

JAKUB ŚLAWIK¹

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7867-7714](https://orcid.org/0000-0001-7867-7714)

Co nowego w historii starożytnego Izraela? O książce: Niesiołowski-Spanò, Łukasz i Krystyna Stebnicka. 2020. *Historia Żydów w starożytności: Od Thotmesa do Mahome- ta*. Warszawa: PWN.

**What's New in Ancient Israel's History? On the Book:
Niesiołowski-Spanò, Łukasz and Krystyna Stebnicka.
2020. *Historia Żydów w starożytności: Od Thotmesa
do Mahometa* [*History of the Jews in Antiquity: From
Thotmes to Muhammad*]. Warsaw: PWN.**

Słowa kluczowe: historia starożytnego Izraela, starożytna historia Żydów, Niesiołowski-Spanò, Stebnicka.

Key words: history of ancient Israel, ancient history of the Jews, Niesiołowski-Spanò, Stebnicka.

Streszczenie

Artykuł recenzyjny przedstawiający treść nowej książki Łukasza Niesiołowskiego-Spanò i Krystyny Stebnickiej oraz krytyczną ją ocenę. Wizja historii starożytnego Izraela i Żydów od epoki brązu do narodzin islamu prowokuje do postawienia wielu pytań.

¹ Dr hab. Jakub Ślawik, Wydział Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Abstract

A review article presenting the content of the new book by Łukasz Niesiołowski-Spanò and Krystyna Stebnicka and a critical assessment thereof. The view of the history of ancient Israel and Jews from the Bronze Age to the birth of Islam provokes many questions.

Powyższy tytuł może wydawać się oksymoronem: co nowego mogłoby się wydarzyć w starożytnej historii? Rozgrała się ona tysiące lat temu, ale jej postrzeganie ciągle się zmienia. Dwoje badaczy z Uniwersytetu Warszawskiego napisało książkę, w której spoglądają na odległe czasy starożytnego Izraela z punktu widzenia współczesnych badań historycznych. Ponieważ w języku polskim jest to pierwsza publikacja, która nie powieli utartych schematów prezentowania wczesnej historii Izraela, warto poświęcić jej więcej uwagi. Dotychczas jedyną nieco łamiącą stereotypy pozycją był przekład na język polski książki Liverani 2010, w której jednak przedstawiono dzieje dawnego Izraela w dużo bardziej tradycyjny sposób². Recenzowana książka jest niezwykła także dlatego, że obejmuje bardzo długi okres w historii: od epoki brązu aż do podboju Palestyny przez Arabów. Tego rodzaju jednotomowe opracowania dziejów starożytnego Izraela są niespotykane³. Zawdzięczamy to

² W przypadku pozostałych publikacji w języku polskim możemy w najlepszym razie zapoznać się z szeregiem koncepcji i teorii, które były rozważane w ubiegłym stuleciu – zob. Warzecha 2015; Shanks 2007. Jednak najczęściej mamy do czynienia z opisem dosyć mocno trzymającym się biblijnej narracji, gdzie informuje się lub nie o napotykanym trudnościach historycznych – np. Grant 1991. Najnowszą publikację: Jelonek 2017-2019, trudno byłoby uznać za w miarę pełną próbę opisanie historii starożytnego Izraela. Choć zawiera ona trochę danych historycznych, to w sumie jest wrywkowym powtórzeniem tego, co możemy wyczytać w Starym Testamencie, uzupełnionym o spekulacje historyczne. Mamy w języku polskim kilka podręcznikowych publikacji, ale nie mógłbym polecić żadnej z nich. Niech wystarczą tutaj dwa przykłady Piwowar 2013 (do tego zob. recenzję Niesiołowski-Spanò 2014) czy Peter 1996, przedruk wydania III z 1978 roku, który jest bardzo przestarzały i apologetyczny (niewiele wnosi jakby nie było zaskakujące postowie Izabeli Jaruzelskiej).

³ Istnieją oczywiście obcojęzyczne, wielotomowe i wieloautorskie pozycje, takie jak *Biblische Enzyklopädie* 1996-2010, opisująca okres od XII w. p.n.e. do czasów Jezusa w dziesięciu tomach.

zapewne temu, że książka jest rezultatem współpracy dwojga badaczy. Jak można podejrzewać, w zamierzeniu Autorów jest ona podręcznikiem. Zarówno jej podręcznikowy charakter, jak i bardzo rozległy okres historyczny sprawiają, że nie może ona zawierać wyczerpującej argumentacji, przywołując jedynie to, co Autorzy uznali za rozstrzygające. Wszelkie rekonstrukcje historyczne siłą rzeczy są mniej lub bardziej hipotetyczne. Jak sądzę, warto przedstawić obszernie treść książki, by pokazać prezentowany w niej obraz historii. Natomiast w drugiej części artykułu recenzyjnego spróbuję się odnieść do niej krytycznie.

1. Treść

We „Wprowadzeniu” Autorzy wyjaśniają ramy czasowe książki, sygnalizując jednocześnie niektóre z hipotez. Thotmes III⁴, który wielokrotnie wyprawiał się na obszary Bliskiego Wschodu, sprawił, że na wiele wieków politycznie i kulturowo tereny Palestyny znalazły się pod przemożnym wpływem Egiptu. Z kolei ekspansja arabska stała się punktem zwrotnym nie tylko w historii tego obszaru, ale i świata. Autorzy chcą ukazać dzieje Izraela na tle epoki, unikając koncentracji na samym Izraelu i źródłach biblijnych. Z tego założenia wynika też podział materiału na rozdziały. Ma być to historia obszaru Palestyny jako fragmentu szerszej historii. Izrael nie pojawił się w Palestynie znikąd, lecz ma swoje korzenie w Kanaanie – Żydzi zanim stali się Izraelitami byli Kananejczykami. Pojęcie ‘Żydzi’ ma więc określać wpierw Kananejczyków, a potem Izraelitów i Judejczyków. Choć priorytet mają źródła pozabiblijne, to do wczesnej historii Izraela najważniejszym źródłem jest Biblia. Ocena tego, co w niej jest historycznie wiarygodne, inaczej niż w przypadku danych archeologicznych, wymaga krytycznej oceny, przy której nie da się uniknąć arbitralności.

Część pierwsza, zatytułowana „Kanaan, Izrael i Żydzi: Od epoki brązu do nadejścia Rzymian”, napisana przez Łukasza Niesiołowskiego-Spanò,

⁴ Wszystkie nazwy i imiona w brzmieniu z recenzowanej książki.

rozpoczyna się od epoki późnego brązu, w której pojawia się być może pierwsza wzmianka o Izraelu (egipska lista topograficzna na reliefie z okresu XVIII dynastii z niepewną co do odczytania wzmianką o Izraelu). Pierwszy rozdział obejmuje okres do powstania monarchii w Izraelu. Wpierw opisano uwarunkowania naturalne Palestyny, kwestię pisma, chronologię (zbliżona do tzw. niskiej chronologii), następnie epokę dominacji Egiptu w Palestynie: sytuację polityczną i jej oddziaływanie na system sprawowania władzy w Syro-Palestynie, naznaczonej istnieniem małych, wasalnych państw o stosunkowo płaskiej strukturze społecznej i kształtowaniem się społeczeństwa patronackiego. Poza egipskimi miastami-garnizonami miasta-państwa były słabe i utrzymywane w stałej zależności od Egiptu. Gospodarka regionu oparta była na rolnictwie (głównie pszenica i jęczmień uprawiane w dolinach, drzewa oliwne i winorośle na pogórzu oraz hodowla bydła oraz kóz i owiec, uzupełniana polowaniami). Na Negewie znaczącą rolę odgrywały złoża miedzi. Wyraźnie dostrzegalny upadek miast i osad w późnej epoce brązu wynikał ze zmian klimatycznych i zmniejszania się ilości opadów. Trend ten uległ odwróceniu na przełomie epoki brązu i żelaza. Do odnajdywanych przedmiotów o przeznaczeniu kultowym (wyposażenie świątyń, takie jak ortostaty z Hazor) zalicza się figurki wojowników i nagiej kobiety. Jedynym źródłem dla religii tego okresu są teksty z Ugarit (cykl Baala, eposy o Aqhacie i Kerecie), w których pojawia się ponad 30 imion bóstw, wśród których wyróżnia się Baal i El. Ważną rolę poza ofiarami odgrywał kult zmarłych i praktyki wróżebne. Osobny podrozdział poświęcono nie tylko Ugaritowi, ale też korespondencji z Amarny, co jest zrozumiałe ze względu na to, że ilustrują sytuację w Palestynie. W szczególności dotyczy to grup, których identyfikacja jest niepewna: *szasu* (nomadzi) i *habiru* (bandy wykluczonych społecznie ludzi czy wrogowie w ogóle). Na tym tle Autor przedstawia swoją hipotezę etnogenezy Izraela. Technologiczne innowacje – terasowanie i wykuwanie cystern – umożliwiły zasiedlenie i gospodarcze wykorzystanie nieprzyjaznych terenów wzgórz (pod koniec XIII w. p.n.e.).

