

Izabela Eph'al-Jaruzelska, *Prophets, Royal Legitimacy and War in Ancient Israel*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2009, 204 s.

W badaniach tekstów biblijnych podejście socjologiczne stanowi już od dawna integralną część egzegezy. W obszarze języka polskiego tego rodzaju analizy są podejmowane przez panią dr hab. Izabelę Eph'al-Jaruzelską, profesora Uniwersytetu Warszawskiego, której zainteresowania koncentrują się przede wszystkim na strukturach społecznych i systemie politycznym Królestwa Izraela w VIII w. przed Chr. W ten nurt badawczy wpisuje się jej najnowsza monografia zatytułowana *Prophets, Royal Legitimacy and War in Ancient Israel*. Stanowi ona dopełnienie jej wcześniejszych badań poświęconych urzędnikom królewskim w starożytnym Izraelu, szczególnie w kontekście powiązania aparatu administracyjnego z gospodarką (*Amos and the Officialdom in the Kingdom of Israel. The Social-Economic Position of the Officials in the Light of the Biblical, the Epigraphic and Archeological Evidence*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1998). Obecna praca rzuca światło na rolę, jaką odgrywali prorocy w polityce dawnego Izraela. Przedmiotem analiz są wybrane teksty z Ksiąg Królewskich oraz z Księgi Ozeasza, w których zostaje odnotowana aktywność polityczna proroków w dwóch sferach: legitymizacji władzy królewskiej oraz zaangażowania się w operacje militarne podejmowane przez króla.

Układ pracy odpowiada założonym celom badawczym. Pierwszy rozdział ma charakter wstępu metodologicznego, w którym zostają omówione zastosowane narzędzia socjologiczne oraz teksty biblijne i pozabiblijne poddane badaniu (s. 13-26). Dwa kolejne rozdziały zajmują się analizą tekstów biblijnych, które przedstawiają udział proroka w legitymizacji władzy królewskiej (s. 27-97) oraz w przedsięwzięciach militarnych monarchy (s. 98-173). Całość zamyka krótkie podsumowanie pracy (s. 174-177), po którym zostaje zestawiona bibliografia (s. 178-190) oraz dwa indeksy: cytowanych źródeł (s. 191-198) i nazwisk (s. 198-204).

Prezentując w pierwszym rozdziale założenia socjologiczne swojej monografii, Autorka podkreśla, iż przedmiotem analiz będą zjawiska polityczne o charakterze uniwersalnym, które w tekstach biblijnych otrzymały specyficzne ujęcie, będące wynikiem konkretnych uwarunkowań politycznych, kulturowych i religijnych. Z tego powodu punkt wyjścia dla jej badań stanowić będą teksty Biblii Hebrajskiej, a nie jakieś określone koncepcje socjologiczne (s. 13). Odwołanie się do nauk socjologicznych dokona się przede wszystkim na poziomie definicji niezbędnych dla

opisu struktury polityczno-społecznej określanej mianem państwa (s. 14). W tym względzie profesor UW sięga przede wszystkim po pojęcia wypracowane przez Maxa Webera, którego definicja państwa jako rządzącej organizacji politycznej roszczącej sobie wyłączne prawo do stosowania środków przymusu w utrzymaniu porządku na określonym terytorium pozwoliła jej na wyeksponowanie szczególnego znaczenia relacji między prorokiem i królem w tak rozumianej strukturze społeczno-politycznej. Ten związek przyjmował jednak odmienny charakter w Królestwie Północnym i Południowym, co zostaje podkreślone w drugim paragrafie rozdziału wprowadzającego. W przypadku Królestwa Izraela dominowała charyzmatyczna koncepcja władzy królewskiej, która wynikała z wieloplemiennej struktury Izraela, braku jednoczącego centrum religijnego oraz ważnej roli wojskowych, którzy niejednokrotnie doprowadzali do obalenia lub wyniesienia na tron władcy. W koncepcję charyzmatycznej monarchii wpisuje się też działanie proroka, który w świetle narracji Ksiąg Królewskich czynnie włączałby się w legitymizację króla (s. 17-18). Powyższa teza wypracowana przez Albrechta Alta jest jednak tylko częściowo podjęta przez I. Eph'al-Jaruzelską, która w kolejnym paragrafie pierwszego rozdziału dokonuje przeglądu tekstów źródłowych stanowiących przedmiot dalszych badań. Jej klasyfikacja tekstów pochodzących z Ksiąg Królewskich podąża za rozróżnieniem dokonany przez Alexandra Rofé na historiografię prorocką prezentującą zaangażowanie proroka w legitymizację króla i legendy prorockie przedstawiające udział proroka w działaniach militarnych monarchy. W obu przypadkach pojawia się pytanie o historyczność opisanych tam wydarzeń, co będzie wymagało w trakcie analizy tekstów biblijnych podjęcia kwestii związanych z ich redakcją, by w ten sposób zweryfikować rzeczywisty udział proroka w inwestyturze królewskiej czy też w działaniach wojennych monarchy. Ten moment jest już widoczny w wyodrębnieniu w Księgach Królewskich materiału pochodzącego z tradycji deuteronomistycznej, w którym zawarta jest releksja wcześniej istniejących historii prorockich. Trzecim źródłem biblijnym będą wyroczone pozostawione przez proroka Ozeasa działającego w schyłkowym okresie Królestwa Północnego. Obok tekstów biblijnych Autorka sięgnie również do materiałów pozabiblijnych eksponujących rolę proroków w strukturach władzy starożytnego Bliskiego Wschodu, co zostaje zasygnalizowane w paragrafie zamykającym rozdział wprowadzający.

