymuszona przez imperialną politykę „asyrianizacji”¹²⁷.

122 Dodać należy, iż prowincje były zobowiązane do przekazywania różnego rodzaju darów ofiarnych dla świątyni asyryjskich, co stanowi jeszcze jeden przejaw imperialnej polityki Asyrii w sferze religii (por. Spickermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 331; Holloway, *Aššur is King!*, 100-106, 329-330).

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

124 Por. Cogan, *Imperialism and Religion*, 53-54; Holloway, *Aššur is King!*, 161, 331. Lista przypadków ustawienia „symbolu Aššura” w świątyniach prowincji została stworzona na bazie dostępnych obecnie tekstów asyryjskich przez Holloway’a, *Aššur is King!*, 151-159.

125 Por. Holloway, *Aššur is King!*, 189.

126 Holloway, *Aššur is King!*, 191; por. Johannès, *Historia Mezopotamii w I. tysiącleciu przed Chrystusem*, 60.

127 K. Van Der Toorn, „Migration and the Spread of Local Cults”, *Immigration and Emigration within the Ancient Near East*. Festschrift E. Lipiński (red. K. van Lerneghé – A. Schoors) (OLA 65; Leuven 1995) 374. Nie można jednak zapomnieć, że równolegle następował proces „westernizacji” Asyrii, który dokonywał się przede wszystkim poprzez rozpowszechnienie się w imperium asyryjskim języka aramejskiego; por. H. Tadmor, „The Aramaization of Assyria.

2.3. Pytanie o formę asyryjskiej diaspory Izraelitów

Podejmując 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 kraju¹²⁸. 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 w opisie sytuacji Izraelitów i Judejczyków żyjących na terenie Mezopotamii w VIII–VI w. 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 Palestyny¹³⁰. Chodzi zatem o późniejszą hi-

Aspects of Western Impact”, *Mesopotamien und seine Nachbarn* (red. H.-J. Nissen – J. Renger) (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 1; Berlin 1982) 449-70; Fales, „West Semitic Names in the Assyrian Empire. Diffusion and Social Relevance”, 99-117. W. Chrostowski, bazując na analizie H. Tadmora apologii Esarhaddona zachowanej na *Pryzmię z Niniwy* („Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature”, *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literature* [red. H. Tadmor – M. Weinfeld] [Jerusalem 1983] 36-57), wyprowadza wniosek, iż podobieństwo między tym tekstem i biblijną apologią króla Dawida i Salomona dowodzi obecności w gronie propagandzistów Esarhaddona potomków deportowanych Izraelitów. Rzecz jednak w tym, iż gatunek „apologii” zawdzięcza swoje pochodzenie Hetytom, co podkreśla sam Tadmor (chodzi o pochodzącą z XIII w. przed Chr. *Apologię Hatušilisa III*; por. H. Hoffner, „Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography”, *Unity and Diversity. Essays in the History, Literature and Religion of the Ancient Near East* [red. H. Goedicke – J.J.M. Roberts] [Baltimore, MD 1975] 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] 43-48).

¹²⁸ Por. Chrostowski, „Od diaspory asyryjskiej do diaspory babilońskiej”, 101-104.

¹²⁹ Chrostowski, „Od diaspory asyryjskiej do diaspory babilońskiej”, 102.

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; Lepizig 2005) 43-44.

storycznie sytuację w stosunku do deportacji asyryjskich i babilońskich¹³¹. W. Chrostowski, używając terminu „diaspora”, podkreśla, iż w perspektywie historycznej opisuje on nową sytuację przesiedleńców izraelskich w Asyrii, którzy przechodzą z wygnania do diaspory¹³². 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 stanowiło ogniwo przekazywania ojczyznych 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 hebrajskiej¹³³.

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, 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

131 J. Lust w analizie motywu zgromadzenia z rozproszenia w prorocztwie Ezechiela wykazuje, iż 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 („Exile and Diaspora. Gathering from Dispersion in Ezekiel”, *Lectures et relectures de la Bible*. Festschrift P.-M. Bogaert [red. J.-M. Auwers – A. Wénin] [BETHL 144; Leuven 1999] 120-123)

132 Chrostowski, „Od diaspory asyryjskiej do diaspory babilońskiej”, 122.

133 Chrostowski, „Od diaspory asyryjskiej do diaspory babilońskiej”, 139.

134 Chrostowski, „Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze”, 29.

135 Pierwsze określenie w: Chrostowski, „Wizja ożywienia wyschniętych kości”, 22; drugie: „Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy”, 43; trzecie: „Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów”, 55. Por. też znajdujący się powyżej przyp. 68.