Niewykluczone, że nowo zasiedlone tereny pozostawały pod kontrolą kananejską, która mogła mieć jednak charakter wyłącznie formalny. W kolejnych wiekach osady te gwałtownie się rozwijały (dwu i półkrotny wzrost populacji do ok. 1000 r.), co związane było ze stopniowymi zmianami klimatycznymi i zwiększeniem się ilości opadów. Charakteryzowały się one autarkiczną gospodarką, niewielkimi rozmiarami, prostotą kultury materialnej i płaską strukturą społeczną oraz brakiem wyraźnych przywódców (czego dowodzi brak zróżnicowanych budynków, grobów itp.). Podobnie sytuacja wyglądała w Transjordanii. Ludność Palestyny była etnicznie i kulturowo heterogeniczna. Być może uboga ludność Pogórza Efraimskiego tworzyła wspólnotę określaną mianem Izraela (relief z okresu XVIII dynastii), przy czym krytycznie należy ocenić termin 'Proto-Izraelici'. Etymologia nazwy 'Izrael' prowadzi do wniosku, że oznaczała ona plemię lub inną zwartą grupę, która wiązała swój los z Elem. Dane archeologiczne nie potwierdzają jakiś cech koczowniczych u ludności pogórza (ale jakie znaleziska mogłoby o tym świadczyć?) ani osiedlania się grup spoza Palestyny. Opisana w Biblii historia patriarchów, pobytu w Egipcie, exodusu i podboju Kanaanu za Jozuego nigdy nie miała miejsca, choć opowiadania te mogą skrywać odległe echa jakiś doświadczeń niewielkich grup: ich koczowniczych początków, pochodzenia JHWH z pustynnego południa, przybycia jakiś grup z Egiptu. Osobny podrozdział poświęcono migracjom, w szczególności Aramejczykom i Ludom Morza, w którym Autor wraca do swojej wcześniejszej tezy (zob. Niesiołowski-Spanò 2012) o przełomowym wpływie migracji ludności z mykeńskiej Grecji, której wyższość kulturowa wywarła ogromny wpływ na obszarze Syro-Palestyny. Z tej grupy wywodzą się nie tylko Filistyni, ale i niektóre 'plemiona' izraelskie. Choć ludy te dominowały politycznie i kulturowo, to jednocześnie uległy głębokiej akulturacji, przyjmując lokalne zwyczaje, język (kananejski) i religię. Im zawdzięcza się rozwój na przełomie epoki brązu i żelaza małych królestw rządzonych przez lokalnych monarchów i korzystających z zaciężnych najemników. Różniły się one od bardziej egalitarnych

społeczności pogórza. Wzmianki biblijne o pochodzeniu kultu JHWH z południowych pustyń są wiarygodne. Mieszkańcy pustyni przeniknęli na tereny pogórza i wtopili się w lokalną ludność, nakłaniając ją do uznania swojego Boga za opiekuna całej wspólnoty, co ma się doskonale wpisywać w mechanizmy społeczeństwa patronackiego. Dominację potomków Ludów Morza i miast filistyńskich złamała dopiero inwazja Szeszonq I (925 r. p.n.e.), która doprowadziła do radykalnych zmian w tym regionie. Upadają sprawujące kontrolę polityczną i wojskową większe, głównie filistyńskie miasta, a lukę tę wypełniają oszczędzone przez Szeszonq miasteczka pogórza. Królestwo Dawida, który może być figurą historyczną, i Salomona nigdy nie istniało, a opisy ich dotyczące odpowiadają realiom VIII-VII w. p.n.e.

Drugi rozdział obejmuje okres „Od Szeszonq do Nabuchodonozora (X-VI w.)”, czyli epokę monarchii Izraela i Judy. Najpierw sięga się jednak do wcześniejszego okresu. Izrael złożony z 12 plemion o wspólnym pochodzeniu jest końcowym efektem budowania literackiej wizji przeszłości. Niektóre grupy ludności mogły identyfikować się ‘od początku’ jako Izrael, podczas gdy inne znalazły się pod izraelskim panowaniem w różnych okresach. Ludność pogórza tworzyła sprzymierzenia, by wspólnie się bronić lub atakować sąsiadów. Księga Sędziów może odzwierciedlać te powolne zmiany, w trakcie których coraz większe znaczenie zyskiwali przywódcy wojskowi. Niektórzy z nich podporządkowali sobie inne klany i ich przywódców (dotyczy to w szczególności Jaira i Gedeona). W ten sposób pierwotne autarkiczne wspólnoty wiejskie łączyły się w większe wspólnoty, rosła ich efektywność gospodarcza. Takim dowódcą był też Saul. Dawid właściwie niewiele się od nich różnił – był typowym i wasalnym dowódcą epoki żelaza. Jego związki z Jerozolimą są niepewne. Była ona nieznaczącym, administracyjnym centrum dla okolicznych terenów, zamieszkała przez niesemicką ludność, zapewne związaną z Filistynami. Miasta z nizin, które także pokonały kryzys późnej epoki brązu, technologicznie przeważały osady pogórza. Najazd Szeszonq zburzył stosunki w Palestynie. Na znaczeniu straciły (nie

wszystkie) miasta z nizin, doliny Jordanu czy obszarów Beniamina, gdzie znajdowało się kilka ważnych ośrodków. Zyskało zaś niezniszczone Pogórze Efraimskie. Zbiega się to z opisywanymi w Biblii początkami panowania władców Izraela, przy czym pierwszy z nich, Jeroboam jest raczej postacią fikcyjną (jego prezentacja odpowiada realiom z czasów Jeroboama II). Królestwo rozwinęło się wprawdzie na obszarze Pogórza Efraimskiego, ale nie dysponowało jeszcze profesjonalną siłą zbrojną (do walk stawali mieszkańcy regionu i najemnicy). Ciągłe zamachy stanu sugerują próby utworzenia władzy dynastycznej, ale realna władza pozostawała w rękach przywódców wojskowych. Niewiele wiadomo o stolicy, ani w Sychem, ani w Tirsie nie odkryto odpowiednich budynków (być może znajdowała się ona wprawdzie w Transjordanii). Prawdziwe struktury państwowe stworzył dopiero Omri, stając się prawdziwym królem. On też zaplanował i rozpoczął budowę stolicy w Samarii, gdzie powstała oddzielna rezydencja królewska. Zjednoczenie plemion i utworzenie ośrodka władzy w Izraelu stało się możliwe dzięki osłabieniu dominacji Kananejczyków. W skład tego państwa poza Pogórzem Efraimskim weszły dolina Jezreel, Galilea i część Transjordanii, powstały umocnione miasta i fortyfikacje (Megiddo, Jokneam, Dan, Hazor). Można przypuszczać, że dotknięty kampanią Szeszonqą obszar Beniamina wraz z Jerozolimą także znalazł się pod kontrolą Izraela. Omri podporządkował sobie Moab i sprzymierzył się z Damaszkiem (Ben-Hadadem I). Jego następca Achab sprzymierzył się z fenickim Tyrem (małżeństwo z Jezebel) i Egiptem. Jednak nie wszystko szło po myśli Achaba, który został zmuszony przez Damaszek do wejścia w antyasyrjską koalicję i udziału w bitwie pod Karkar, 400 km na północ od Samarii! Dalsze losy królestwa miały zostać zupełnie mylnie, wręcz bałamutnie opisane w Biblii. Prawdopodobna rekonstrukcja przedstawia się następująco. Achab miał dwóch synów, Achazjasz objął tron w Samarii, ale zmarł szybko. Jehoram poślubił Atalię, a swego syna Achazjasza uczynił regentem w Jerozolimie (w *bet-Dawid*). Obaj zginęli w walkach z Aramejczykami (854 r. p.n.e.), a władzę w Samarii objął Jehu, mordując rodzinę Achaba. Atalii udało się