Drugi rozdział omawianej pracy przynosi analizę tekstów biblijnych przedstawiających udział proroka w legitymizacji władzy królewskiej. W obszernym wprowadzeniu (s. 27-33) Autorka omawia różne mechanizmy legitymizacji monarchii w Izraelu, sięgając przy tym do kategoryzacji wprowadzonej przez Maxa Webera, a znajdującej swoje potwierdzenie również w tekstach pozabiblijnych. Pierwszy blok tekstów biblijnych analizowanych w tej części monografii obejmuje

historie prorockie opowiadające o legitymizacji Jeroboama, syna Nebata, przez proroka Achiasza z Szilo (1 Krl 11,29-39; 12,1-20; 14,1-18), Jehu przez Eliasza, Elizeusza i nienazwanych z imienia proroków (2 Krl 9,1-10,28) oraz Chazaela z Damaszku przez Elizeusza (2 Krl 8,7-13). Autorka słusznie preferuje podejście diachroniczne do tych tekstów, poszukując w nich najstarszej relacji o wstąpieniu na tron danego króla. Przy podejściu synchronicznym historie prorockie przedstawiają boską legitymizację króla jako społeczną instytucję związaną z sukcesją królewską. Boska legitymizacja jest gwarantowana za pośrednictwem proroka i następuje przez formalną ceremonię (s. 39). Jednakże ta wersja wydarzenia nie stanowi, zdaniem I. Eph'al-Jaruzelskiej, jedynej ani tym bardziej pierwotnej tradycji o legitymizacji danego króla. Na jego wyniesienie na tron decydujący wpływ miało wsparcie ze strony ludu (por. 1 Krl 14), który należy identyfikować przede wszystkim z wojskiem i ich dowódcami (por. 2 Krl 9,5-14; 10,2) (s. 43-44, 58-62). W ten sposób Autorka formułuje tezę o tendencyjności tych historii w podkreślaniu decydującej roli proroków w wyniesieniu na tron Jeroboama i Jehu, za co byłyby odpowiedzialne kręgi prorockie zainteresowane promowaniem swego patrona (s. 40-41, 61). Podobnej gloryfikacji proroka służy opowiadanie o legitymizacji Chazaela, króla Aramu, przez Elizeusza (s. 62). Stanowisko warszawskiej profesor nie jest jednak do końca jednoznaczne, gdyż dwukrotnie zastrzega się, że prorocka legitymizacja króla nie jest pozbawiona historyczności i odzwierciedla bliskowschodnią koncepcję boskiej autoryzacji władzy (s. 46, 62). Powyższa teza zostaje uzasadniona poprzez odwołanie się do rozlicznych tekstów klasyfikowanych jako prorockie, a pochodzących z Mari (legitymizacja Zimrilima), Asyrii (legitymizacja Esarhaddona i Assurbanipala) oraz Aramu (legitymizacja Zakkura) (s. 65-70). Sankcjonowanie władzy królewskiej przez proroka był zjawiskiem powszechnym na starożytnym Bliskim Wschodzie, jednak tylko w narracjach biblijnych rola proroków w tym wydarzeniu jest centralna, przez co analizowane opowiadania zasługują na miano „legend legitymizujących” (s. 70). Ich cel jest bez wątpienia perswazyjny, gdyż autoryzacja króla pochodząca ze strony proroka wpisuje się w wsparcie, które otrzymywał król – niedysponujący normalnym prawem do tronu (na podstawie sukcesji) – ze strony innych władz (s. 71). Ten wymiar socjologiczny zjawiska legitymizacji monarchy znany w starożytności nie odpowiada celom perswazyjnym biblijnych historii prorockich. W nich, w przeciwieństwie do pozabiblijnych inskrypcji królewskich, podmiotem mówiącym jest nie król, lecz kręgi prorockie, które są zainteresowane nie tyle legitymizacją króla, co raczej boską autoryzacją proroka (s. 73-74).

