

SEBASTIAN DŁUGOBORSKI

WPŁYW IMPERIALNEJ ASYRII NA RELIGIĘ JUDY

W tekstach biblijnych relacjonujących rządy Achaza (734–728 roku p.n.e.)¹ i Manasses (699–643 roku p.n.e.) odnajdujemy ważne wzmianki o ich innowacjach w sferze religijnej. Achaza określa się w nich jako pierwszego króla Judy, który „syna swego przeprowadził przez ogień” (2 Krl 16,3); ponadto nakazał on zbudować w Jerozolimie ołtarz na wzór ołtarza znajdującego się w Damaszku (2 Krl 16,10-16). Manasses zaś określany jest jako władca, który „oddawał pokłon całemu wojsku niebieskiemu”, wznosił ołtarze Baalowi oraz sporządził Aszerę i postawił ją w świątyni (2 Krl 21,3-7). Innowacje te przyjmuje się często za elementy asyryjskiej religii państwowej, które miały zostać usunięte podczas reformy Jozjasza (640–609 roku p.n.e.), a wcześniej również Ezechiasza (728–699 roku p.n.e.). Wskazuje się, że pojawienie się w religii Judy nowych, obcych elementów spowodowane było w znacznej mierze narzucaniem kultu przez imperium asyryjskie. Czy jednak twierdzenia o tym, że źródeł wspomnianych innowacji

¹ Lata panowania władców Judy podaje za P.R. Davies, J.W. Rogerson, *The Old Testament World*, London 2005. Na temat problemów z precyzyjnym ustaleniem chronologii panowania zob. np. J.H. Hayes, P.K. Hooker, *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature*, Atlanta 1988; G. Galil, *The Chronology of the Kings of Israel and Judah* (Studies in the History and Culture of the Ancient Middle East 9), Leiden 1996; G. Larsson, „The Chronology of the Kings of Israel and Judah as a System”, *ZAW* 114 (2002), 224-235; W.F. Albright, „The Chronology of the Divided Monarchy of Israel”, *BASOR* 100 (1945), 16-22.

należy szukać w asyryjskich nakazach, są tak naprawdę zasadne? Czy imperialna polityka królów Asyrii rzeczywiście wymuszała na władcach Judy wprowadzenie kultu swych bóstw? Czy bałwochwalstwa Achaza i Manassesesa, które relacjonuje Deuteronomista, należy tłumaczyć po prostu asyryjskim przymusem? Próba odpowiedzi na te właśnie pytania stanowić będzie cel niniejszych rozważań.

1. KONTEKST HISTORYCZNY

Juda w czasach panowania Achaza i Manassesesa należała do grona wasalnych i zależnych od Asyrii państw² stanowiła niewielki i raczej mało znaczący politycznie element składający się na wielkie imperium asyryjskie³. Władcy kraju Aszura kontrolowali bowiem w tym czasie tereny od południowego Egiptu do płaskowyżu irańskiego oraz od Azji Środkowej i Cypru aż po Zatokę Perską. Te ogromne terytoria starożytnego Bliskiego Wschodu, podporządkowane asyryjskiej władzy, organizowane były w rozmaity sposób i pozostawały w różnym stopniu podległości. Państwa, krainy i ludy, które podbijano siłą, wcielano w obręb państwa asyryjskiego i zamieniano w prowincje. Od wielu okoliczności lokalnych, jak też indywidualnych decyzji króla, zależało, czy miejscowego księcia pozostawiano jako namiestnika prowincji lub marionetkowego władcę przy asyryjskim namiestniku, czy też całkowicie likwidowano nawet pozory lokalnej państwowości, co zwykle oznaczało deportację lub fizyczną eliminację rodu panującego. Z kolei te podmioty polityczne, które z własnej inicjatywy lub bez stawiania oporu uznały

² Juda nigdy nie została anektowana do imperium. Trudno jest jednak jednoznacznie określić, czy królestwo kiedykolwiek związane było z Asyrią formalnym traktatem *adè*. Zależność Judy należy raczej określić jako *epiš ardūti* – „poddaństwo”. Por. M. Cogan, „Judah under Assyrian hegemony: A Reexamination of Imperialism and Religion”, *JBL* 112 (1993), 410; H. Tadmor, „Treaty and Oath in the Ancient Near East: A Historian’s Approach”, w: *Humanizing America’s Iconic Book*, red. G.M. Tucker, D.A. Knight, Chico 1982, 149-151; S. Parpola, „Neo-Assyrian Treaties from the Royal Archives of Nineveh”, *JCS* 39 (1987), 161-189.

³ Zob. np. M. Elat, „The Political Status of the Kingdom of Judah within the Assyrian Empire in the 7th Century BC” w: *Investigations at Lachish: The Sanctuary and the Residence (Lachish V)*, red. Y. Aharoni (Publications of the Institute of Archaeology 4), Tel Aviv 1975, 61-70; R. Nelson, „Realpolitik in Judah (687–609 B.C.E.)”, w: *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*, red. W.W. Hallo, J.C. Moyer, L.G. Perdue, Winona Lake 1983, 177-189. R. Gane („The Role of Assyria in the Ancient Near East During the Reign of Manasseh”, *Andrews University Seminary Studies*, 35 (1997), 22) stwierdził: „Judah functioned as a cog in the great Assyrian wheel, not carrying out any independent activity worthy of mention by the Assyrian scribes”.

zwierzchność króla Asyrii, otrzymywały status państw zależnych, zachowywały własną strukturę władzy oraz dużą autonomię wewnętrzną. Musiały one jednak solidnie wywiązywać się z nałożonych na nie obowiązków wasalnych, takich jak daniny, okresowe kontrybucje czy też dostarczanie wojskowych kontyngentów posiłkowych⁴.