zbiec do Jerozolimy, gdzie jednak wkrótce została obalona, a władzę objął jej wnuk Joasz. Potomków Jehorama w Judzie nie wytepiła wcale Atalia, lecz Jehu. W ten sposób Jerozolima stała się stolicą wasalnego i zależnego od Izraela państwa. Nie wiemy, skąd pojawił się termin 'Juda'. Struktura władzy za czasów Omrydów opierała się na relacji patron-klient, czego wyrazem były sojusze, trybuty i małżeństwa dyplomatyczne. Omrydzi propagowali kult JHWH, wśród potomków Achaba pojawiają się imiona jahwistyczne. Religia bóstwa opiekuńczego, którym był JHWH, stała się symbolem panowania monarchii. Stąd jego kult był wprowadzany na kontrolowanych terenach (Betel, Dan, ale też Nebo czy Atarot). Kult JHWH z Samarii został także wprowadzony w Jerozolimie jako wyraz podporządkowania Samarii. Monarcha był najważniejszą osobą sprawującą kult, a kapłani odgrywali rolę pomocniczą. Składanie ofiar przez ludzi było aktem wierności królowi. Jehu był prawdopodobnie potomkiem Omrydów, który mógł wykorzystać królewski kult JHWH dla legitymizacji swej władzy. Na czasy panowania Omrydów, a także dynastii Jehu przypada rozkwit Izraela, co widać w szczególności po gwałtownym powiększeniu się populacji Pogórza Efraimskiego (do ok. 30 tys.). Przyczyniło się do tego osłabienie Aramejczyków dzięki presji ze strony Asyrii. Wzrost zamożności skutkował rozwarstwieniem społecznym. Można przypuszczać, że przynajmniej na terenie tego pogórza ziemia znajdowała w rękach „zwykłych rolników” (s. 123). Ekspansja asyryjska doprowadziła ostatecznie do upadku Izraela, poprzedzonego okresem wewnętrznej niestabilności i obejmowania władzy w wyniku zamachów stanu. Deportacja elit nie dotknęła lokalnych społeczności, na znaczeniu mogły zyskać sanktuaria JHWH poza Samarią, jak to w Betelu. Nie ma dowodów archeologicznych na poszukiwanie przez znaczące grupy z Izraela schronienia w Judzie. Religijność elit Izraela można określić mianem henoteizmu. Choć w Palestynie tradycyjnie dominował El i Baal, to jednak przyniesiony być może przez jakieś grupy koczowników z południa kult JHWH w czasach monarchii znalazł wsparcie ze strony władców, stając się religią królewską. JHWH został

utożsamiony z Elem, którego rywalizacja z Baalem zastąpiła rywalizacja JHWH z Baalem. Z kolei egipcscy kapłani osiedli w Izraelu przyczynili się do ukształtowania związków z Egiptu i zapożyczeń w zakresie religii. Opowieść o Eliaszu zdaje się tworzyć pierwowzór sagi o Mojżeszu. Freski z Kuntillet 'Ajrud pokazują, że JHWH miał boską małżonkę Aszerę. Ludność zaś nadal miała czcić lokalne bóstwa.

Juda powstała jako małe, klienckie państewko zależne od Izraela (w połowie IX w. p.n.e.), wcześniej tereny Pogórza Judzkiego, doliny Beer Szeby i północnego Negewu były bardzo słabo zaludnione. Jerozolima miała lokalną tradycję religijną, która z pewnością nie była jahwistyczna. Nawet w Biblii pierwszy kapłan z jahwistycznym imieniem pojawia się dopiero za panowania Atalii (2 Krl 11). Zaszczepienie w Jerozolimie kultu z JHWH z Izraela okazało się czynnikiem, który zadecydował o późniejszym związku mieszkańców Judy z Izraelem. Po upadku Samarii przejęto nawet nazwę Izrael, elity bowiem chętnie identyfikowały się z Izraelem. Wcześniejsza historii Judy jest w dużej mierze wymysłem autorów biblijnych, nawet jeśli nie wszystkie postaci są fikcyjne. Do kategorii postaci fikcyjnych zakwalifikowano przede wszystkim Salomona. Dawid był prawdopodobnie watażką operującym na południu Pogórza Judzkiego, związanym z Hebronem. Okolice Hebronu mogli kontrolować Absalom, Rehoboam czy Asa. Lojalność Judy wobec Asyrii sprawiła, że skorzystała ona na upadku Samarii, jak i nielojalności miast filistyńskich. Mimo to Juda związała się z antyasyrjską koalicją Egiptu i Ekronu. Ostatecznie Asyryjczycy oblegli Jerozolimę (701 r. p.n.e.), która uniknęła zdobycia i rzezi za cenę wysokiego trybutu i strat terytorialnych. Mimo to Jerozolima została mocno rozbudowana na przełomie VIII i VII wieku (objęła 60 ha), choć przyczyny były bardziej topograficzne (przeszkoda w postaci doliny *Maktasz*) niż demograficzne. Rozbudowa ta, którą trzeba datować na lata 701-687 p.n.e., wynikała z dążenia Asyrii do wzmocnienia pogranicza z Egiptem i nie miała nic wspólnego z przygotowaniem do konfliktu z Asyrią (przed 701 r.). Spustoszenia Judy z 701 r. miały spowodować migrację Judejczyków do

stolicy i powstanie licznej biedoty miejskiej. Biblia fałszywie przedstawia dzieje kolejnych władców. Prawdopodobnie mieliśmy do czynienia ze ścieraniem się frakcji proasyryjskiej (np. król Amon) i proegipskiej, która osadziła na tronie Jozjasza, a ten dzięki Egiptowi był w stanie rozszerzyć swą kontrolę na północ aż po Betel. Reformy kultowe Ezechiasza (Hiskiasza) i Jozjasza polegały na usuwaniu symbolicznych znaków zależności od Asyrii. Nie wynikały z przyczyn teologicznych, lecz politycznych (tekst 2 Krl 23 nie powstał wcześniej niż w V wieku i zakłada ustrój bez króla). Jednak Jozjasz, gdy Necho II wyruszył przeciwko Asyrii, nie zechciał się podporządkować Egiptowi, za co został zgładzony. Faraon nie dopuścił też, by stronnictwo antyegipskie przejęło władzę, i osadził na tronie Jehojakima (po zmianie jego imienia) jako swego wasala. Choć judzka prowincja zachowała wierzenia i folklor związany z kananejskim dziedzictwem epoki brązu, to religia monarchii, która zaadaptowała kult JHWH, była henoteistyczna.

W rozdziale trzecim opisano czasy od Nabuchodonozora po Artakserksesa (VI-V w.), a więc okres wygnania babilońskiego i wczesną epokę perską. Po zwycięstwie Nabuchodonozora pod Karkemisz (605 r. p.n.e.) rozpoczął się proces wchłaniania przez Babilonię kolejnych obszarów Syro-Palestyny. Prawdopodobnie większość państw po krwawej rozprawie z Aszkelonem i Ekronem bez oporu podporządkowała się Babilonowi. Nie wiadomo, dlaczego Jehojakim po 3 latach zbuntował się przeciwko Nabuchodonozorowi. Po zdobyciu Jerozolimy za jego następcy Jehojakina Babilończycy złupili miasto i uprowadzili do niewoli jego elitę, osadzając na tronie Sedekiasza. Był on człowiekiem chwiejnym i podatnym na wpływy (por. Jr 37-38), w nadziei na wsparcie Egiptu zbuntował się przeciwko Babilonii. Tym razem Babilończycy doszczętnie zniszczyli miasto, a wyznaczony przez nich namiestnik Gedaliasz z probabilońskiej rodziny Szafanidów miał zostać zgładzony. Nie wiemy nic o funkcjonowaniu administracji po tych wydarzeniach. Judę dotknęła depopulacja na ogromną skalę. Przestało istnieć aż 85% osad (obok podano, że co najmniej 50%), a populacja skurczyła się do

poziomu z wczesnej epoki żelaza. Pojawili się za to osadnicy z Ammonu i Edomu, głównie na południu Pogórza Judzkiego, a gospodarka powróciła do fazy autarkicznej. Natomiast życie przesiedleńców w Babilonii wyglądało podobnie do życia rdzennych Babilończyków, na co wskazuje archiwum rodziny Muraszu czy świadectwa z Al-Jahudu. Z wygnaniem babilońskim należy wiązać jedną z wersji etnogenezy Hebrajczyków, zgodnie z którą protoplasta Abram/Abraham wywodził się z Ur Chaldejskiego (Rz 11,25-12,9). Judejczycy chcieli być 'kuzynami' Chaldejczyków. Wygnanie doprowadziło też do głębokich zmian w religii Judejczyków. Zniszczenie świątyni JHWH uznane zostało nie za porażkę bóstwa, lecz słuszną karę. JHWH utracił też swoje miejsce na ziemi, tak że przestał być tożsamy ze swym wizerunkiem i został przeniesiony do nieba, stając się Bogiem transcendentnym. Doprowadziło to do ukształtowania się monoteizmu. Natomiast kult został przeniesiony do kręgu rodzinnego, przez co upodmiotowiony został każdy mężczyzna, będący głową rodziny, który składał ofiary paschalne i przeprowadzał obrzezanie. Pascha łączy w sobie wcześniejsze ofiary świątynne z wiosennym Świętem Przaśników. Także pieśni kultowe, czyli psalmy, podane zostały procesowi indywidualizacji.