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

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, iż 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 rozbięciu, rozproszeniu i ostatecznie zlikwidowaniu wspólnot narodowych¹³⁶. Na podstawie zachowanych imion pochodzenia izraelskiego występujących w tekstach asyryjskich jest niemożliwe 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 warunkiem podporządkowania tych bóstw Aššurovi jako uniwersalnemu bogu, prawdziwemu królowi imperium¹³⁷. Wobec tych okoliczności nie znajduje się dowodów istnienia wspólnoty Izraelitów, która w warunkach wygnania asyryjskiego tworzyłaby odrębną, stabilną, prężną i twórczą diaspore.

By pogłębić uzasadnienie tej konkluzji, zostaną postawione jeszcze dwa pytania: pierwsze o sytuację Izraelitów pozostawionych przez Asyryjczyków

¹³⁶ Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*, 43.

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 poprzez wprowadzenie wyobrażenia Marduka do świątyni Aššura w Assur oraz określa go mianem „pierwszego dziedzica” Aššura – „ojca bogów” (por. Holloway, *Aššur is King!*, 350-376).

w prowincji Samarii, drugie o położenie Judejczyków przesiedlonych po 701 r. do Asyrii.

2.3.1. 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. Izraelitów¹³⁸. Asyryjczycy sprowadzili do nich kilka tysięcy osadników pochodzenia irańskiego, arabskiego oraz babilońskiego (o tych ostatnich mówi się w 2 Krl 17,24)¹³⁹. Zostali oni osiedleni wzdłuż Via Maris, w zachodniej części Samarii, w samej stolicy prowincji (Samarii) oraz na części wyżyny Samarii, w tym również w rejonie Betel¹⁴⁰. Na podstawie imion pochodzenia akadyjskiego zachowanych na czterech tabliczkach zapisanych pismem klinowanym w Tel Hadid¹⁴¹ i Gezer można założyć, iż 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

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. Chrostowski, „Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze”, 21; tenże, „Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy”, 44).

139 Por. Chrostowski, „Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy”, 51-52; tenże, „Przymusowe przesiedlenia ludności mezopotamskiej do Palestyny w kontekście polityki deportacyjnej władców Asyrii”, *Przybliżyło się Królestwo Boże*. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin, (red. W. Chrostowski) (Warszawa 2008), 114-116.

140 Por. N. Na’aman, „Population Changes in Palestine Following Assyrian Deportations”, 111-112; N. Na’aman – R. Zadok, „Assyrian Deportations to the Province of Samerina in the Light of two Cuneiform Tablets from Tel Hadid”, *Tel Aviv* 27 (2000) 182.

141 Wyniki badań nad nimi zostały opublikowane przez: Na’aman – Zadok, „Assyrian Deportations to the Province of Samerina in the Light of two Cuneiform Tablets from Tel Hadid”, 159-177. Na tę pracę powołuje się Chrostowski, „Przymusowe przesiedlenia ludności mezopotamskiej do Palestyny w kontekście polityki deportacyjnej władców Asyrii”, 117-119.

142 Na’aman – Zadok, „Assyrian Deportations to the Province of Samerina in the Light of two Cuneiform Tablets from Tel Hadid”, 182.

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

zwraca uwagę na baalizację kultu Jahwe, co było wynikiem przyswojenia sobie przez jahwizm komponentów religii kananejskich związanych z rytuałami płodności¹⁴³. Te tendencje synkretyczne trwały dalej wśród Izraelitów pozostających w asyryjskiej prowincji Samarii. W świetle tekstu 2 Krl 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 zanikły, lecz obca ludność przesiedlona przez Asyryjczyków do Samarii, włączając się w kult Jahwe, wprowadziła do niego dalsze elementy synkretyczne (por. 2 Krl 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 Syene¹⁴⁵. Żydzi tworzący ten garnizon wojskowy pochodzili z terenów państwa północnego i pojawili się w Egipcie dzięki ekspansji terytorialnej Asyrii na te tereny¹⁴⁶. „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, iż cała ludność Królestwa Północnego była skazana na utratę swojej tożsamości religijnej w warunkach wygnania. Kiedy jednak stawia się tezę, iż 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.