Drugą grupę tekstów analizowanych w rozdziale poświęconym legitymizacji władzy królewskiej stanowią wypowiedzi deuteronomistyczne obecne w Księgach Królewskich. Ponieważ są one wynikiem reлектury wcześniejszych historii proro-

kich, nie można ich badać jako samodzielnych narracji traktujących o wstąpieniu na tron danego króla. Prof. Eph'al-Jaruzelska omawia kolejno deuteronomistyczny materiał zapowiadający upadek króla Baszy (1 Krl 16,1-4), deuteronomistyczne potępienie Jeroboama (1 Krl 14,7-11.13b-16), deuteronomistyczne stereotypowe zwroty służące legitymizacji Jeroboama i Jehu (szczególnie akcentujące wyniesienie króla jako *nagid*), jak również formuły stosowane w zapowiedziach unicestwienia dynastii (głównie związane z gniewem Jahwe), wreszcie rozważa związek między utratą władzy przez króla a idolatrią. Przeprowadzone analizy pozwalają Autorce na stwierdzenie, iż deuteronomista nie jest zainteresowany tematem legitymizacji jako instytucją społeczną zakładającą pierwszoplanową rolę proroka, lecz koncentruje się na problemie samej legitymizacji króla, poszukując czynników warunkujących zarówno jego wstąpienie na tron, jak i stanowiących przyczynę jego utraty. Z tego powodu dla deuteronomisty kwestia historyczności dostępnej mu historii prorockiej jest rzeczą wtórną (s. 74), zaś jego interpretacja wydarzeń historycznych przyjmuje charakter konwencjonalny poprzez sięgnięcie po stereotypowe formuły literackie. Podejmując historiograficzne dziedzictwo poprzedników, tradycja deuteronomistyczna uznaje boską legitymizację za warunkową, zależną od postępowania króla, przede wszystkim jego wierności Jahwe manifestowanej w kulcie (s. 84). Z punktu widzenia socjologicznego zostaje potwierdzona w ten sposób teza, iż król musi postępować zgodnie z przyjętymi standardami społecznymi, by być uznanym za prawowitego władcę, zaś standardy te pozostają związane z wiarą i religią (s. 85).

Temat legitymizacji władzy królewskiej zostaje dopełniony w rozdziale drugim analizą wybranych tekstów z Księgi Ozeasza. Ozeasz nie zajmuje się legitymizacją jako instytucją społeczną, jak również nie traktuje osoby proroka jako instytucji sankcjonującej władzę królewską. Proroctwa potępiające przewrót dokonany przez Jehu (Oz 1,4-5) oraz rywalizacja na dworze królewskim (Oz 7,1-7) dowodzą krytycznej postawy Ozeasza wobec uzurpatorów na tronie Samarii. Argumenty, do których odwołuje się prorok dla wykazania nielegalności ich władzy, są bliskie tym wysuwanych przez deuteronomistę, jakkolwiek wykraczają poza krytykowane przez niego występkę w sferze kultu. Kluczowym tekstem jest wypowiedź proroka w Oz 8,4, w świetle której utrata legitymacji władzy sprawowanej przez króla jest konsekwencją jego apostazji, przemocy w sprawowaniu rządów, wspieraniu idolatrii (s. 94) oraz przymierzy zawieranych z Asyrią i Egiptem. Te ostatnie stanowią podstawę do oceny kompetencji monarchy w zakresie ochrony królestwa wobec zagrożeń płynących ze strony ościennych mocarstw (s. 95-96). W ten sposób problem legitymizacji władzy królewskiej zostaje wpisany przez Ozeasza w jego zainteresowanie się systemem politycznym starożytnego Izraela, w czym różni się od współczesnego sobie Amosa, skoncentrowanego przede wszystkim na krytyce

rozwarstwienia społecznego w Izraelu powstałego na skutek zmian w strukturze własności (s. 86).