Analizując kwestie kultów na terenach znajdujących się pod kontrolą władcy Asyrii, można stwierdzić, że w przypadku obszarów bezpośrednio wcielanych do Asyrii sprawa wydaje się stosunkowo czytelna. Wiele przesłanek wskazuje bowiem na to, że nowe prowincje starano się organizować na wzór rdzennych terenów asyryjskich w każdej sferze, a więc także religijnej⁵. Celem administratorów anektowanych obszarów było zatem ustanawianie tam asyryjskiego kultu jako głównego i dominującego⁶. Dążono wtedy do wprowadzenia i stosowania na tych terenach takich samych, jakie funkcjonowały w centralnej Asyrii, form, zasad i schematów religijnych, w ramach których to Aszur stał na czele boskiego panteonu. W takiej sytuacji na oficjalnej liście czczonych bóstw mogło niekiedy nie być już miejsca dla lokalnych, narodowych bogów⁷. Zasadniczo jednak wprowadzanie asyryjskich

⁴ Zob. np. J. Pecirková, „The administrative organization of Neo-Assyrian Empire”, *Archív Orientální* 45 (1977), 211-228; J.N. Postgate, „The Land of Assur and the Yoke of Assur”, *World Archeology* 23 (1992), 247-263; A.K. Grayson, „Assyrian Rule of Conquered Territory in Ancient Western Asia”, w: *CANE* 2:959-968.

⁵ Mieszkańców prowincji w każdej mierze traktowano jak Asyryjczyków: *ki ša Aššuri ... ʿemidsunūti* „nałożyłem na nich ... tak jakby byłiby Asyryjczykami” (A. Lie, *The Inscriptions of Sargon II, King of Assyria, Part I: The Annals, Transliterated and Translated with Notes*, Paris 1929, II, 25:329-330). Podobnie jak mieszkańcy rdzennych terenów Asyrii mieli czcić boga Aszura oraz króla, co było równoznaczne z nakazem płacenia podatków zarówno dla świątyni, jak i władcy imperium: *nir dAššur bēliya ʿemidsunūti* „narzuciłem na nich jarzmo Aszura, mojego pana” (tamże, II,7:76).

⁶ Często w centrach prowincji ustanawiano *kakki dAššur* „broń, sztandar Aszura”, co symbolizowało m.in. wprowadzenie kultu bogów Asyrii. Poza tym w świątyni mógł się pojawić wizerunek (płaskorzeźba, stela) króla asyryjskiego. Niekoniecznie był to wyraz deifikacji króla, raczej chodziło o podkreślenie jego uprzywilejowanej pozycji wobec Aszura. Wreszcie istotnym przejawem uznania Aszura było dostarczanie przez prowincje materii ofiarnej czy też środków na utrzymanie świątyni Aszura w Asyrii, co stanowiło praktyczny wymiar uznania zwierzchnictwa Aszura jako boga. Por. S. Holloway, *Aššur is King! Aššur is King!: Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire* (CHANE 10), Leiden 2002, 100-106, 160-177, 329-330; H. Spickermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 129), Göttingen 1982, 331.

⁷ Działo się tak, gdy dany kraj stawiał opór. Wówczas następowała „deportacja bóstwa” do Asyrii (do którejś z świątyni), które powracało po uznaniu władzy Asyrii. Por. M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (Society of Biblical Literature. Monograph Series 19), Missoula 1974, 20-40; Spickermann, *Juda unter Assur*, 347-354; Holloway, *Aššur is King!*, 123-144. Należy jednak zaznaczyć, że Asyryjczycy nie stwarzali trudności przesiedlanym ludom w czczeniu własnych bogów w miejscu, do

kultów w prowincjach nie wykluczało możliwości kontynuowania miejscowych praktyk religijnych⁸.

Jak kwestie kultu religijnego wyglądały w przypadku terenów, które nie były wcielane bezpośrednio do Asyrii, czyli w przypadku państw wasalnych czy też – starając się unikać skojarzeń z systemem feudalnym – państw klienckich? Odpowiedź na to pytanie jest dla nas kluczowa, ponieważ Juda należała do grona takich właśnie, zależnych od Asyrii, państw. Czy zatem na kraj Achaza i Manassesza nakładano – podobnie jak w prowincjach – obowiązek sprawowania kultów asyryjskich? Czy władcy Asyrii ingerowali w sferę oficjalnego kultu Judy?

2. HISTORIA BADAŃ NAD KWESTIĄ NARZUCANIA KULTU PRZEZ ASYRYJCZYKÓW

Problematyka owych obcych nakazów dotyczących kwestii religijnych w państwach zależnych od Asyrii, a konkretnie problematyka narzucania przez imperium swoich kultów na kontrolowane tereny, jest przedmiotem sporów uczonych już od wielu dekad. Jako początek dyskusji można wskazać stanowisko T. Oestreichera, który już w 1923 roku argumentował, że Asyria w ramach swej imperialnej polityki narzucała na swoich wasali, a więc i na Judę, religijne obowiązki⁹. Podobny punkt widzenia zaprezentował jeden z najsłynniejszych asyriologów początku XX wieku – A.T. Olmstead¹⁰. W ocenie tych badaczy np. damasceński ołtarz, który Achaz nakazał ustawić w świątyni jerozolimskiej, był w istocie ołtarzem Aszura. Wnioski Oestreichera przyjął również H. Gressmann¹¹. Na podstawie źródeł asyryjskich stwierdził, że ponad połowa zanotowanych reform Jozjasza skierowana była przeciw bóstwom asyryjskim.

którego trafili na skutek deportacji. Przykładem jest chociażby sytuacja w Samarii (por. 2 Krl 17,29-33).

⁸ Niestety, źródła nie dają konkretnych wskazówek, jaka była rola mieszkańców prowincji w sprawowaniu zaimportowanych kultów asyryjskich. Por. Cogan, *Imperialism and Religion*, 42-60.

⁹ T. Oestreicher, *Das deuteronomische Grundgesetz* (Beiträge zur Forderung christlicher Theologie 27/4), Gütersloh 1923.

¹⁰ A.T. Olmstead (*History of Assyria*, New York-London 1923) uważał, że wszystkie podbite i kontrolowane ludy były zobligowane do służby asyryjskim bogom: „When kings are set free they are forced to swear the oath of the great gods for servanthood forever, and a captive king on whom Tiglat-pileser has mercy is sent home to be worshipper of the great gods” (67).