¹⁴³ Por. W. Pikor, „«Albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem» (Oz 11,9). Miłosierdzie jako objawienie «inności» Boga w świetle prorocstwa Ozeasza”, *„Dobrze, Sługo dobry...” (Mt 25,21)*. Księga pamiątkowa ku czci ks. dr. Huberta Ordona SDS (red. K. Mielcarek) (Studia Biblica 9; Kielce 2005) 107-110.

¹⁴⁴ Por. Miller – Hayes, „The Era of Assyrian Domination. The End of the Kingdom of Israel”, 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 prorocztwie, panowałby wśród Izraelitów po ponadstuletnim pozostawaniu pod panowaniem Asyrii (por. A. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. I. From the Beginnings to the End of the Exile [London 1994] 188).

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

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

Wydaje się, że w kontekście pytania o rozwój tradycji religijnych Królestwa Północnego (m.in. historia Eliasza i Elizeusza, prorocstwa Amosa i Ozeasza) W. Chrostowski nie do końca podjął trop uciekinierów 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, iż 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, iż „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 Ezechiasza¹⁴⁸.

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

Dyskusja o sytuacji diaspory izraelskiej w Asyrii nie może pominąć faktu, iż 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 według *Roczników Sennacheryba* deportację 200 150 Judejczyków¹⁴⁹. Liczba jest przesadzona i stanowi przykład propagandy asyryjskiej, jakkolwiek część badaczy tłumaczy ją jako błąd¹⁵⁰. Według I. Finkelsteina Królestwo Południowe liczyło pod koniec VIII w. przed Chr. ok. 120 tys. mieszkańców¹⁵¹. Na skutek

¹⁴⁷ Chrostowski, „Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy”, 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) 259-285; I. Finkelstein, „The Settlement History of Jerusalem in the Eighth and Seventh Centuries BC”, *RB* 115 (2008) 499-515. Dodać należy, iż 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) 195-211; N. Na’aman, „The Growth and Development of Judah and Jerusalem in the Eighth Century BCE. A Rejoinder”, *RB* 116 (2009) 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. powyżej przyp. 70.

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

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

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

zniszczeń, które nastąpiły na przełomie VIII i VII w., obszar zamieszkania zmniejszył się o 70%, co przełożyłoby się na utratę ok. 48 tys. ludzi¹⁵². Nie wszyscy z tej grupy zostali deportowani do Asyrii, gdyż część uciekła w inne części Judy i do samej Jerozolimy. Jednakże można założyć, iż na tereny Asyrii zostało przesiedlonych kilkadziesiąt tysięcy Judejczyków, co byłoby porównywalne z liczbą przesiedlonych wcześniej Izraelitów¹⁵³. 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 kompleksu¹⁵⁴. Podobnie też na płaskorzeźbie ze świątyni Isztar w Niniwie rozpoznaje się Judejczyków wśród straży przybocznej Sennacheryba¹⁵⁵. Dochodzi do tego grupa Judejczyków, która została dołączona do trybutu przekazanego Sennacherybowi przez Ezechiasza: złożyły się na niego nie tylko pieniądze i kosztowności (por. 2 Krl 18,14-16), ale też dar w postaci ludzi – inskrypcja z *Cylindra 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 imperium¹⁵⁷.

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, pomimo istnienia cały czas kraju ojczystego i możliwości odnoszenia się do ojczystych tradycji, przesiedleńcy z Judy rozplynęli się w wielonarodowym tyglu imperium asyryjskiego? Odpowiedź może być tylko jedna – było to

152 Por. Finkelstein, „The Archeology of the Days of Manasseh”, 172-174, 176-177.

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

154 Por. Kiefer, *Exil und Diaspora*, 65 (przyp. 107).

155 Por. Kiefer, *Exil und Diaspora*, 65 (przyp. 108).

156 Tekst w: Kiefer, *Exil und Diaspora*, 65 (przyp. 109).

157 Por. Na'aman, „Population Changes in Palestine Following Assyrian Deportations”, 114.

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?

3. Ezechiel – świadek wygnania babilońskiego

3.1. 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, iż 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

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

¹⁵⁹ Rzeka Kebar jest wspomnianą na tabliczkach z Nippur z V w. jako *nār Kaburu*. Akadyjskie *kabāru* oznacza „być grubym, stać się grubym”, przez co *nār Kaburu* jest utożsamiane przez niektórych komentatorów z wielkim kanałem „Eufratu z Nippur” (dzisiaj *šatt en-Nīl*), 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] 4-5; Zimmerli, *Ezekiel 1*, 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] 287). Chodziłoby zatem o tereny przeznaczone pod uprawę, które wymagały stałego systemu nawadniania.