Trzeci rozdział pracy podejmuje kwestię udziału proroków w przedsięwzięciach militarnych królów Izraela. Zanim zostanie ona zbadana w tekstach biblijnych, prof. Eph'al-Jaruzelska rekonstruuje obraz wojny dostępny na królewskich inskrypcjach i przedstawieniach ikonograficznych starożytnego Bliskiego Wschodu. Na bazie tego materiału zwraca uwagę na wyrażane na nich powszechne przekonanie o zaangażowaniu się bóstw w działania militarne. To one decydują o kampanii wojennej, im to władcy przypisują swoje zwycięstwa, co podkreślane jest w rozlicznych rytuałach dziękczynnych mających miejsce już po pokonaniu przeciwnika (s. 99-101). Podobne spojrzenie na wojnę jest prezentowane przez Biblią Hebrajską. Jednak sakralizacja wojny w opowiadaniach biblijnych nie może stanowić podstawy do twierdzenia o istnieniu w starożytnym Izraelu „świętej wojny” jako instytucji. Przywołując „sofistykę przyczynową” wypracowaną przez Stanisława Kozyr-Kowalskiego (s. 102-103), Autorka dowodzi, iż wojny podejmowane z polecenia Jahwe przynależą cały czas do sfery polityczno-militarnej, a nie religijnej, zaś ich opisy świadczą o wpływie religii również na typowo świecką domenę militarną. W tym kontekście zostaje podjęte pytanie o sposób udziału proroków w aktywności wojskowej królów. Warszawska profesor zwraca uwagę przede wszystkim na zróżnicowane praktyki wróżbiarskie rozwinięte na starożytnym Bliskim Wschodzie, potwierdzone również w tekstach biblijnych (s. 104-106). To obszernie wprowadzenie do trzeciego rozdziału kończy się uwagami odnośnie do tekstów, które zostaną poddane dalszej analizie. Narracje zaczerpnięte z Ksiąg Królewskich będą dotyczyć konfliktów zbrojnych Izraela z Moabem i Aramem w IX w. przed Chr. Niemal zupełny brak interwencji deuteronomistycznych w tych historiach prorockich (s. 106) sprawia, że drugim materiałem źródłowym analizowanym dalej będą proroctwa Ozeasza zdradzające jego poglądy na działanie militarne współczesnych mu królów Izraela.

Historie prorockie analizowane w trzecim rozdziale opowiadają kolejno o oblężeniu Samarii przez wojska Aramu i zwycięstwie Achaba pod Afek (1 Krl 20,1-43), o udziale Micheasza i czterystu innych proroków w decyzji Achaba o bitwie z Aramem pod Ramot w Gileadzie (1 Krl 22,1-38), o roli Elizeusza w kampanii Jorama przeciwko Moabowi (2 Krl 3,4-27), w pokonaniu Aramejczyków w Dotan (2 Krl 6,8-23), w cudownym ocaleniu Samarii oblężonej przez wojska Aramu (2 Krl 6,24-7,20) i wreszcie w bitwie pod Afek (2 Krl 13,14-25). Podejście zastosowane do tych tekstów jest diachroniczne. W analizie każdego z nich Autorka stara się odtworzyć historyczny przebieg opisanych wydarzeń poprzez wyodrębnienie pierwotnej wersji narracji, a następnie dołączonej do niej warstwy prorockiej. W ten sposób analiza kulminuje w próbie ustalenia

rzeczywistej roli, jaką odegrali w tych zdarzeniach prorocy, z czym zawsze łączy się pytanie o relację zachodzącą między królem i prorokiem w relacjonowanych działaniach militarnych. Badaniu tekstów biblijnych towarzyszą liczne odniesienia do literatury i ikonografii starożytnego Bliskiego Wschodu, w których poszukuje się lepszego zrozumienia aktywności proroków Izraela w kontekście wróżbiarstwa (s. 127-133), formuły wzywającej do porzucenia lęku (s. 145-146), opowiadań o cudownym ocaleniu stolicy (s. 154-159) czy ikonograficznych przedstawień władcy z łukiem otrzymanym od bóstwa (s. 162-163).