¹¹ H. Gressmann, „Josia und das Deuteronomium: Ein kritisches Referat vom Herausgeber”, *ZAW* 42 (1924), 313-337.

Tezy wspomnianych badaczy pozostawały niekwestionowane aż do początku lat 70. XX wieku, kiedy to J. McKay¹² oraz M. Cogan¹³ przełamali naukowy konsensus. Pierwszy z nich, opierając się głównie na biblijnych świadectwach, przekonywał, że nie ma tekstualnych dowodów na narzucanie przez Asyrię swoich kultów Judzie, zaś źródeł potępianych teologicznie praktyk religijnych należy w znacznej mierze szukać w miejscowych, zachodniosemickich kultach¹⁴. McKay sprzeciwił się stanowisku Gressmanna, jakoby Baal, Aszera i wojska niebieskie były asyryjskimi bóstwami¹⁵. Nie wskazał jednak, kiedy dokładnie bóstwa astralne wkroczyły do panteonu Judy. Z jednej strony argumentował bowiem, że owe zachodniosemickie kultury były obecne w Palestynie jeszcze przed okresem asyryjskich wpływów, z drugiej zaś przekonywał, że pojawiły się one w judejskim kulcie w czasach dominacji Asyrii, gdy pozycja Jahwe wobec imperialnego Aszura była słaba¹⁶. Konkludował, że większość „różnych bóstw czczonych w okresie asyryjskiej dominacji nie posiada charakterystycznych cech bogów asyryjskich, natomiast generalnie ujawniają one pewne czytelne aspekty popularnego palestyńskiego pogaństwa”¹⁷. Faktu zaś, że niektóre mezopotamskie bóstwa były również czczone w Judzie, nie należy – według niego – postrzegać w kategoriach wasalnych zobowiązań Judy, lecz jako wynik kulturalnej hegemonii asyryjskiej na tych obszarach¹⁸.

Do podobnych wniosków doszedł Cogan, który poniekąd rozwinął twierdzenia poprzednika. Swe badania oparł w dużo większej mierze na tekstach asyryjskich, co pozwoliło mu zaprezentować bogatszy wachlarz argumentów zaprzeczających obowiązującej tezie, jakoby imperium nakładało na wszystkie kontrolowane przez siebie terytoria obowiązki sprawowania kultu asyryjskich bogów. Badacz ten wskazywał bowiem na różnicę pomiędzy obszarami bezpośrednio wcielonymi

¹² J.W. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians 732–609 B.C.* (Studies in Biblical Theology 2/26), London 1973.

¹³ Cogan, *Imperialism and Religion*.

¹⁴ McKay (*Religion in Judah under the Assyrians*, 15), analizując rządy Ezechiasza, stwierdził: „It is almost unbelievable that, if the worship of Assyrian gods in the Temple was a central feature of relationship between Palestine and Mesopotamia, the Deuteronomist should have passed it over in silence and have preferred to record such trivialities as the removal of an otherwise unknown bronze serpent, or to summarize the reforms in terms of Canaanite cult symbols”.

¹⁵ McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, 22–30. Kultury te, rzekomo wprowadzone przez Manassesę, postrzega raczej jako dowód na bliskie więzy judejskiego króla z Fenicjanami i Arabami, którzy zbuntowali się przeciw Szamasz-szum-ukin w 652 r. p.n.e.

¹⁶ McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, 58–59.

¹⁷ Tamże, 67.

¹⁸ Tamże, 69. Por. R.H. Lowery, *The Reforming Kings, Cults and Society in First Temple Judah* (JSOT Supl. 120), Sheffield 1991, 136.

do Asyrii oraz tzw. państwami zależnymi. Przeprowadzone przez niego analizy wykazały, że – w przeciwieństwie do prowincji – nie można mówić o narzucaniu religijnych obowiązków na państwa wasalne¹⁹. Cogan, podobnie jak McKay, uważał, że pochodzenia bałwochalczych praktyk religijnych odnotowanych w Księgach Królewskich i Kronik należy upatrywać głównie w Palestynie, a nie na Wschodzie²⁰. Nie są więc one efektem polityki królów Asyrii, lecz „adaptacji przez klasę rządzącą Judy dominującej kultury asyro-aramejskiej”²¹. Handel z Asyrią, udział w jej wyprawach wojennych, osiedlanie się obcych ludów w północnych i wschodnich regionach Palestyny, mieszanek wielu języków były czynnikami z pewnością wspierającymi ów proces. Obu badaczy łączy ponadto przekonanie o ogólnej demoralizacji Judy w czasach rządów Manassesza, która jeszcze bardziej przyspieszyła akulturację z Asyrią oraz powrót do pogańskich praktyk i wierzeń²². Cogan nie jest jednak, tak jak jego poprzednik, zbyt przekonany do tego, aby religijne reformy Ezechiasza i Jozjasza – nawet pośrednio – łączył z narodowym, politycznym sprzeciwem wobec Asyrii. Uważa bowiem, że w 2. połowie VII wieku p.n.e. Asyria straciła już swoje imperialne wpływy w tych rejonach, wobec tego trudno mówić o takiej korelacji²³.

Powyższe tezy McKay’a i Cogana zostały przyjęte przez szeroki krąg naukowców²⁴, co z czasem spowodowało powstanie niejako dwóch przeciwstawnych

¹⁹ Cogan, *Imperialism and Religion*, 49-60. Według niego w zachowanych tekstach oraz przedstawieniach ikonograficznych nie ma żadnych dowodów na to, że Asyria ingerowała w sferę narodowych kultów oraz wtrącała się w tradycyjne obrzędy. Wskazuje on natomiast, że władcy imperium chętnie wykorzystywali posągi lokalnych bogów do osiągnięcia politycznych celów. Czasami bowiem podczas najazdu grabiono je i przeważnie przetrzymywano do czasu, aż wróg skapitulował lub zadeklarował swoją lojalność wobec króla Asyrii. Sama zaś obecność pojmanych bogów w Asyrii była przedstawiana jako wynik dobrowolnego opuszczenia przez nich swoich wiernych po to, by uznać władzę Aszura.