Schyłek państwa nowobabilońskiego naznaczony był konfliktami. Zagadkowe dla historyka postępowanie Nabonida (usunięcie się ze stolicy, działania przeciwko kultowi Marduka) sprawiło, że z ulgą przyjęto wkroczenie Persów z Cyrusem na czele. Elity perskie były niepiśmienne, a pragmatycznym rozwiązaniem było przyjęcie pisma alfabetycznego i języka aramejskiego, którym posługiwano się w wielu miejscach mocarstwa. Przejęto administrację babilońską, a nową zaczęto budować dopiero za Dariusza (521-485) i Kserksesa (485-465). Edykt Cyrusa, którym ma być tekst z cylindra Cyrusa, zezwalała na powrót wszystkich wygnańców do swoich osad. Natomiast jest mało prawdopodobne, że Cyrus zajął się losem kultu w Jerozolimie. Powrót do Palestyny był procesem wieloetapowym, a większość potomków wygnańców w nim nie uczestniczyła. Początki związane były z namiestnikami średniego

szczebla (*pechah*): Szeszbasarem (539-529) i Zorobabelem (ok. 521-515), którzy wywodzić się mieli z judzkiej rodziny królewskiej. Kolejna fala miała powrócić z Ezdraszem za Artakserksesa (465-424). Uwaga Persów koncentrowała się na terenach nadmorskich, będących przedsiódkiem Egiptu. Brak jest źródeł do rekonstrukcji wydarzeń w Palestynie do połowy V w. Ok. 500 roku największymi ośrodkami były Samaria i Betel, zaś Jerozolima miała marginalne znaczenie, zamieszkała była przez niewielką populację i istniało tam skromne miejsce kultu. Nieuchronne były też konflikty między rdzennymi mieszkańcami i przybyszami, różniącymi się nie tylko formą religijności, ale nawet językiem, gdyż powracający mówili po aramejsku. Zniknięcie ze sceny Szeszbasara i Zorobabela pokazuje, że dominującą rolę przejęli kapłani. Persowie wykorzystali mezopotamski model, w którym świątynia poprzez ofiary służyła zbieraniu podatków. Część z nich pozostawała w dyspozycji kapłanów, którzy w ten sposób wzmacniali swoją pozycję ekonomiczną i polityczną. Mogli też zarządzać ziemią, która przynależała wcześniej do monarchii. Siłą rzeczy prowadziło to do rywalizacji z lokalną arystokracją (Sanballatem w Samarii czy rodziną Tobiadów w Transjordanii). Teologicznie wygnanie zaowocowało ‘rewolucją’: wizją rajskiego świata i boskiej doskonałości, które znalazły odzwierciedlenie w czystości rytualnej (*kaszrut*), oraz oczekiwaniem na mesjańskiego wybawiciela, który wyzwoli Izraela.

Rozdział czwarty poświęcono epoce perskiej i helleńskiej od Artakserksesa do Pompejusza (V-I w. p.n.e.). W V w. p.n.e. ludność Jerozolimy szacuje się na kilkaset osób, pomimo tego Persowie postanowili utworzyć prowincję Jehud ze stolicą w Jerozolimie. Powodem mogło być uniezależnienie się Egiptu, co wymusiło wzmocnienie i reorganizację satrapii ‘Zarzcza’, służące poprawie poboru podatków w naturze i aprowizacji armii perskiej. Od nazwy tej prowincji określano jej mieszkańców *jehudim*, czyli Żydami. Na podstawie odkryć archeologicznych trzeba jednak przyjąć, że centrum administracyjnym i siedzibą namiestnika

była Ramat Rachel. Pod koniec VI w. p.n.e. za Artakserksesa I prowincja przeszła coś w rodzaju reformy, którą trzeba wiązać z namiestnikiem prowincji Nehemiaszem, nawet jeśli to kapłani zyskali na znaczeniu. Czasy perskie przyniosły stabilny rozwój demograficzny i gospodarczy prowincji, wzmacniany upowszechnieniem się pieniądza (bitych monet). Powstanie prowincji dało też impuls do kodyfikacji prawa (sporne jest, czy był to wynik polityki Achemenidów). Autor nie podaje wprost, co miało być tym prawem (na s. 222 przywołano Pwt 17,8-12.14-20; 18 i 19,16-17, a na s. 225-226 mowa jest o Pwt, ale wzięto pod uwagę również fragmenty Ne i Kpł). Odzwierciedla ono realia rządzonej przez kapłanów prowincji Jehud i jednocześnie opisuje „utopijną i pożądaną przez kapłanów rzeczywistość, której jeszcze bardzo długo nie uda się im zrealizować” (s. 223). Ponieważ nie było króla, to prawo oparto na autorytecie Boga, do czego „dodano zmyśloną historię o istnieniu tekstu prawa Mojżesza jeszcze w czasach Jozjasza” (s. 223). Trzy święta pielgrzymkowe z obowiązkiem wizyty w Jerozolimie służyły poborowi podatku i mogły funkcjonować tylko na niewielkim obszarze, do kilkunastu kilometrów od Jerozolimy. Nadal jednak prowincja pozostawała stosunkowo słabo zaludniona, istniało do 250 punktów osadniczych z populacją do 20-30 tys. osób (ok. roku 330 – s. 224-225; zaś na s. 228 podano 13-21 tys. i ok. 1200 mieszkańców Jerozolimy). Dwoistość ludności prowincji – rdzenni mieszkańcy (‘lud ziemi’) i potomkowie wygnańców – prowadziła do napięć między frakcjami i religijnej wrogości pomiędzy Jerozolimą a religią ‘ludową’. Księga Nehemiasza (i Ezdrasza) są świadectwami działań frakcji ksenofobicznej: branie żon z niewielkiej grupy potomków wygnańców, zaś świadectwem religii ludowej są kobiece figurki, kamienne i ceramiczne ołtarzyki. Polemika z Ne wskazuje na to, że ignorowano nakaz szabat, który uzyskał swój znany z późniejszego judaizmu kształt dopiero w II w. p.n.e.

W źródłach z V w. p.n.e. (Ezd-Ne oraz inskrypcje z Gerizim z II w. i odcisk pieczęci ‘Sanballat, namiestnik Syrii’) pojawiają się świadectwa

o wspólnocie Samarytan i sanktuarium na górze Gerizim. Jego kapłani byli powiązani z kultem jerozolimskim, a w obu sanktuariach posługiwano się tym samym tekstem Tory.

Najwięcej dokumentów o Żydach z czasów perskich pochodzi z Elefantyny, gdzie w V w. znajdowała się perska, mieszana etnicznie kolonia garnizonowa. Większość ludności żydowskiej wywodziła się spośród rekrutów armii Kambyzesa. Poświadczony jest lokalny kult Jahu. Tzw. list paschalny z 419 r. zaleca obchodzenie święta Przaśników i Paschy z krwawą ofiarą z jagnięcia. W 410 r. świątynia Jahu – pod nieobecność namiestnika – została zburzona przez Egipcjan z powodu prowokacyjnego charakteru ofiary z jagnięcia paschalnego wobec dominującego kultu Khuma, wyobrażanego z głową barana. Listy dokumentują długie starania o odbudowę, po której władze perskie zabroniły składania krwawych ofiar.

Druga połowa V w. p.n.e. zaowocowała dalszymi zmianami religijnymi w Palestynie. Wygnańcy czy raczej ich potomkowie identyfikowali się z Mojżeszem i exodusem. Wykorzystano wcześniejsze tradycje o mitycznym bohaterze, który stał się prawodawcą. Poza nim literatura z tego okresu opowiada o kapłanie Aaronie i wojowniku Jozuem, zdobywającym ziemię obiecaną. W tym czasie w niewielkiej Jerozolimie i dla wąskiego grona odbiorców powstają Wj, Kpł i Pwt oraz Joz. Później została dodana Rdz jako część wstępna całego zbioru. Teologia Pwt zainspirowała powstanie kolejnych ksiąg opowiadających o przeszłości Izraela i Judy (1-2 Sm i 1-2 Krl). Legendarne wyobrażenie o państwie Dawida i Salomona miało być lekarstwem na kompleksy elity prowincjonalnej Jerozolimy. Być może istniały jeszcze inne poza kapłanami kręgi intelektualne, na przykład odpowiedzialne za przechowanie tradycji prorockiej (w liczbie pojedynczej!). Z kolei powstanie 1-2 Krn zdradza potrzebę ponownego ujęcia treści znanych z dzieła deuteronomistycznego. Nośnikiem ponadregionalnej tożsamości Żydów stał się język hebrajski.