Wnioski wynikające z analiz poszczególnych tekstów biblijnych są rozproszone po całym rozdziale trzecim. Przeprowadzona krytyka historyczna tych fragmentów nie pozwala na ostateczne zweryfikowanie rzeczywistego udziału proroków w działaniach militarnych w nich opisanych. Nie można wykluczyć, iż podkreślany przez nich wpływ proroków na kwestie wojenne stanowi pewną odmianę koncepcji udziału bóstwa w wojnie, która była szeroko znana na starożytnym Bliskim Wschodzie (s. 119). Niemniej jednak przypisywanie nadzwyczajnych zwycięstw prorokom pojawiło się w tych narracjach na późniejszym etapie ich redakcji, która pochodziłaby z kręgów prorockich (s. 113, 117, 123, 139, 144-145) pozostających w pewnym oddaleniu, jeśli nie opozycji wobec dworu królewskiego (s. 166-167). Ich releksja przeddeuteronomistycznej historii Izraela służy ukazaniu wyższości proroka nad królem. Ten ostatni okazuje się być słaby, nie posiada wystarczającej wiedzy o przeciwniku, nie jest zdolny do podjęcia decyzji o bitwie (s. 118-119, 140, 143, 146, 153-154). To prorocy, a nie królowie Izraela okazują się być pośrednikami potęgi Jahwe w krytycznych momentach działań wojennych (s. 139).

Rozdział trzeci przynosi również analizę prezentacji działań militarnych królów Izraela w Księdze Ozeasza. W przeciwieństwie do wyroczni prorockich z Ksiąg Królewskich nie są one adresowane do konkretnego króla zmagającego się z obcymi wojskami w celu wsparcia lub osłabienia go w jego działaniach militarnych. Ozeasz jest natomiast zainteresowany sferą militarną dla wyrażenia swojej dezaprobaty wobec instytucji monarchii w Izraelu (s. 167). Czyni to najpierw poprzez demaskowanie bezsilności środków militarnych (por. Oz 1,7; 10,13b-14b). Pokładanie tylko w nich nadziei jest wynikiem odrzucenia lub zapomnienia o Jahwe (por. Oz 8,14). Stąd też Izrael jest karany przez gniew Jahwe, który manifestuje się w najeździe obcych wojsk stanowiących narzędzie Bożej kary wobec Izraela za jego wiarołomne postępowanie w stosunku do Jahwe, zwodnicze pokładanie nadziei w środkach militarnych, przymierza z obcymi narodami i bałwochwalstwo (s. 171). Jedynym zbawcą Izraela jest Jahwe (por. Oz 7,1; 13,4; 14,4). Analizę tekstów Ozeasza kończy krótkie porównanie spojrzenia na wojnę obecne w Księgach Królewskich i w Księdze Ozeasza (s. 173). Wspólna



tym księgom jest idea Jahwe jako wojownika, jak również niewiara w skuteczność działań króla na polu militarnym. W przeciwieństwie do historii prorockich Ozeasz kreśli koncepcję wspierania przez Jahwe obcych wojsk dla ukarania Izraela, a tym samym przedstawia zaangażowanie militarne Jahwe jako wymierzone przeciwko swojemu ludowi. Również daleki jest prorok od wyrażania wiary w skuteczność środków militarnych dla uratowania Izraela, gdyż to może uczynić wyłącznie Jahwe i to bez odwoływania się do narzędzi wojny.

Pracę zamyka krótkie podsumowanie, w którym zostają zestawione główne wnioski wynikające z analizy tekstów biblijnych. Redakcyjny charakter analizowanych opowiadań wynika przede wszystkim z obecności w nich późniejszej warstwy prorockiej, która pochodziłaby z kręgów prorockich zainteresowanych podkreśleniem kluczowej roli proroka zarówno w legitymizacji króla, jak i w podejmowanych przez niego działaniach militarnych. Nie znaczy to, że biblijne narracje pozbawione są wartości historycznej, która jest potwierdzana przez zestawienie ich z paralelnymi tekstami pozabiblijnymi wyrażającym powszechne na starożytnym Bliskim Wschodzie przekonanie o boskim wsparciu dla władzy królewskiej. Z perspektywy socjologicznej została potwierdzona w narracjach Ksiąg Królewskich podwójna rola proroków w relacji do monarchii, najpierw jako narzędzia jej legitymizacji, a następnie jako podmiotu wspierającego ją w sferze militarnej. Dla deuteronomisty zaangażowanie polityczne proroków służy podjęciu kwestii wyłącznie legitymizacji króla, a nie jego działań w sferze wojny. Legitymacja króla nie jest bezwarunkowa i zależy od jego prawowierności w sferze kultu. Ten wątek zostaje podjęty i rozszerzony w proctwie Ozeasza, który w przeciwieństwie do tradycji deuteronomistycznej jest również zainteresowany kwestią boskiego zaangażowania się w przedsięwzięcia militarne króla. W konkluzji zamykającej całość pracy Autorka raz jeszcze stwierdza, iż biblijne narracje nie przynoszą wyraźnego dowodu na rzeczywisty wpływ proroków na monarchię. Raczej stanowią odbicie przekonania proroków o ograniczoności monarchii, będąc zarazem ostrzeżeniem dla ludu przed nieskutecznymi władcami.