²⁰ Cogan, *Imperialism and Religion*, 88. Jego zdaniem te elementy religijne, które można postrzegać jako mezopotamskie, pojawiły w systemie wierzeń na terenie Palestyny za pośrednictwem Aramejczyków, gdyż w ich pogańskich kultach były one już wcześniej obecne.

²¹ Cogan, *Imperialism and Religion*, 133.

²² Tamże, 95-96.

²³ Tamże, 133-134. Według niego motywy reform były czysto religijne, jednak przyznaje, że polityczne wydarzenia miały wpływ na religijne poruszenie. Por. opinie wcześniejszych badaczy np. A.T. Olmstead, *History of Palestine and Syria to the Macedonian Conquest*, New York 1931, 464, 500; Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, Chicago 1960, 265-267.

²⁴ Np. B. Oded, „Judah and the Exile”, w: *Israelite and Judaean History*, red. J.H. Hayes, J.M. Miller, London 1977, 453-454; B. Otzen, „Israel under the Assyrians, Reflections on Imperial Policy in Palestine”, *Annual of the Swedish Theological Institute*, 78 (1977/11), 106-107; M. Greenberg, „Religion: Stability and Ferment”, w: *The Age of the Monarchies: Culture and Society* (The World History of the Jewish People 5/2), red. A. Malamat, Jerusalem 1979, 116-18; N.P. Lemche, *Ancient Israel: A New History of Israelite Society* (Biblical Seminar 5), Sheffield 1988, 168; N. Na’aman, „Population Changes in Palestine following the Assyrian

obozów. Chyba najważniejszym obecnie przedstawicielem tzw. starej szkoły²⁵, której nie przekonały rewolucyjne argumenty, jest H. Spieckermann²⁶. Jego monografia *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* swoimi twierdzeniami uderzała w najważniejsze wnioski McKay'a i Cogana. Niemiecki uczony ponownie przeanalizował teksty cytowane przez Cogana²⁷, aby w końcu stwierdzić, że „religijno-polityczne środki podejmowane przez Asyryjczyków wobec podbitych ludów stanowiły integralną część ich imperialnej polityki”²⁸. Odrzucił on tezę, jakoby państwa wasalne traktowano w inny sposób niż prowincje w zakresie powinności religijnych. Według niego bowiem od państw zależnych również wymagano, aby sprawowały kult bogów Asyrii i oddawały im publicznie cześć²⁹. Jako czytelny przykład potwierdzający tę tezę Spieckermann przytacza np. fragmenty traktatów wasalnych z czasów Asarhaddona (680–669 roku p.n.e.) i Asurbanipala (668–627 roku p.n.e.), w których Aszur określany jest mianem „twojego boga”, czyli boga zależnego władcy³⁰. Twierdzenia niemieckiego badacza mają wspierać również

Deportations”, *TA* 20 (1993), 124; G. Frame, „The God Aššur in Babylonia”, w: *Assyria 1995: Proceedings of the 10th anniversary symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7-11, 1995*, red. S. Parpola, R.M. Whiting, Helsinki 1997, 56.

²⁵ Np. H. Jagersma, *A History of Israel in the Old Testament Period*, Philadelphia 1983, 159, 163; E. Würthwein, *Die Bücher der Könige* (Das Alte Testament Deutsch 11/2), Göttingen 1984, 391, 443, 455–62; J.M. Miller, J.H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986, 345–346, 372; N. Lohfink, „The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22–23 as a Source for the History of Israelite Religion”, w: *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, red. P.D. Miller, P.D. Hanson, S.D. McBride, Philadelphia 1987, 467–468.

²⁶ H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, Göttingen 1982.

²⁷ Spieckermann (*Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 307–362) przeanalizował również dodatkowe teksty asyryjskie.

²⁸ Tenże, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 369.

²⁹ Tamże, 371. Wobec zbuntowanych wasali i stawiających silny opór ludów uciekano się do surowych polityczno-religijnych środków. Stopień imperialnych represji w każdym podbitym państwie był różny, a uzależniony był przeważnie od stosunku podporządkowanych ludów wobec asyryjskich nakazów. Niekiedy, w przypadku dobrowolnej asymilacji religijnej, surowe środki były zbyteczne.

³⁰ Np. „W przyszłości i na wieki Aszur będzie twoim bogiem, a Aszurbanipal, koronowany książę, twoim panem” (zob. tekst oryginalny D.J. Wisemann, „The Vassal-Treaties of Esarhaddon”, *Iraq* 20 (1958), 57–58: 393–394). Według S. Parpola, „Assyria's Expansion in the 8th and 7th Centuries B.C.E. and Its Long-Term Repercussions in the West”, w: *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel and their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palestine*, red. W.G. Dever, S. Gitin, Jerusalem 2000, 100, te fragmenty traktatów są również dowodem na narzucanie kultu Aszura. Por. Cogan, *Imperialism and Religion*, 45–46, który prezentuje odmienną interpretację. Jego zdaniem użycie takich wyrażen wskazuje jedynie na to, że podległy władca, uznając rządy asyryjskiego króla, automatycznie manifestował akceptację i podporządkowanie się wobec boga Aszura. Pokonany, składając przysięgę służby dla władcy imperium, jednocześnie uznawał panowanie asyryjskiego boga.

częste wzmianki o grabieżach boskich posągów z podbijanych krajów³¹ oraz ustanawianie w prowincjach tzw. broni Aszura, mającej symbolizować naczelnego boga Asyrii. Spieckermann stwierdza ponadto, że w przypadku Judy Asyryjczycy nie musieli podejmować surowych religijno-politycznych środków w celu narzucania kultu bogów asyryjskich, gdyż jej władcy dobrowolnie przyjęli asyryjskie praktyki kultowe³².