Persja uległa Aleksandrowi Macedońskiemu. Bunt Samarii doprowadził w 331 r. p.n.e. do zburzenia miasta, które zostało odbudowane jako nowa *polis* przez Aleksandra Perdikkasa (321 r.). Nie tyle zwycięstwa Aleksandra, ile walki pomiędzy jego następcami, diadochami odbiły się na losie mieszkańców Palestyny. W IV w. utrwaliło się panowanie Ptolemeuszy, które przyniosło pokój i sukcesywny rozwój. Kultura grecka mocno oddziaływała na elity żydowskie. Z natury swej miała ona charakter synkretyczny, nie narzucając rezygnacji z własnej religii i praktyk. Z archiwum Zenona (III w. p.n.e.) wynika, że Palestyna stała się źródłem pozyskiwania niewolników. Na czele wspólnoty żydowskiej stali kapłani jerozolimscy (nie wiadomo, od kiedy zaczęto stosować termin ‘arcykapłan’, *ha-kohen ha-gadol*). W Egipcie, w Aleksandrii mieszkała duża diaspora żydowska i powstały najstarsze przekłady literatury biblijnej na język grecki, co świadczy o tym, że część Żydów nie znała już języka hebrajskiego. Sytuacja w Palestynie uległa zmianie za Antiocha III Wielkiego z dynastii Seleukidów, który przejął Syrię w 223 roku. W wojna syryjska doprowadziła do narzucenia władzy seleukidzkiej aż po granice Egiptu (bitwa pod Panion w 200 r. p.n.e.), ale interwencja Rzymu doprowadziła do zawarcia traktatu w Apamei (188 r.), nałożenia na państwo seleukidzkie wysokiej kontrybucji na rzecz Rzymu i zależności od Rzymu. Władcy seleukidzcy kontynuowali tolerancyjną politykę, natomiast wyraźniej wzrosły obciążenia fiskalne. Antioch IV Epifanes ponowił działania ofensywne wobec Egiptu (VII wojna syryjska w latach 170-168), pokonując Egipcjan. Jednak w zdobyciu Aleksandrii przeszkodził wysłannik rzymski, zmuszając Antiocha do opuszczenia Egiptu. Do ataku na Jerozolimę nie doprowadziło odrzucenie przymusowej hellenizacji, lecz wewnętrzne spory. Zgoda na założenie gimnazjonu w Jerozolimie była wyrazem polityki przyzwolenia na lokalne aspiracje elit, która dążyła do utworzenia w Jerozolimie osobnej *polis*. Natomiast zaogniona była kwestia urzędu arcykapłana. Jazon, brat kapłana Oniasza III (jego syn Oniasz IV został kapłanem w świątyni w egipskim

Leontopolis, a linia Oniadów działała tam przynajmniej do połowy I w. p.n.e.), został wyznaczony przez Antiocha kapłanem w zamian za deklarację płacenia wyższego podatku (175 r. p.n.e.). Panowanie Jazona nie trwało długo, gdyż jeszcze hojniejszą ofertę złożył Antiochowi Menelaos, niewywodzący się z rodu arcykapłańskiego. Podczas pobytu Antiocha w Egipcie miała się rozejść w Judzie plotka o jego śmierci, co Jazon wykorzystał do zdobycia Jerozolimy i przejęcia władzy w mieście. Powracający z Egiptu i upokorzony Antioch uznał to za bunt i krwawo spacyfikował nielojalne miasto (pacyfikacja nie miała masowej skali). Przywrócił Menelaosa i zabrał kosztowności ze świątyni. Nie wydaje się prawdopodobne, by miał wystąpić przeciwko kultowi JHWH i wierze żydowskiej. Mógł jednak rozmieścić znaki swego panowania w postaci przedmiotów kultu królewskiego. Być może zostało to zrozumiane jako skierowane przeciwko kultowi JHWH. Antioch wzniósł w mieście cytadelę Akre. Natomiast faktycznym powodem wybuchu walk partyzanckich, na czele których stali kolejni członkowie rodziny Hasmoneuszy, była presja fiskalna. Powstanie miało znamiona wojny domowej i skierowane było wprawdzie przeciwko Menelaosowi. Oddziały Judy Machabeusza w 164 r. zdobyły Jerozolimę, z wyjątkiem Akry. Zdobywcy oczyścili świątynię z obcych przedmiotów kultowych. Rozprzestrzeniające się walki skłoniły Seleukidów do interwencji. Lizjasz stracił Menelaosa uznanego za winnego niepokojów, a na stanowisko kapłana powołano Alkimosa. Hasmoneusze bronili się, nawiązując kontakty dyplomatyczne z Rzymem i Spartą. Gdy uzurpacja Aleksandra I Balasa zagroziła władzy następcy Antiocha, Demetriuszowi, ich wzajemna licytacja o poparcie Hasmoneuszy okazała się korzystna dla Jonatana, który został obdarzony tytułami wodza i arcykapłana i przejął pełnię władzy w Jerozolimie. Po jego śmierci (działania militarne Tryfona) władzę przejął jego brat Szymon, być może dzięki wsparciu ludu, a jako władca został zatwierdzony przez Demetriusza II w 142 r. p.n.e. Zdobycie Akry w 141 r. przypieczętowało jego panowanie. Szymon zbudował pierwszą prawdziwie monarszą rezydencję koło Jerycha. Po śmierci Antiocha VII

Sidetesa (zginął w czasie wyprawy przeciw Partom w 129 r.), który najechał Jerozolimę, syn Szymona, Jan Hyrkan (os) przywrócił pełną niepodległość. Ekspansja terytorialna Jana Hyrkana niosła ze sobą poważną zmianę w judaizmie, gdyż zdobywcy wymuszali konwersję na judaizm: obrzezanie, uznanie Jerozolimy za jedyny ośrodek kultu i stosowanie prawa biblijnego. Ta inkluzywna polityka sprawiła, że definicja Żyda zaczęła się opierać na przynależności religijnej, a nie etnicznej. Armia Hyrkana w 129 r. p.n.e. zburzyła świątynię na górze Gerizim, a w 107 r. zdobyła Samarię. Ci, którzy nie byli czcicielami JHWH, zostali niewolnikami. Z kolei Aleksandrowi Jannajosowi udało się rozszerzyć swoją władzę w Transjordanii i na równinę nadmorską (po Gazę). Bił on też monetę z tytułem królewskim. Za jego panowania wybuch bunt 'pobożnych' popierających faryzeuszy, spośród których Aleksander kazał zgładzić 6 tys. buntowników, co w konsekwencji doprowadziło do wojny domowej. Buntownicy poprosili o pomoc Demetriusza III, który jednak ok. 88 r. p.n.e. został pokonany przez wojska Aleksandra. Tereny, które udało się podporządkować Hasmoneuszom, pokrywają się z obszarem mitycznego wielkiego Izraela (por. Joz 13-19). Ich panowanie miało wpływ na literaturę biblijną. Księgi Machabejskie to propaganda pisana na zamówienie Hasmoneuszy, a wydarzenia z tego okresu stały się inspiracją dla Dn. Wpływ hellenizmu widoczny jest w Syr, a Jdt porusza kwestię tożsamości żydowskiej. W II w. p.n.e. nastąpiło też formowanie się kanonu tekstów religijnych. Nową wagę zyskały praktyki religijne, takie jak obrzezanie, obmywania rytualne (rozpowszechniły się mykwy), unikanie nieczystych posiłków. Wprzęgnięcie religii do polityki zaowocowało z kolei rozłamem intelektualnym w judaizmie: faryzeusze, saduceusze, esseńczycy, terapeuci i wspólnota z Qumran, których trzeba przypuszczalnie wiązać z esseńczykami.

Druga część autorstwa Krystyny Stebnickiej opisuje dzieje Żydów w świecie rzymskim. Podzielona jest na stosunkowo krótkie – w porównaniu z pierwszą częścią – okresy, co nie zmienia faktu, że dzieje polityczne zostały przedstawione w skondensowanej formie. Pierwszy