Monografia I. Eph'al-Jaruzelskiej pozwala na lepsze zrozumienie roli, jaką odgrywali prorocy w Królestwie Izraela. Ich udział w legitymizacji króla i jego działań wojennych jest poświadczony przez teksty biblijne i znajduje swoje potwierdzenie w rozlicznych paralelach pozabiblijnych. Cenne w tym kontekście są paragrafy mające charakter ekskursów, w których zostają ukazane różne aspekty aktywności proroków na starożytnym Bliskim Wschodzie. Badania warszawskiej profesor rzucają światło na sposób funkcjonowania monarchii w Królestwie Północnym, szczególnie gdy chodzi o różne sposoby jej usankcjonowania zarówno ze strony Jahwe, jak i samej społeczności. Nie sposób jednak pominąć kilku uwag krytycznych, których celem jest nie tyle zasygnalizowanie jakichś mankamentów

pracy, ile raczej wskazanie możliwych dalszych badań w materii stanowiącej przedmiot zainteresowania Autorki.

We wprowadzeniu do swojej pracy prof. Eph'al-Jaruzelska rozbudza znaczne oczekiwania w sferze metodologicznej. Jej intencją jest bowiem rozwinięcie teoretycznych podstaw dla wykorzystania danych biblijnych jako źródła koncepcji związanych z systemem politycznym społeczności (s. 8). W podsumowaniu Autorka zapewnia, iż nakreślone metodologiczne podstawy mogą posłużyć za punkt wyjścia do zbadania reszty tekstów Biblii Hebrajskiej traktujących o legitymizacji króla i jego działaniach militarnych (s. 177). Z monografii nie wynika jednak, w czym miałyby się zawierać owa metodologiczna specyfika podejścia socjologicznego do tekstów biblijnych. Przeprowadzone przez Autorkę analizy pozostają w nurcie metody historyczno-krytycznej, poszerzonej o badanie paraleli pozabiblijnych związanych z różnymi aspektami fenomenu profetyzmu i monarchii na starożytnym Bliskim Wschodzie. Czy zatem podejście socjologiczne do tekstów biblijnych ogranicza się tylko do zrekonstruowania historycznych realiów społeczności i jej instytucji w określonym przedziale czasowym i do sięgnięcia po wypracowane przez socjologów koncepcje i definicje, by wytłumaczyć mechanizmy rządzące tą społecznością? Takie wrażenie można odnieść z lektury recenzowanej pracy. Jednakże nawet przy zastosowaniu takich procedur badawczych potencjalne wnioski z analizy historyczno-krytycznej wybranych tekstów z Ksiąg Królewskich i Ozeasza powinny być znacznie szersze. Nie da się bowiem dyskutować o relacji zachodzącej między królem i prorokiem bez uwzględnienia instytucji kapłaństwa. Dotyczy to szczególnie historii proroków Królestwa Północnego, którzy pozostawali w ciągłej interakcji z linią kapłanów pochodzących od Abiatara, zesłanego przez Salomona do Anatot. Recenzja nie pozwala na rozwinięcie tego wątku, ale wystarczy zajrzeć do monografii Roberta R. Wilsona, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), która stanowi jedno z najpoważniejszych studiów z zakresu profetyzmu biblijnego ujmowanego w perspektywie socjologicznej. Amerykański biblista rekonstruuje historię profetyzmu w starożytnym Izraelu jako instytucji pozostającej w kontakcie nie tylko z monarchią, ale też z kapłaństwem. Ten moment jest niezwykle ważny dla samych początków Królestwa Północnego, które związane są z prorokiem Achiaszem pozostającym w kontakcie z kręgami kapłańskim Szilo. W tym kontekście pojawia się drugi moment pominięty przez I. Eph'al-Jaruzelską w jej pracy, a dający się wyprowadzić z przeprowadzonych analiz redakcyjnych wybranych tekstów Ksiąg Królewskich. Pozostawiając na boku proponowaną przez nią chronologię redakcji tych tekstów (s. 23-24), która sama wymagałaby odrębnej krytyki, rodzi się pytanie o czas, w którym następowały kolejne reлектury pierwotnych historii prorockich podejmowane przez „kręgi prorockie” (s. 41, 45 itd.). Skoro mają one miejsce jeszcze za istnienia Królestwa



Północnego, a następnie są dokonywane w Królestwie Południowym, jest uzasadnione podjęcie kwestii stosunku tych kręgów prorockich do monarchii. Przy pomocy metody historyczno-krytycznej można by zweryfikować, jak na przestrzeni wieków zmieniała się koncepcja władzy królewskiej w środowisku prorockim, które stanowiło istotną część ruchu deuteronomistycznego.