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

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 północnego¹⁶⁰. Tej kwestii nie rozstrzygnie się przez dywagacje nad możliwością założenia, iż 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 Nippur¹⁶².

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 1225–755 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 Nippuru stanowi ważny ośrodek uprawy zbóż i wyrobu wełny (ta jest wynikiem napływu plemion aramejskich zajmujących się pasterstwem). Równocześnie miasto odzyskało rolę kluczowego ośrodka handlu w rejonie Dolnej Mezopotamii¹⁶³. 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 państwu¹⁶⁴. 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

160 Chrostowski, „Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów”, 60.

161 Chrostowski, „Ezechiel jako świadek asyryjskiej diaspory Izraelitów”, 61.

162 Przedstawiona dalej sumarycznie historia Nippur zostaje oparta na: S.W. Cole, *Nippur in Late Assyrian Times c. 755-612 BC* (State Archives of Assyria Studies; Helsinki 1996) 5-22; G. van Driel, „Eight Century Nippur”, *Bibliotheca Orientalis* 55 (1998) 333-345; J. Klein, „Nippur. A.I.Sum.”, *RLA IX*, 532-539; M. Stol, „Nippur. A.II. Altbabylonisch”, *RLA IX*, 539-544; M.P. Streck, „Nippur.A.III. Seit der mittelbabylonischen Zeit”, *RLA IX*, 544-546.

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

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

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 Asyrii¹⁶⁵. Mimo to Nippur dołączyło się do buntu miast babilońskich przeciwko Asurbanipalowi, który ok. 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, iż od 646 r. tylko to miasto, jako jedyne w rejonie Dolnej Mezopotamii, kontynuowało datowanie dokumentów według lat panowania Asurbanipala. Nie wiadomo, kiedy dokładnie Nippur przeszło pod panowanie dynastii neobabilońskiej. Wiadomo, że od 607 r. teksty w Nippur były datowane według lat panowania Nabopolasara¹⁶⁶.

Powyższa panorama historyczna Nippur pokazuje, iż w czasach Sargona II, kiedy to 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. miasto zostało w pełni podporządkowane Asyrii przez Asurbanipala. 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 Samarii¹⁶⁷.

3.2. 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

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

¹⁶⁶ Stol, „Nippur. A.II. Altbabylonisch”, 545.

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

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

jako kapłan. Otrzymał staranne wykształcenie, które nie ograniczało się tylko do formacji kapłańskiej, lecz wprowadziło go w różne nurty jahwizmu. Nie zapominając o charakterze redakcyjnym księgi, jest uzasadnione twierdzenie, iż z prococtw tam zawartych wyłania się osoba Ezechiela jako człowieka dobrze zaznajomionego z tradycją prococtwa przedklasycznego, dialogującego z wcześniejszą lub sobie współczesną tradycją prorocką (przede wszystkim z Jeremiaszem), sięgającego po elementy tradycji deuteronomicznej, wreszcie pozostającego w kontakcie z tradycją kapłańską¹⁶⁸. W swojej recepcji wcześniejszych tradycji nie ogranicza się tylko do ich przejęcia, lecz je adaptuje i pozostaje w interakcji z nimi¹⁶⁹. W parze z szeroką wiedzą (dodać trzeba, że nie tylko teologiczną) idzie talent literacki. Jest on – w odczuciu słuchaczy – twórcą figuratywnych mów (por. *mamaššēl mašālīm* 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, iż 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

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

¹⁶⁹ Kutsko, *Between Heaven and Earth*, 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” *māšālīm* (por. G.M. Landes, „Jonah. A *māšāl*”, *Israelite Wisdom*. Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien [red. J.G. Gammie – W.A. Brueggemann – W.L. Humphreys – J.M. Ward] [New York – Mussoula, MT 1978] 154). Ezechiel jest zatem kimś kreatywnym, a nie tylko odtwórczym.

przypada na lata 1820–1720 przed Chr. W tym czasie teksty z Nippur stały się normatywne dla szkół pisarskich¹⁷¹. 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 wartości znaków klinowych oraz ich wymowa. Powstały również dwujęzyczne tabliczki, na których zapisano listy urzędów i profesji, jak również ćwiczenia z zakresu miar. Także 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 przychylność mieszkańców Nippur, podejmowali prace budowlane wokół kompleksów świątynnych miasta¹⁷³. 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 tysięcy tabliczek zlokalizowanych w archiwach różnych świątyń, szkół pisarskich i domów prywatnych tego miasta¹⁷⁴.