z rozdziałów tej części (piąty) obejmuje okres od 63 r. p.n.e. do śmierci Heroda Wielkiego w 4 r. p.n.e. Po usunięciu Antiocha XIII Pompejusz stworzył na gruzach państwa Seleukidów prowincję Syrię. Konkurujący o władzę potomkowie Hasmoneuszy Arystobulos II i Hyrkanos II udali się do Pompejusza. Arystobulos, spodziewając się niekorzystnej dla siebie decyzji, wycofał się ostatecznie do Jerozolimy, przygotowując się do wojny. Pompejusz w 63 r. p.n.e. zajął Jerozolimę, jej mury zburzył. Władzę (arcykapłana i etnarchy) przekazał Hyrkanosowi, a terytorium okroił. W wojnie domowej przeciwko Pompejuszowi Hyrkanos wsparł Juliusza Cezara, co wzmocniło jego pozycję: otrzymał dziedziczny tytuł arcykapłana, rozszerzył terytorium, uzyskał zgodę na odbudowę murów i zwolnienie z akwizycji na rzecz armii rzymskiej. Hyrkanos od początku wspierany był przez Idumejczyka Antypatra, którego synowie stali się strategami (Fazael w Jerozolimie, a Herod w Galilei). Po zamordowaniu Cezara (44 r. p.n.e.) i Antypatra (43 r. p.n.e.) Hyrkanosa wybronił Herod. Hyrkanos, który nie miał własnych synów, zaproponował Herodowi poślubienie swojej córki Mariamme (ślub odbył się w 37 r.). Z kolejnej wojny domowej zwycięsko wyszedł Marek Antoniusz, który również faworyzował Antypatrydów. Sytuacja zmieniła się, gdy w 40 r. p.n.e. do Syrii i Azji Mniejszej wkroczyli Partowie. Przy ich pomocy Matatiasz Antygonos, syn Arystobulosa, zajął Jerozolimę, Hyrkanosowi obcięto uszy (okaleczenie uniemożliwiające sprawowanie urzędu arcykapłana). Herodowi jednak udało się zbiec do Rzymu, gdzie senat w 40 r. p.n.e. nadał mu tytuł króla. Gdy w 38 r. pokonane zostały wojska Partów, Herod pod Isaną pobił wojska Antygonosa. Po zdobyciu Jerozolimy przez namiestnika Syrii, Antygonos został stracony. Panowanie Heroda niezwykle mocno odcisnęło się na dziejach państwa żydowskiego. Był zręcznym władcą i czuł się sukcesorem dynastii Hasmoneuszy, choć jego władza opierała się na protekcji Rzymu. Manewry polityczne Heroda umożliwiły mu rozszerzenie terytorium, władał ostatecznie terytorium większym niż królestwo hasmonejskie. Uzyskał też prawo mianowania następcy spośród swoich synów. Ale wprzód kazał zgładzić wszystkich

konkurentów, w tym przywódców partii Antygonosa, a nawet leciwego Hyrkanosa II, jego córkę i swoją żonę Miriamme oraz jej matkę. Młodsze kobiety z rodu hasmonejskiego wydał za członków swej rodziny, tak że pozbył się wszelkich pretendentów pochodzących od Hasmoneuszy. Nie mógł być arcykapłanem, ale sam ich mianował (choć nie zawsze okazywały się to dla niego korzystne nominacje, jak w przypadku Arystobula III). Herod nigdy wyraźnie nie pogwałcił żydowskiego Prawa, nawet nie umieszczał swojej podobizny na bitych monetach. Zachowywał się jak prawdziwy hellenistyczny władca, mecenas sztuki, dobroczyńca poddanych. Fundował nie tylko twierdze, ale i miasta, wspierał rozwój istniejących i odbudował zniszczone, i to nie tylko w swoim królestwie (np. Olimp, gdzie sfinansował igrzyska). Największym jego przedsięwzięciem była budowa Świątyni Jerozolimskiej. Herod postanowił podzielić swoje królestwo pomiędzy trzech swoich synów (Antypas otrzymał Galileę i Pereę, Archelaos Judeę, a Filip Gaulanitis, Auranitis, Trachinitis i Batanei).

W kolejnym rozdziale (szóstym) omówiono wydarzenia od śmierci Heroda Wielkiego do stłumienia pierwszego powstania przeciwko Rzymowi. Niezadowolenie z panowania Archelaosa w Judei doprowadziło do jej przekształcenia w rzymską prowincję pod kontrolą namiestnika Syrii, a samą Judeę zarządzał prefekt, a od 44 r. (n.e.) prokurator. Kierowali oni wojskiem i zbierali podatki. Żydzi korzystali z przywileju zwolnienia z obowiązku wojskowego, a Rzymianie nie ingerowali w obyczaje mieszkańców prowincji (garnizon w Jerozolimie nie miał na sztandarach wizerunku cesarza i nie składano ofiar cesarzowi, jedynie za jego pomyślność). Namiestnicy ci nie zawsze byli udolni (po zamieszkach po wprowadzeniu sztandarów z wizerunkiem cesarza do Jerozolimy i pacyfikacjach, w szczególności na górze Gerizim, Poncjusz Piłat został odwołany), gdyż był to dla nich jedynie szczebel w karierze. Z drugiej strony wśród Żydów wzmożła się aktywność ekstremistów, w szczególności zelotów. W 66 r. namiestnik Syrii Cestius Gallus przybył na święto Paschy do Jerozolimy, przy tej okazji chciał sięgnąć

do zasobów świątyni, prawdopodobnie dla wyrównania należności podatkowych. Narastająca przez lata niechęć (pomysł Kaliguli umieszczenia w Świątyni Jerozolimskiej swego posągu, nieudolność rzymskich urzędników, lokalne zatargi z Grekami), a być może również podziały wśród elity żydowskiej, niecieszącej się popularnością w społeczeństwie, doprowadziły na wiosnę 66 r. do tego, że frakcja kapłanów z Eleazarem ben Ananiaszem na czele zaprzestała składania ofiar za pomyślność cesarza, a powstańcy pod wodzą Menahema zajęli Masadę, wybijając załogę rzymską. Arcykapłani, grupy faryzeuszy i poplecznicy dynastii Heroda poprosili Agryppę Młodszego o interwencję, ale jego wojska zostały pobite, a pałace arcykapłana i Agryppy spalone. Powstańcy zajęli Jerozolimę, a Rzymianie schronili się w wieżach wybudowanych przez Heroda. Interwencja namiestnika Syrii Gallusa również zakończyła się niepowodzeniem. Na wiosnę 67 r. Neron wysłał Wespazjana, który ze swoim synem Tytusem i czterema legionami przybył do Galilei. Przez następne lata wojsko rzymskie spacyfikowało Judeę, Pereę i Idumeę. A gdy w lipcu 69 r. Wespazjan został cesarzem, naczelne dowództwo objął Tytus. W kwietniu 70 r. obległ Jerozolimę, w której wybuchła wojna domowa pomiędzy stronnictwem umiarkowanym a zelotami pod przywództwem Jana z Gischali. Wprawdzie zeloci zwyciężyli, ale wybuchła nowa wojna domowa pomiędzy trzema odłamami zelotów, pogrążając Jerozolimę w chaosie. W lecie Tytus zdobył Antonię i Wzgórze Świątynne oraz spalił świątynię. Pacyfikację pozostałych punktów oporu powierzył namiestnikowi Judei Luciliusowi Bassusowi (zdołał Herodion i Macheront, a jego następcą Masadę w 73 lub 74 r.).

Rozdział siódmy poświęcono okresowi pomiędzy powstaniem (lata 70-135). Po upadku pierwszego powstania nastąpiły głębokie zmiany w życiu religijnym Żydów, którzy pozbawieni zostali świątyni. Nie istniała praktycznie żadna instytucja żydowska uznawana przez Rzymian. Judea stała się prowincją cesarską, namiestnik rezydował w Cezarei. Żydzi stali się rzymskimi poddanymi. W Jerozolimie na stałe stacjonował *legio X Fretensis*, a ok. 108 r. w okolicach Emmaus Rzymianie rozlokowali

drugi legion. Tym samym wzrosła ranga namiestnika (konsul). Żołnierze rozbudowywali drogi, rozpowszechniły się też kultury pogańskie. Populację Palestyny ocenia się na 1 mln, z czego mniej więcej połowę stanowili Żydzi. Ziemie należące do powstańców uległy redystrybucji. Wszyscy Żydzi w imperium zamiast zwyczajowego podatku na rzecz Świątyni Jerozolimskiej musieli płacić jego równowartość (*fiscus Iudaicus*). Domicjan obciążył nim także praktykujących judaizm pogan. Od czasów Nerwy Żydów zaczęto definiować nie jako lud, lecz wyznawców określonej religii: każdy mógł ją przyjąć za cenę dwóch drachm rocznie lub porzucić. Skromna liczba świadectw pozwala tylko na bardzo ograniczony wgląd w życie Żydów w tym okresie (archiwum Babaty oraz Salome Komaise). Trudno ustalić, co było bezpośrednią przyczyną wybuchu drugiego powstania. Według historyka Diona iskrą zapalną była decyzja Hadriana o przekształceniu Jerozolimy w rzymską kolonię (nie *polis*) Aelia Capitolina (nazwa pochodziła od imienia cesarza – Publius Aelius Hadrianus i Jowisza Kapitolijnskiego), co potwierdza numizmatyka (wbrew Euzebiuszowi, według którego jej stworzenie miało być skutkiem powstania). Podczas pobytu cesarza w Gazie, gdzie obchodzono agon nazwany imieniem cesarza, ogłosił on powstanie nowego miasta na miejscu zrujnowanej Jerozolimy. Decyzja ta nie była skierowana przeciwko Żydom. Z kolei *Historia Augusta* jako przyczynę podaje zakaz obrzezania. Hadrian podtrzymał zakaz kastracji Domicjana, który do czasów Antoniusa Piusa odnoszono do obrzezania, mimo że nie był wymierzony w Żydów. Nieznana jest jednak data wydania tego cesarskiego reskryptu. Po opuszczeniu przez cesarza prowincji wybuchło powstanie na południu Judei, obejmując Herodion, Ir Nahasz, Tekoa, Kirjat Arabaja, En Gedi, Betar i być może Pereę. Nie objęło zaś Jerozolimy. Powstańcy korzystali z grot i tuneli. Dowódcą został Szymon bar Kosiba, rabiniczna tradycja uczyniła z niego Bar Kochbę, tj. 'syna gwiazdy' (mesjańska identyfikacja – por. Lb 24,17). Sam Szymon na monetach używał tytułu *nasi*. Nie miał aspiracji religijnych (obok niego na monetach pojawia się imię kapłana Eleazara), ale miał być