Mimo że metoda historyczno-krytyczna dominuje w analizie tekstów biblijnych, można odnieść wrażenie, że wyniki tych badań zostają podporządkowane przez Autorkę tezie o przepracowaniu przez kręgi prorockie pierwotnych relacji o wstąpieniu danego króla na tron czy też o jego działaniach militarnych, co miałyby służyć ukazaniu kluczowej roli proroka w tych wydarzeniach i podporządkowania króla prorokowi jako pośrednikowi Jahwe (s. 174). W rzeczywistości jednak legitymizacja króla i jego przedsięwzięć militarnych pochodziłaby z kręgu wojskowych i ich przywódców (s. 43, 58-59 itd.). Samo zaś późniejsze włączenie proroka w narracje o tych zdarzeniach było wynikiem odwołania się do powszechnej na starożytnym Bliskim Wschodzie koncepcji boskiej legitymizacji władzy (s. 46, 62 itd.). Charakter recenzji wyklucza możliwość dyskusji z każdym przypadkiem krytyki redakcji prezentowanym w omawianej monografii, dlatego na potwierdzenie zgłaszanych wątpliwości zostanie przybliżona kwestia redakcji tekstu przedstawiającego w 1 Krl 11-14 udział proroka Achiasza w legitymizacji króla Jeroboama (s. 33-46).

Po pierwsze, brakuje rozróżnienia warstw redakcyjnych obecnych w narracji o wyniesieniu na tron Jeroboama przez zgromadzenie w Sychem w 1 Krl 12,1-20, które *en bloc* zostaje uznane przez prof. Eph'al-Jaruzelską za najstarszy i najwiarygodniejszy przekaz o początkach panowania Jeroboama. Tymczasem najstarszą warstwę stanowi ludowa legenda o zgromadzeniu w Sychem z ww. 1.3-14.16, która została włączona w ramy całej narracji o Jeroboamie poprzez fragmenty o charakterze sprawozdawczym w ww. 2.20, identycznych gatunkowo z 1 Krl 11,26-28.40, które pochodziłyby ze źródła związanego z dworem Jeroboama. Nie jest zatem uzasadniona teza o pasywności Jeroboama podczas zgromadzenia w Sychem (s. 42), gdyż w obecnym kształcie rozdziału dwunastego mamy do czynienia z dwoma różnymi gatunkami literackimi, których specyfika determinuje sposób mówienia o Jeroboamie. Jeśli ramy kronikarskie są zainteresowane chronologią wstąpienia na tron Jeroboama, legenda ludowa ukazuje go jako stojącego na czele rewolty, gdy po trzech dniach zgromadzenie otrzymało negatywną odpowiedź na swoje postulaty (w. 13). Późniejszy wybór Jeroboama na króla w Sychem był konsekwencją uznania jego zdolności przywódczych przez lud, co zostaje odnotowane przez annały królewskie przywołane w w. 20.

Po drugie, relacja o inwestyturze królewskiej Jeroboama przez proroka Achiasza w 1 Krl 11,29-39 zostaje zaliczona przez Autorkę do historii prorockiej

o Achiaszu, której warstwa oryginalna zawierałaby się w ww. 29-31.37.38b. To twierdzenie jest uzasadnione, gdyż wyrocznia Achiasza dla Jeroboma w ww. 32-36 zdradza szereg interwencji deuteronomistycznych. Pozostaje zatem pierwotna historia o desygnacji Jeroboama na króla przez Achiasza, która osiągnęła swój obecny kształt poprzez rozszerzenie z jednej strony o zapiski z annałów królewskich w 11,26-28.40, z drugiej zaś strony o deuteronomistyczną interpretację wyroczni Achiasza. W tym świetle redakcja rozdziału jedenastego i dwunastego została oparta o te same źródła, przez co nie ma podstaw do uznania relacji o spotkaniu Achiasza z Jeroboamem przed jego ucieczką do Egiptu (rozd. 11) za późniejszą w stosunku do relacji o udziale Jeroboama w zgromadzeniu w Sychem (rozd. 12). Są to dwa następujące po sobie epizody w karierze Jeroboama, które sankcjonują jego działania na polu administracyjnym i religijnym po objęciu tronu Izraela. Legitymizacja Jeroboama przez Achiasza, mimo że miała charakter prywatny, była rozstrzygająca dla dalszego działania Jeroboama w Sychem, w którym, trzeba dodać, mieszkał na stałe Achiasz i pozostawał przez cały okres panowania Jeroboama ważnym punktem odniesienia dla niego, jak wskazuje na to epizod o chorobie syna królewskiego z 1 Krl 14,1-6. Powyższe obserwacje wymagałyby szerszego uzasadnienia, lecz można je znaleźć w rozprawie T. Tułodzieckiego, *Jeroboam I – reformator religii Izraela. Studium egzegetyczno-teologiczne 1 Krl 11,26–14,20* (RSB 14, Warszawa: Vocatio, 2004, 23-54).