Egzegeci badający kontakt Ezechiela z kulturą mezopotamską zwracają uwagę przede wszystkim na obecność w jego prorocत्वach licznych słów pochodzenia akadyjskiego¹⁷⁵. Nie jest to kwestia tylko przebywania w środowisku, w którym używa się języka akadyjskiego wypieranego stopniowo

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

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

173 Por. Cole, *Nippur in Late Assyrian Times c. 755-612 BC*, 76-79.

174 Por. D.M. Elliot, „Exavations at Nippur”, *Archeology and the Bible* 60 (1990) 388-389. Zestawienie tekstów znalezionych w Nippur według czasu ich pochodzenia (wraz z dokumentacją bibliograficzną) w: Klein, „Nippur. A.I.Sum”, 537; M. Stol, „Nippur.A.II. Altbabylonisch”, 542-544; Streck, „Nippur. A.III. Seit der mittelbabylonischen Zeit”, 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) 35-42.

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

przez język aramejski¹⁷⁶. Ezechiel miał dostęp do literatury sumeryjskiej, babilońskiej i asyryjskiej, której różne motywy, tematy i tradycje podejmował w prorocत्वach. Studia w tym zakresie wykazują, iż Ezechiel mógł mieć kontakt z następującymi tekstami: *Poematem Erry* powstałym w IX–VIII w. przed Chr.¹⁷⁷, kutejską *Legendą o Naramsinie*¹⁷⁸, sumeryjskim *Hymnem do świątyni boga Ningirsu* króla Lagasz, Gudei¹⁷⁹, sumeryjskimi lamentacjami nad upadkiem miast¹⁸⁰ oraz zaklęciami *Maqlû*¹⁸¹. Sposób korzystania Ezechiela

- 176 I. Gluska na podstawie swoich badań filologicznych terminów akadyjskich w Księdze Ezechiela dochodzi do wniosku, iż nie są one tylko zapożyczeniami, lecz dowodzą posługiwania się przez Ezechiela językiem akadyjskim („Akkadian Influences on the Book of Ezekiel”, „An Experienced Scribe Who Neglects Nothing”. Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein [red. Y. Sefati i in.] [Bethesda, MD 2004] 735).
- 177 Relacja między tym tekstem a Księgą Ezechiela doczekała się gruntowanego i systematycznego studium w: Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*. Poddał on analizie najpierw cztery motywy, które są wspólne tylko Ez i mitowi *Erra* (hbr. *šāqat* i akad. *šētu*; hbr. *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 „pępek 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, 313-314).
- 178 Por. M.C. Astour, „Ezekiel’s Prophecy of Gog and the Cuthean Legend of Naram-Sin”, *JBL* 95 (1976) 567-579. Autor wykazuje podobieństwo scenariusza zdarzeń opisanych w prorocत्वie 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) 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: 15.08.2011). 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 Ezechiela – zapowiadany w Ez 2,8–3,3).
- 181 Por. S. Garfinkel, „Of Thistles and Thorns. A New Approach to Ezekiel ii.6”, *VT* 37 (1987) 421-437; tenże, „Another Model for Ezekiel’s Abnormalities”, *JANES* 19 (1989) 39-50. Na podstawie tekstów 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.

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.

3.3. Księga Ezechiela jako świadectwo wygnania babilońskiego

Kontakt Ezechiela z kulturą mezopotamską dowodzi, iż 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 wygnania w Babilonii¹⁸³ była możliwa tak głęboka rewizja tradycji przedwygnaniowych, 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 nacje, były one osiedlane oddzielnie, z zachowaniem ich miejsca pochodzenia. Klasycznym przykładem jest *āl-yāhūdu* – „miasto Judy” – w rejonie Babilonu i Borsipy. Nazwa ta odzwierciedla pochodzenie jej mieszkańców z Jerozolimy i jej okolic¹⁸⁴.