Powyższy zarys toczącej się od wielu lat dyskusji wskazuje, jak trudny do oceny i interpretacji jest poruszany problem. Wymaga on zatem szczególnie ostrożnej i wyważonej analizy zachowanych do naszych czasów świadectw. Nasze badania skupią się na kilku aspektach, a mianowicie na kwestii ołtarza zbudowanego na zlecenie Achaza, na ustawieniu przez Manassesza Aszery w świątyni Jahwe oraz na kultach astralnych. Jako że często te właśnie innowacje religijne bywają uznawane za dowód narzucenia asyryjskich kultów Judzie, ich analiza stanowić będzie w pewien sposób papierek lakmusowy naszego zagadnienia.

3. INNOWACJE RELIGIJNE Z CZASÓW ACHAZA

Zgodnie z relacją Deuteronomisty (2 Krl 16,10-18) Achaz w czasie spotkania z Tiglat-pilesem III (745–727 roku p.n.e.) nakazał Uriaszowi wykona-

³¹ Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 351-352. Jego zdaniem deportacji lokalnych bogów często towarzyszyło wprowadzanie kultu Aszura. Bazując na stosunkowo dobrze poświadczonych przypadkach wywożenia boskich posągów oraz generalnym milczeniu asyryjskich inskrypcji królewskich na temat wprowadzania na ich miejsce kultu Aszura, stwierdził, że takie akty stanowiły rutynowy element asyryjskiej polityki. Przykład takich działań stanowić mają wydarzenia z palestyńskiej kampanii Tiglat-pilesara III z 734 r. p.n.e., kiedy zdobył on filistyńską Gazę. Według Spieckermanna bogowie panującego tam władcy o imieniu Hanun zostali wzięci jako łup, zaś posągi asyryjskich bogów oraz króla imperium zostały umieszczone w pałacu w Gazie (tamże, 325-328). Odmiennego zdania jest H. Tadmor (*The Inscriptions of Tiglath-Pileser III, King of Assyria. Critical Edition, with Introductions, Translations, and Commentary*, Jerusalem 1994, 177), który uważa, że w pałacu ustawiono tylko posąg króla z symbolami bogów na jego piersi. Por. B.B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (Forschungen zum Alten Testament 11), Tübingen 1994, 225, który zauważa, że roczniki Tiglat-pilesara III w ogóle nie wspominają o wzięciu posągów jako łupu, a jedynie o ustawieniu w pałacu posągów. Zob. tekst relacjonujący kampanię w Tadmor, *The Inscriptions of Tiglath-Pileser III*, 177, 189.

³² Spieckermann (*Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 371) sądzi, że Achaz i Manasses przyjęli kompromisową postawę, „oddając Jahwe to, co Jemu należne, a jednocześnie satysfakcjonując asyryjskiego króla i jego bogów”. Problem dla Judy stanowić miała wtedy asymilacja asyryjskich bogów do nietolerancyjnego kultu jahwistycznego (tamże, 363).

nie w Jerozolimie ołtarza na wzór tego znajdującego się w Damaszku. Kapłan, jeszcze przed powrotem judejskiego władcy, ukończył zleconą budowę zgodnie z przesłanym wzorem. Nowy ołtarz zastąpił stary brązowy ołtarz, który ustawiono z boku i przeznaczono do prywatnego kultu króla. Achaz polecił również zmianę niektórych elementów w świątyni jerozolimskiej, „ze względu na króla asyryjskiego” (מפני מלך אשור) (2 Kr1 16,18b)³³.

Opisane przez autora biblijnego innowacje postrzega się na różne sposoby. Słynny biblista Martin Noth, analizując kwestię nowego ołtarza, stwierdził: „Gdy król Achaz podporządkował się Tiglat-pilesarowi, musiał stworzyć miejsce dla asyryjskiej religii w oficjalnej świątyni w Jerozolimie. Ołtarz ... wzorcowano bez wątpienia na asyryjskim ołtarzu, który stał w nowej stolicy prowincji – Damaszku”³⁴. Inni badacze, jak choćby DeVaux³⁵, Landersdorfer³⁶ czy Snaith, przypuszczali, że model dla nowego ołtarza pochodził z Syrii, a zaczerpnięto go – jak zakładał ostatni z nich – z uwagi na „przyczyny estetyczne, mające wzbogacić rytuał jerozolimskiej świątyni”³⁷. Na syryjsko-fenicką proveniencję wskazał Gwilym Jones, który przekonywał ponadto, że Achaz zlecił budowę nowego ołtarza, ponieważ zobowiązywała go do tego wasalna przysięga: „Z racji, że zawarciu traktatu wasalnego pomiędzy Tiglat-pilesarem a Achazem towarzyszyło złożenie ofiary na syro-palestyńskim ołtarzu w Damaszku, ołtarz ten stał się wzorem dla ołtarza jerozolimskiego, a jego obecność miała przypominać mieszkańcom o ich nowym statusie wasali Asyrii”³⁸. Wspominany wcześniej Spieckermann uważa, że nowy ołtarz przeznaczono dla Jahwe, zaś stary służyć miał judejskiemu władcy do składania ofiar wymaganych przez Asyryjczyków³⁹. To rozwiązanie, według niego,

³³ Według Lowery'ego (*The Reforming Kings*, 134) zwrot ten wskazuje na bezpośredni związek między zmianami w świątyni zleconymi przez Achaza a podporządkowaniem się Asyrii.

³⁴ M. Noth, *The History of Israel*, London 1960, 266. Podobną opinię wyraził J.A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, Edinburgh 1951, 459-460.

³⁵ R. De Vaux (*Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, 423) uważał, że ołtarz był kopią dużego ołtarza stojącego w świątyni Hadad-Rimmona.

³⁶ S. Landersdorfer, *Die Bücher der Könige* (Die Heilige Schrift des Alten Testaments III/2), Bonn 1927, 198.

³⁷ N.H. Snaith, *The First and Second Books of Kings, Introduction and Exegesis* (Interpreter's Bible 3), Nashville 1954, 275.

³⁸ G.H. Jones, *1 and 2 Kings* (New Century Bible Commentary), London 1984, 538.