Odrębny problem w krytyce redakcji prezentowanej w omawianej pracy stanowi analiza tekstów Księgi Królewskiej w trzecim rozdziale poświęconym udziałowi proroka w działaniach militarnych króla. Autorka w punkcie wyjścia stwierdza, że brak w nich niemal zupełnie deuteronomistycznych rozszerzeń historii prorockiej czy też innych komentarzy dotyczących militarnych ekspedycji, przez co w badaniu tych tekstów zostanie wykluczona dyskusja nad warstwą deuteronomistyczną (s. 106). Ta decyzja jest zaskakująca o tyle, że krytyka redakcji tekstów biblijnych o legitymizacji króla w rozdziale drugim monografii wykazała szereg interwencji deuteronomistycznych, które kierowały się określoną logiką prezentowania postaci proroka. Założenie przyjęte przez I. Eph'al-Jaruzelską okazuje się być błędne, gdy sięgnie się np. do tekstu z 2 Krl 3,4-27 opowiadającego o kampanii Izraela i jego koalicjantów przeciwko Moabowi. O roli Elizeusza w tej wojnie świadczy również wyrocznia w ww. 18-20 zapowiadająca zwycięstwo króla izraelskiego. Autorka uznaje to proroctwo za późniejszy dodatek, który musiał zostać włączony do pierwotnej narracji o tej kampanii jeszcze przed deuteronomistą (s. 137). Tymczasem ten fragment charakteryzuje się słownictwem i koncepcją wojny właściwą *Deuteronomium* (Pwt 20,10-20), co znajduje swoje potwierdzenie w deuteronomistycznym opisie działań militarnych Izraelitów w ww. 24-25. Ten przykład pokazuje, iż należało przynajmniej założyć jako hipotezę roboczą udział tradycji deuteronomistycznej

w redakcji opowiadań o zaangażowaniu się proroka w działania wojenne króla. W przypadku przywołanej wyżej narracji z 2 Krl 3,4-27 interwencja deuteronomisty nie tyle modyfikuje rolę proroka w przedsięwzięciu króla Jorama, ile raczej kładzie nacisk na charakter karzący jego wyprawy wojennej przeciwko Moabowi i na potęgę Jahwe działającego jako wojownik za pośrednictwem wojsk Izraela.

Poczynione uwagi odnośnie do krytyki redakcji prowadzonej przez prof. Eph'al-Jaruzelską są fragmentaryczne, zarówno co do miejsc, które w jej monografii należałoby poddać ponownej refleksji, jak i wniosków, które należałoby z krytyki redakcji tych tekstów wyciągnąć. Zainteresowanych należy odesłać nie tylko do wzmiankowanej wcześniej monografii T. Tułodzieckiego, ale przede wszystkim do monumentalnej pracy Dariusza Dziadosza, *Gli oracoli divisi in 1 Sam 8-2 Re 25. Redazione e teologia nella storia deuteronomistica dei re* (Roma 2002). Monografia lubelskiego biblisty przynosi wyczerpującą dyskusję nad redakcją i teologią wyroczni prorockich obecnych w dziełach deuteronomistycznych adresowanych do króla. Przeprowadzona przez niego krytyka redakcji tekstów biblijnych, które były analizowane również przez I. Eph'al-Jaruzelską, dostarcza kolejnych argumentów na rzecz dalszych badań nad rzeczywistym udziałem proroków w legitymizacji króla i jego działań wojennych w starożytnym Izraelu. Można tylko żałować, że te dwie prace polskich biblistów zostały zupełnie pominięte w recenzowanej monografii.

*Wojciech Pikor*