dowódcą autorytarnym. Powstańcy należeli do religijnych Żydów, ściśle przestrzegających Prawa. Powstanie zakończyło się w 135 roku (latem?) upadkiem Betar, sztabu Szymona, a powstańcy rozproszyli się po grotach w wadis przecinających Pustynię Judzką. Rzymianie je zdobywali lub brali głodem (choć nie wszystkie musiały wpaść w ich ręce). Zbudowana w końcu Aelia Capitolina była niewielkim miastem, być może ze świątynią Zeusa i posągiem Hadriana na Wzgórzu Świątynnym, do końca III w. pozbawiona była murów. Ziemia w Judei została odebrana Żydom i przydzielona nowym mieszkańcom, przede wszystkim weteranom osadzonym w kolonii.

Następny omawiany – w rozdziale ósmym – okres to czasy od upadku powstania Bar Kochby do panowania Konstantyna (II-III w.). O życiu Żydów w II połowie II w. i w III w. wiadomo nie za wiele. Zakaz obrzezania, z którego wprawdzie wprost wyłączono Żydów (Antoniusz Pius), ograniczał możliwości konwersji. Od 212 r. wszyscy mieszkańcy prowincji stali się rzymskimi obywatelami. Żydzi mogli swobodnie oddawać się swoim zwyczajom. W prowincji Syria na stałe pozostawiono dwa legiony. Pewne warstwy Żydów osiągnęły wysoki poziom dobrobytu (co poświadcza nekropolia w Bet-Szeirim). W Palestynie następuje dalsza urbanizacja i hellenizacja, rozwijają się instytucje grecko-rzymskie. Nie słyszymy o konfliktach grecko-żydowskich, Palestyna jest terenem wielokulturowym. Po upadku drugiego powstania i depopulacji Pustyni Judzkiej centrum życia żydowskiego stała się Galilea. W Tiberias i Seforis/Diakaisereia ludność żydowska stanowiła większość mieszkańców *poleis*, a elity żydowskie były mocno zhellenizowane.

Ruch rabiniczny, przy omówieniu którego Autorka deklaruje pozycję minimalistyczną, ukształtował się po zburzeniu Jerozolimy i skupiony był wokół faryzeuszy, świątynnych pisarzy i nauczycieli Prawa. Najbardziej znaczące postaci z pierwszego, zwanego protorabinicznym okresu to Jochanan ben Zakkaj i Gamaliel II. Życie instytucjonalne koncentrowało się na akademii i sądzie (*beit din*), ale „Jawne to rabiniczny mit założycielski” (s. 341). Po drugim powstaniu grupa rabinów,

spośród których niektórzy byli uczniami Akiby, podjęła na nowo studia i nauczanie Tory w Usza w Galilei. Chcieli też wznowić działanie Sanhedrynu. Pokolenie rabbich w II w., zwanych tannaitami, to marginalny i zamknięty ruch bogatych właścicieli ziemskich. Na początku III w. najważniejszym ośrodkiem stała się Tiberias, gdzie działał Juda I ha-Nasi. Biedni rabini pojawiają się w III w. w pokoleniu amoraitów, ruch rabiniczny nabrał wtedy miejskiego charakteru. Z całą pewnością nie wszyscy należeli do arystokratycznej klasy kapłanów. Autorytet rabinów opierał się wyłącznie na ich wiedzy religijnej, komentowaniu Tory i nauczaniu w *batej midrasz*. Nie odgrywali żadnej roli politycznej i nie pełnili żadnej funkcji w synagogach. Zmiany organizacyjne przyniosła działalność Judy ha-Nasiego: złagodzenie praw dotyczących czystości i oddzielenia od pogan. Tradycja przypisuje mu też redakcję Miszny. Jego następców zaczęto nazywać patriarchami, którzy wyróżniali się jako 'święci mężowie', otoczeni rywalizującymi ze sobą rabinami. W 80% środowiska rabiniczne rozstrzygały sprawy dotyczące rodzin i uczniów rabinów, co pokazuje ograniczony zasięg ich oddziaływania.

Osobny rozdział (dziewiąty) poświęcono diasporze żydowskiej okresu wczesnego cesarstwa. Do poznania jej dziejów najważniejszym źródłem są inskrypcje, głównie inskrypcje nagrobne, nawet jeśli dostarczają bardzo ograniczonych informacji, a także „Dzieje dawne Izraela” Flawiusza, pisma Filona i Nowego Testamentu, głównie Dz. Żydzi zamieszkiwali Egipt i Afrykę, Syrię, Azję Mniejszą, Grecję właściwą i Italię, byli częścią zhellenizowanej społeczności. Gmina żydowska skupiona była wokół budynku synagogi, która była wyjątkową w świecie grecko-rzymskim instytucją. Żydzi okresu rzymskiego nie postrzegali rozproszenia jako nieszczęścia, a idea powrotu do ojczyzny nie miała racji bytu. Budynki synagog nie były budowane według jednego planu, ale wszystkie miały wydzielone miejsce przechowywania zwojów (w ścianie skierowanej ku Jerozolimie). Wiele miało swoje źródło wody do celów puryfikacyjnych. Nic nie wiadomo o liturgii synagoidalnej (świadcstwa pochodzą dopiero z IX-X w., kiedy nastąpiła unifikacja modłów). Z pewnością czytano

Pismo, głównie Torę i ją wykładano (Dz 13). Synagoga była też miejscem wspólnych posiłków i studiów religijnych. Według Flawiusza Żydzi cieszyli się skromnymi przywilejami: prawo do przestrzegania żydowskich obyczajów, w tym szabatu, swobodnego gromadzenia się, pozwolenie na zbiórkę 'świętych pieniędzy' i przekazywanie ich do Jerozolimy, prawo do budowy synagog, zwolnienie ze służby wojskowej. Największą rolę odgrywało uznanie szabatu.

Dwa wydarzenia zasługują na uwagę: pogrom Żydów w Aleksandrii w 38 r. i powstanie żydowskie w diasporze w latach 115-117. Żydzi aleksandryjscy mieli swoją autonomiczną organizację (*politeuma*), na czele której stał etnarcha. Prawo obywatela *polis* przysługiwało niewielkiej garstce Żydów. Podatku poglównego poza rzymskimi obywatelami nie płacili Grecy, co wywołało niezadowolenie Żydów, którzy uważali się za im równych. Grecy z kolei bronili swego uprzywilejowanego statusu. Już w III w. p.n.e. intelektualiści egipscy stworzyli negatywny stereotyp Żydów. Niechęć wybuchła, gdy namiestnik rzymski Flakkus nakazał w 38 r. wstawić posągi Kaliguli do synagog. Doszło do napadów na synagogi i mordów na Żydach. Gdy w 41 r. Kaligula został zamordowany, Żydzi aleksandryjscy wzięli odwet na Grekach. Poselstwa obu stron udały się do Klaudiusza, który skierował list do Aleksandryjczyków. Nakazał życzliwe odnoszenie się do Żydów, a Żydom porzucenie starań o osiągnięcie czegoś więcej, niż mają. Zakazał zakłócania igrzysk miejskich oraz sprowadzania do Aleksandrii Żydów z egipskiej *chora* i Palestyny. W II w. wybuchła rewolta żydowska w Cyrenajce, Egipcie i na Cyprze, której przyczyny leżały w lokalnych konfliktach z ludnością grecką. Miała ona krwawy przebieg, Żydzi palili świątynie, łaźnie i inne budynki. Trajan wysłał wojska i stłumił bunt, co spowodowało konfiskaty ziemi żydowskiej i gwałtowny spadek liczby ludności żydowskiej na terenach objętych rewoltą. W 116 r. wybuchło też powstanie ludności, w tym Żydów, w Mezopotamii przeciwko rzymskiej władzy, krwawo stłumione w 117 r.