³⁹ Brązowy ołtarz był po prostu, według niego, zarezerwowany dla bogów Asyrii (Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 367-369). Z kolei J. Bright (*Historia Izraela*, Warszawa 1994, 285) uważał, że przeznaczenie rytualne starego ołtarza pozostało bez zmian. Opinii Spieckermanna w tej kwestii nie podzielił również Holloway, *Assur is king!*, 527-530, gdyż nie widzi on żadnych podstaw, aby postulować, że Asyryjczycy zmuszali podległe im ludy do budowania asyryjskich ołtarzy. Krytyczny wobec wniosków niemieckiego badacza jest także Cogan, „Judah under Assyrian hegemony”, 409, który stwierdził: „To interpret the laconic statement in 2 Kgs 16:15b, referring to the king's private sacrifice upon the old bronze altar

uchroniło reputację Achaza jako czciciela Jahwe, a jednocześnie prezentowało go jako lojalnego wasala.

Warto zauważyć przy tym, że relacja Deuteronomisty dotycząca ołtarza nie zawiera żadnej krytyki króla Judy, gdyż najwyraźniej nie widziano nic złego w pojawieniu się nowego elementu świątynnego⁴⁰. Nie wspomina się też, aby kapłan Uriasz, który według świadectwa Izajasza był lojalnym Jahwistą (Iz 8,2), przeciwstawiał się w jakikolwiek sposób poleceniom Achaza. W relacji dotyczącej nowego ołtarza czytamy ponadto, że miał on służyć tylko sprawowaniu kultu Jahwe (2 Krl 16,15)⁴¹. Co istotne, przetrwał reformy zarówno Ezechiasza (18,4), jak i Jozjasza (23,12), których celem było przecież usuwanie obcych praktyk⁴². Ołtarz stał zapewne na swoim miejscu także w ostatnich dniach istnienia Jerozolimy, na co wskazuje relacja proroka Ezechiela, informująca o oryginalnym ołtarzu z brązu znajdującym się przy północnej bramie świątyni, czyli tam, gdzie wcześniej przesunął go Achaz, robiąc miejsce dla swojego damasceńskiego importu (Ez 9,2). To wszystko świadczyłoby zaś o tym, że źródeł pojawienia się nowego ołtarza nie należy szukać w imperialnej polityce religijnej Asyrii, gdyż w takim wypadku prędzej czy później zapewne usunięto by symbol obcej dominacji.

Wniosek potwierdzają badania Kurta Gallinga, który przeprowadził typologiczne studium bliskowschodnich ołtarzy. Wynika z niego jasno, że pochodzenia interesującego nas ołtarza należy szukać w Syrii, a nie Asyrii⁴³. Ołtarze całopalne były bowiem nieznane w Mezopotamii, zaś ołtarze stołowych, na których składano porcje posiłku dla bogów, używano regularnie⁴⁴.

Przeciwko wizji narzucania Judzie swoich kultów przez Asyrię przemawiają również uwarunkowania polityczne. Wyprawa Achaza do Damaszku w 732 roku p.n.e. nie była przecież pierwszym aktem określenia się przez Judę jako wasal Asyrii. Azariasz, dziadek judejskiego króla, który prawdopodobnie stał na czele

which had made way for the new Damascene-style altar, as evidence for the worship of the imperial god of Tiglath-pileser III, is to spin a tale out of whole cloth”.

⁴⁰ Zwrócił na to uwagę już A. Šanda, *Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt, t. II* (Exegetisches Handbuch zum Alten Testament 9), Münster 1912, 207.

⁴¹ W przeciwieństwie do innych praktyk Achaza. Zob. np. uwagi R.J. Thompson, *Penitence and Sacrifice in Early Israel Outside the Levitical Law, An Examination of the Fellowship Theory of Early Israelite Sacrifice*, Leiden 1963, 132-134.

⁴² Jozjasz zniszczył jedynie te ołtarze, które znajdowały się na dachu górnej komnaty Achaza. Jones (*1 and 2 Kings*, 369) uważa, że oba ołtarze przetrwały do czasów reform Jozjasza.

⁴³ K. Galling, *Der Altar in den Kulturen des alten Orients, Eine archäologische Studie*, Berlin 1925, 43-44, 54.

⁴⁴ Zob. A. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago 1964, 192. Por. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead*, 228-229, który podkreślił, że w nowoasyryjskim kulcie świątynnym używano *kanūnu*, na którym spalano zwierzęta ofiarne.

antyasyryjskiej koalicji⁴⁵, w 738 roku p.n.e. uznał zwierzchność asyryjską⁴⁶, zaś sam Achaz dostarczył trybut Tiglat-pilezarowi III już w 734 roku p.n.e., gdyż zapewne obawiał się możliwych działań ze strony wojsk asyryjskich zaangażowanych w kampanię filistyńską⁴⁷. Dlaczego zatem ingerencje Asyrii w kwestie religijne miałyby się rozpocząć dopiero w 732 roku p.n.e., a nie na początku politycznego podporządkowania kilka lat wcześniej? Ołtarz Achaza, wzorowany na syryjskim modelu i ustawiony w jerozolimskiej świątyni, należy wobec tego postrzegać jako dobrowolną adaptację, stanowiącą część szerszego procesu akulturacji.

4. INNOWACJE RELIGIJNE Z CZASÓW MANASSESA

W relacji Deuteronomisty opisującej rządy Manassesza czytamy o interesującej innowacji w sferze religijnej, jaką było „oddawanie pokłonu całemu wojsku niebieskiemu (כל־צבא השמים)” (2 Krl 21,3), a więc słońcu, księżycowi, gwiazdom i planetom. Ten kult astralny sprawowano na ołtarzach zbudowanych na obydwu dziedzińcach świątyni (2 Krl 21,5) oraz na dachu królewskiej rezydencji (2 Krl 23,12). Poza samą Jerozolimą ustanowieni przez władcę Judy kapłani również składali ofiary owemu wojsku niebieskiemu (2 Krl 23,5). Autor biblijny podaje ponadto, że Manasses postawił w świątyni jerozolimskiej Aszerę (פסל האשרה) (2 Krl 21,7), czego żaden król judzki nigdy wcześniej nie zrobił.