Po drugie, wygnańcy w Babilonii cieszyli się znacznym stopniem niezależności. O ich autonomii świadczy istnienie przedwygnaniowych struktur

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

¹⁸³ Współcześnie w biblistyce trwa debata nad sytuacją, jaka zapanowała w Judzie po upadku Jerozolimy w 586 r. H.M. Barstad, a za nim inni, odrzuca mit „pustej ziemi” (*empty land*), którą miałyby stać się Juda (por. H.M. Barstad, *The Myth of Empty Land. A Study in the History and Archeology of Judah Turing the “Exilic” Period* [Symbolae Osloenses. Fasc. Sup. 28; Oslo 1996]). Nie znaczy to wcale, 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”, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (red. O. Lipschits – J. Blenkinsopp) (Winona Lake, IN 2003) 55-74, szczególnie 67-70; E. Ben Zvi, „Total Exile, Empty Land and the General Intellectual Discourse in Yehud”, *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Context* [red. E. Ben Zvi – C. Levin] [BZAW 404; Berlin – New York 2010] 155-168, szczególnie 165-167). Ta kwestia wymaga odrębnego studium.

¹⁸⁴ Por. L.E. Pearce, „New Evidence for Judeans in Baylonia”, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period* (red. O. Lipschits – J. Blenkinsopp) (Winona Lake, IN 2003) 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. van der Toorn, „Migration and the Spread of Local Cults”, 374).

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

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) oraz Księga Jeremiasza (por. 29,1: Jeremiasz w swoim liście zwraca się m.in. do „starszych wygnania” – *zignê haggôlā^b*). Ta autonomia jest gwarantowana przez Babilończyków również innym grupom narodowościowym¹⁸⁵.

Po trzecie, będąc na wygnaniu, Judejczycy podtrzymywali różne formy aktywności kultowej czy religijnej¹⁸⁶. 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 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 Jojakin, 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

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] 76-80).

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

Sedecjasza rządzącego w Jerozolimie¹⁸⁷. Przy Jojakinie pozostaje jego własny 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. 2 Krl 25,27-30). Wielu badaczy właśnie na dworze Jojakina widzi 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 podanie się Babilończykom i potwierdza jego status prawowitego króla Judy¹⁸⁹. „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, iż sam Ezechiel podjął się w warunkach wygnania działalności pisarskiej, przekazując swoje wyrocznie przede wszystkim w formie spisanej, a nie ustnej¹⁹¹. Kwestia zakresu aktywności pisarskiej wygnańców w Babilonii wymaga dalszych doprecyzowań, jednak sam jej fakt nie ulega wątpliwości.

Jest zatem w pełni uzasadnione przeniesienie tych wszystkich określeń asyryjskiej diaspory Izraelitów proponowanych przez W. Chrostowskiego, a nieznajdujących w świetle przeprowadzonych badań uzasadnienia, na

187 Por. B. Oded, „Observations on the Israelite/Judaeen Exiles in Mesopotamia During the Eighth-Sixth Centuries BCE”, *Immigration and Emigration within the Ancient Near East*. Festschrift E. Lipiński (red. K. van Lernerghé – A. Schoors) (OLA 65; Leuven 1995) 210.

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

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

190 Purvis – Meyers, „Wygnanie i powrót”, 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).

W poszukiwaniu asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela

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 proroctw Ezechiela byli Judejczycy, którzy trafili na wygnanie razem z królem Jojakinem w 597 r. Przy podejściu diachronicznym do Księgi Ezechiela T. Krüger wyraża przekonanie, iż 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; 20,32-44¹⁹². 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 diaspore (*diasporaorientierte Redaktion*), które pojawiłyby się w IV w. na zasadzie sukcesywnych kontynuacji starszych tekstów¹⁹³. Jest zrozumiałe, że wszelkie próby odtworzenia procesu redakcji Księgi Ezechiela mają walor hipotetyczny, jednakże jest niezaprzeczone, iż Ezechiel kieruje swoje wyrocznie najpierw 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 Jerozolimy, 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 Izraelowi¹⁹⁴. Jest ona wyraźnie przeciwstawiona wspólnocie Judejczyków, która pozostała 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, iż intencją Ezechiela jest delegitymizacja ludności pozostawionej przez Babilończyków w Judzie¹⁹⁵. Prorok nie jest bowiem zakładnikiem tej czy in-

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

¹⁹³ Por. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel*. Kapitel 1–19, 27-33. Do redakcji ukierunkowanej na diaspore 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”, *Studien zu Psalmen und Propheten*. Festschrift für Hubert Irsigler (red. C. Diller i in.) (HBS 64; Freiburg 2010) 255-256.

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

nej 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. Pomimo 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.