⁴⁵ Azariasza można identyfikować z Azrijau (^maz-ri-ia-a-û), który przewodził koalicji kilkunastu państw syryjskich zbuntowanych wobec Asyrii. Zob. np. E.R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*³, Grand Rapids 1983, 142; M. Cogan, H. Tadmor, *II Kings: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 11), New York 1988, 165-166. Sceptycy wobec takiej identyfikacji są np. L.L. Grabbe, „The Kingdom of Israel from Omri to the Fall of Samaria: If We only Had the Bible...”, w: *Abab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, red. L.L. Grabbe, (LHB/OTS 421) New York 2007, 78 oraz J. Kuan, *Neo-Assyrian Historical Inscriptions and Syria-Palestine: Israelite/Judean-Tyrian-Damascene Political and Commercial Relations in the Ninth-Eight Centuries B.C.E.*, Hong Kong 1995, 149. Zob. inskrypcję dotyczącą Azrijau oraz dyskusję na ten temat w: Tadmor, *The Inscriptions of Tiglat-Pileser III*, 62-63, 273-274.

⁴⁶ H. Tadmor, „Azrijau of Yaudi”, *Scripta Hierosolymitana* 8 (1961), 270, przypuszcza, że wyprawa judejskiej armii najprawdopodobniej zakończyła się zaplaceniem oddzielnego odszkodowania, co wyjaśniałoby brak wzmianki w asyryjskich rocznikach o Judzie na liście państw płacących trybut Tiglat-pilezarowi III.

⁴⁷ Zob. inskrypcję Tiglat-pilezara III, w której wspomina się o Achazie płacącym trybut Asyrii w D.D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babilonia, Part II: Historical Records of Assyria from Sargon to the End*, Chicago 1927, 801 oraz ANET⁵, 282.

Wspomniane innowacje religijne z czasów Manassesesa – podobnie jak ołtarz Achaza – nie są proste do interpretacji. Rozważając problem Aszery⁴⁸, Spieckermann przypuszcza, że w czasach asyryjskiej dominacji należy postrzegać Baala oraz Aszerę jako judejski ekwiwalent akadyjskiej pary *ilani u ištartati*. Przekonuje, że znaczenie używanych w biblijnym tekście nazw zostało zmienione, kiedy Izrael i Juda znalazły się w sferze wpływów Asyrii. Po prostu miejscowe, lokalne, nazwy zostały wykorzystane do opisywania imperialnych bóstw. Zgodnie więc z taką interpretacją Aszerę trzeba postrzegać jako tożsamą z boginią Isztar, reprezentującą potęgę Asyrii w Jerozolimie⁴⁹. Należy tu jednak pamiętać, że Aszera była popularna wśród północnozachodnich Semitów już dużo wcześniej przed przybyciem Asyryjczyków, a jej kult jest jednym z najstarszych w Judzie⁵⁰. Często wspomina się o niej w związku z wyzynami Jahwe, co wskazuje, że oddawanie jej czci stanowiło ważny składnik królewskiego kultu sprawowanego we wszystkich oficjalnych centrach religijnych⁵¹. Kult Aszery posiada zatem lokalne, a nie asyryjskie korzenie, zaś teza o wykorzystywaniu kananejskich nazw Baala i Aszery do prezentacji bogów Asyrii rodzi chociażby pytanie, dlaczego biblijny autor nie mógł zapisać prawdziwych i czytelnych w interpretacji imion imperialnych bóstw⁵².

Jeśli zaś chodzi o kultury astralne, należy podkreślić, że kultury takie nie są charakterystyczne wyłącznie dla religii asyryjskiej i babilońskiej⁵³. Baal nieba, słońce i księżyc – często razem – wymieniani są w wielu inskrypcjach aramejskich⁵⁴.

⁴⁸ Słowo אַשְׁרָה pojawia się w Starym Testamencie 40 razy, zarówno w pojedynczej, jak i mnogiej liczbie. Znane są co najmniej dwa znaczenia tego określenia: przedmiot kultu (pal lub żywe drzewo) i bogini. Pierwsze znaczenie jest dawniejsze i występuje znacznie częściej. Z kolei biblijna postać Aszery jako boginii oznaczałaby personifikację tego, co pierwotnie było przedmiotem kultu. J. Day, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOT Suppl. 265), Sheffield 2000, 43, jest przekonany, że termin ten należy interpretować również jako określenie boginii: „The fact that Asherah frequently has the definite article in Hebrew (*ha'āšērā*) does not matter, since we likewise find Baal referred to regularly as »the Baal« (*habba'al*) in the Old Testament, and similarly even the »Tammuz« (*battammūz*) for Tammuz (Ezek 8.14)”. Z kolei J.M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess* (University of Cambridge Oriental Publications 57), Cambridge 2000, 62, uważa, że Aszera była czczona jako boginii w czasach monarchii, jednak z czasem termin *aszera* przestano indentyfikować z bóstwem, lecz jedynie z drewnianym obiektem.

⁴⁹ Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, 211–221.

⁵⁰ Jako symbol życia i płodności, będących darami Jahwe, *aszirim* przez długi okres były charakterystycznymi elementami sanktuariów kananejskich.

⁵¹ Zob. bogatą literaturę przedmiotu w: Hadley, *The Cult of Asherah*.

⁵² W przypadku króla Salomona autor biblijny nie unikał nazwania obcych bóstw i ich kultów wprowadzonych przez żony króla. Podane jest imię Asztarty, Milkoma i Kemosza (1 Krl 11,1–7).

⁵³ Na temat popularności kultów astralnych wśród zachodnich Semitów zob. Day, *Yahweh and the Gods*, rozdz. 6. Por. E. Lipiński, „Le culte du soleil chez les Semites occidentaux du I^{er} millenaire av. J.C”, *OLP* 22 (1991), 57–72.

⁵⁴ Šanda, *Die Bücher der Könige*, 348 oraz Montgomery, *Books of Kings*, 530.

Warto też zaznaczyć, że oznaki oddawania czci ciałom niebieskim na terenach syro-palestyńskich można wskazać już w 2. tysiącleciu p.n.e⁵⁵. Z Księgi Powtórzonego Prawa dowiadujemy się, że kultury astralne były praktykowane przez ludy sąsiadujące z Izraelem (Pwt 4,19). Teksty biblijne informują nas ponadto o popularności kultu królowej nieba⁵⁶, który również należy uznawać za stosunkowo stary. Świadczy o tym chociażby fragment Księgi Jeremiasza, w którym Judejczycy przebywający w Egipcie następującymi słowami usprawiedliwiali chęć dalszego śladania ofiar właśnie królowej nieba:

Będziemy składać ofiary kadzielne królowej nieba, składać na jej cześć ofiary płynne, podobnie jak to czyniliśmy my, nasi przodkowie, nasi królowie oraz nasi przywódcy w miastach judzkich i na ulicach Jerozolimy. Wtedy mieliśmy pod dostatkiem chleba, powodziło się nam dobrze i nie spotkało nas nic złego. Od czasu, gdy zaprzestaliśmy składać królowej nieba ofiary kadzielne i płynne, cierpimy niedostatek wszystkiego i ginieśmy od miecza lub głodu (Jr 44,17-18).

Trudno więc w tym przypadku zakładać, że kult ten w VII wieku dopiero „stawiał pierwsze kroki”⁵⁷. Kultury astralne nie były zatem nowością importowaną z Asyrii, którą według imperialnych nakazów musiał wprowadzić Manasses czy też wcześniej Achaz. W okresie asyryjskich wpływów zauważalne jest co prawda rozprzestrzenianie się praktyk tego typu wśród Judejczyków, lecz nie był to okres ich pojawienia się w religii Judy. Ponadto, gdyby w istocie były narzucone, nie cieszyłyby się zapewne już taką popularnością. Można nawet przyjąć, iż niektóre kultury astralne wrowadzone przez judejskich władców, są ewidentnie asyryjskie, jednak i tak trudno byłoby wskazać dowody na to, że ich pojawienie się to kwestia wypełniania wasalnych powinności.

PODSUMOWANIE

Innowacje religijne Achaza i Manassesa nie powinny być postrzegane jako efekt ingerencji imperium asyryjskiego w sferę religijną Judy oraz nakładania na

⁵⁵ Ważne podsumowanie literackich świadectw stanowi nadal praca J. Bottero, M. Dahood, S. Moscati, *Le Antiche Divinità semitiche* (Studi Semitici 1), Roma 1958, zwłaszcza 65-94.

⁵⁶ Odnośnie do eklektycznego charakteru tego kultu zob. M. Weinfeld, „The Worship of Molech and the Queen of Heaven and its Background”, *UF* 4 (1972) 148-54; S. Ackerman, „And the Women Knead Dough»: The Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah”, w: *Gender and Difference in Ancient Israel*, red. P.L. Day, Minneapolis 1989, 109-124.

⁵⁷ Kaufmann, *The Religion of Israel*, 390.

nią obowiązku sprawowania kultu bogów Asyrii. Bliższa analiza relacjonowanych przez Deuteronomistę pogańskich nowości nie wykazuje bowiem, aby ich źródło leżało w asyryjskich nakazach. Wydaje się więc, że w stosunku do swoich judejskich wasali Asyryjczycy nie prowadzili polityki narzucania powinności religijnych. Nie można oczywiście zaprzeczyć, że władcy kraju Aszura nie zmienili w wielu aspektach oblicza Zachodu. Bez wątpienia Asyria stanowiła fenomen wśród ówczesnych państw, podbijając obszary od doliny Nilu po Anatolię i Góry Zagros. Jednakże właśnie w wyniku zjednoczenia tak wielu obszarów, różnych pod wieloma względami, doszło do niezwykłego „otwarcia się” Bliskiego Wschodu, co z czasem spowodowało wytworzenie się nowej asyro-aramejskiej kultury, której wpływom ulegli również Achaz i Manasses.

Juda, znajdującą się w kręgu wpływów tej kultury, nie mogła uniknąć stopniowego przenikania obcych wzorów. Proces ten zaś wzmacniało obecne w szerokich kręgach rosnące rozczarowanie Bogiem Izraela. Judejczycy stracili przekonanie i wiarę, że Jahwe może zmienić ich los, więc ulegali urokowi nowych bogów. Obecny wtedy nastrój dobrze oddaje relacja Kronikarza opisująca rządy Achaza: „Składał ofiary bogom Damaszku, którzy go pokonali, i mówił: Bogowie królów Aramu dali im pomoc. Będę im składał ofiary, a mi także pomogą” (2 Krn 28,23). Należy zatem przyjąć, że Juda, otoczona silnymi modelami kulturowymi, które dominowały w asyryjskim imperium, dobrowolnie i bez zewnętrznych nakazów wprowadzała nowe, obce praktyki religijne.

ASSYRIAN INFLUENCE ON JUDAEAN RELIGION

Summary

The Deuteronomist's narrative raises the issue of foreign interference in Judah's cult during the reigns of Ahaz and Manasses. Of Ahaz it is said that he was the first king of Judah who "made his son pass through fire" (2 Kgs 16,3). Moreover, he had an altar built in Jerusalem after "the fashion of the altar that was in Damascus" (16,10-16). Manasseh's many activities in the cultic sphere included introducing the worship of the host of heaven and the setting up of "the graven image of asherah which he had made in the house of the Lord" (21,7). Accepted teaching in most histories and textbooks of ancient Israel took these introductions for elements of the Assyrian state religion. In addition, many scholars have suggested that they were imposed on Judah by Assyria. The author of this paper believes that there is no evidence of Assyrian imposition upon or interference with Judah's cult. The foreign innovations reported of the reigns of Ahaz and Manasseh should be rather seen as the voluntary adoption by Judah's ruling class of the prevailing Assyro-Aramaean culture.