Panowanie Konstantyna Wielkiego (306-337), które oznaczało przełom również w dziejach Żydów, rozpoczyna rozdział dziesiąty, obejmujący okres od Konstantyna do zniknięcia instytucji żydowskiego patriarchatu. Jest czas chrystianizacji imperium, która przekształciła stosunki chrześcijańsko-żydowskie. W literaturze chrześcijańskiej widoczny jest literacki antyjudajizm, oparty na przesłankach teologicznych. Cesarze chrześcijańscy w IV w. chronią jednak wolność religii żydowskiej. Żydzi cieszą się swobodą na równi z chrześcijanami, a w przeciwieństwie do pogan i heretyków. Akta synodalne czy kazania Jana Chryzostoma dowodzą, że biskupi imperiów zachodniego i wschodniego zmagali się z problemem judaizujących chrześcijan. Od lat 80-tych dochodzi do aktów przemocy wobec Żydów i synagog z motywów antyjudajistycznych. W Palestynie największe zmiany organizacyjne miały miejsce za Teodozjusza I, gdy utworzono trzy prowincje palestyńskie. Palestyna Pierwsza ze stolicą w Cezarei była w późnym antyku jednym z najbardziej zurbanizowanych terenów imperium. Od połowy IV w. zwiększyła się wyraźnie ilość opadów. Na terenach Palestyny mówiono po grecku i aramejsku. Jerozolima zaczęła się zmieniać w miasto chrześcijańskie, tracąc pogański charakter. W Palestynie po 326 r. wznoszono kościoły na koszt państwa, sam Konstantyn ufundował Bazylikę Grobu. Natomiast w Galilei kościoły zaczęto wznosić dopiero ok. 400 r.

W „Kodeksie Teodozjusza” zachowały się cztery ustawy Konstantyna dotyczące Żydów: 1) zgoda na powoływanie do rad miejskich Żydów (321 r.), co wiązało się ze znacznymi kosztami; 2) zakaz konwersji na religię żydowską (329 r.) i groźba surowej kary za atakowanie odchodzących od judaizmu (sformułowane w języku chrześcijańskiej literatury antyżydowskiej); 3) zrównanie ‘kleru’ żydowskiego z chrześcijańskim (330 r.), poprzez zwolnienie z osobistych i publicznych obciążeń; 4) zakaz obrzezania niewolników niewyznających judaizmu (335 r.). Konstantyn podtrzymał zakaz pobytu i osiedlania się Żydów w Jerozolimie, wyjątkiem było odwiedzanie miasta na święto opłakiwania zburzenia

świętyni 9 dnia miesiąca *aw*. Polityka Konstantyna była pragmatyczna. W tym czasie mocno wzrosła rola żydowskiego patriarchy mieszkającego wraz z dworem w Tiberias, który był poważanym przez władze rzymskie autorytetem. Zaś w środowiskach rabinicznych od ok. połowy III w. doszło do ostrego wykluczania żydowskich chrześcijan.

W 351-352 r. wybuchła rewolta przeciwko Gallusowi, cesarzowi na Wschodzie, związana z nadziejami pokonania Rzymian przez Persów. Objęła ona Sefforis, Tiberias i Liddę i została krwawo stłumiona. Z kolei Julian Apostata (361-63) uznał Żydów za naturalnych oponentów chrześcijaństwa. W 362 r. w Antiochii ogłosił zgodę na odbudowę Świątyni Jerozolimskiej, co wzbudziło entuzjazm w diasporze. Rozpoczętą w 363 r. budowę pod nadzorem cesarskiego urzędnika Alypiosa przerwało trzęsienie ziemi i pożar, a śmierć cesarza w tym samym roku położyła kres tym planom. Teodozjusz I (379-395) ustanowił chrześcijaństwo religią państwową. W 391 r. zabronił kultów pogańskich i powtórzył legislację poprzedników dotyczącą Żydów. Zabronił też chrześcijanom konwersji (pod groźbą konfiskaty mienia; 383 r.), Żydom kupna chrześcijańskich niewolników (384 r.) oraz zawierania małżeństw chrześcijańsko-żydowskich (388 r.), chyba że strona żydowska przechodziła na chrześcijaństwo. W 388 r. tłum pod wodzą miejscowego biskupa spalił synagogę w Kallinkon nad Eufratem. Cesarz nakazał jej odbudowę, ale skarcony przez Ambrożego wycofał swoją zgodę. Ambroży podaje też, że Żydzi spalili kościoły w Gazie, Aszkelonie, Bejrucie i Aleksandrii, ale wydarzenia te trzeba raczej umieścić w czasach Juliana Apostaty (w 361 r. tłum pogan przy współudziale Żydów zamordował ariańskiego biskupa Aleksandrii Georgiosa). Powtarzające się ataki na Żydów i synagogi, związane z ostrymi wystąpieniami lokalnych biskupów, zmusiły cesarza w 393 r. do zmobilizowania aparatu państwa do ich ochrony. Dalsze ataki, a głównie zburzenie synagogi w Edessie, sprawiły, że Honoriusz i Teodozjusz II wydali w 412 r. edykt chroniący synagogi i zabraniający przeszkadzania Żydom w obchodzeniu szabatu. Dalsze ekscesy – w 414 r. biskup Aleksandrii Cyryl wygnał z miasta Żydów, w 415 r. w Syrii oskarżono

Żydów o zamordowanie chrześcijańskiego chłopca, ok. 418 r. w Magonie na Minorce zmuszono Żydów do konwersji lub wygnano – doprowadziły do wydania w 420 r. kolejnej legislacji broniącej prześladowanych Żydów. W 423 r. zagwarantowano Żydom rekonstrukcję zniszczonych synagog lub uzyskanie ekwiwalentu, jeśli na miejscu synagogi powstał w międzyczasie kościół, choć jednocześnie zabroniono budowania nowych synagog. Wprawdzie cesarze brali w obronę własność żydowską, ale równocześnie wprowadzali coraz więcej ograniczeń. W 408 r. miano zakazać palenia kukły Hamana w czasie Purim, a w 409 r. potępiono sympatyków judaizmu i zabroniono wszelkich zabaw w niedziele.

Żydzi palestyńscy i w diasporze mieli własne sądownictwo religijne, na czele którego stał patriarcha z Tiberias. Jego ranga była wyższa niż namiestnika Palestyny Drugiej, w której rezydował. Patriarchowie pobierali podatek od gmin żydowskich, ale za to pośredniczyli w kontaktach gmin z władzami. W niejasnych okolicznościach funkcja patriarchy utraciła znaczenie, a między 415 a 429 r. zniknęła. Jego miejsce zajęli rabini, którzy prowadzili działalność religijną, odpowiadając na pytania związane z Prawem. W diasporze zaczęto używać terminu 'Hebrajczycy', rosła znajomość hebrajskiego i Biblii Hebrajskiej. Żydowskie gminy na Zachodzie były liczniejsze niż na Wschodzie. Podboje barbarzyńców niosły ze sobą poprawę sytuacji Żydów (Ostrogoci przywrócili niektóre prawa Żydom).

W przedostatnim rozdziale opisano losy Żydów w cesarstwie od upadku patriarchatu do inwazji perskiej (V-VI w.). Wojny prowadzone przez Bizancjum z Persami nie dotyczyły Palestyny. Jednak w I połowie V w. kryzys dotknął Wschód z powodu redukcji wymiany handlowej z Zachodem, będącym pod presją barbarzyńców. Sytuacja uległa zmianie w VI w., gdy Palestyna przeżywała wielki rozkwit. Miasta się rozwijały, co szczególnie dotyczyło Jerozolimy, będącej centrum chrześcijańskiego świata (szacuje się liczbę jej mieszkańców na 50-80 tys.). Poszerzono mury, tak że objęły Miasto Dawida i Syjon, monumentalne bramy i wspaniałe kościoły zdominowały jej obraz. W V w. ludność

chrześcijańska Palestyny zrównała się liczebnie z żydowską, w VI w. chrześcijanie stanowili większość, a w VII w. Żydzi stracili dominację nawet w Galilei i wzgórzach Golan. Nie były to odrębne światy, lecz przenikały się. Chrystianizacja za sprawą pielgrzymów przyczyniała się do rozwoju ekonomicznego. Jeśli zsumować poświadczenia archeologiczne i literackie, to w późnym antyku istniało w Palestynie 390 kościołów i monasterów. Przy czym odrzucenie monofizytyzmu przez sobór w Chalcedonie (451) stało się zarzewiem walk w Palestynie. Wiemy też o synagogach w 118 miejscach (10 z nich to synagogi samarytańskie). Sztuka żydowska pozostawała w kręgu greckim. Motyw biblijne nie należały do częstych zdobień, a typowe były menory z szofarem, lula-wem i ertrogiem, a także nisza na Torę czy szufelka na pachnidła. Pod koniec IV czy na początku V w. zredukowano Talmud Palestyński. Po trzeciej noweli Teodozjusza II z 438 r. zakazującej Żydom i Samarytanom piastowania urzędów państwowych i municypalnych oraz budowy synagog i konwersji na judaizm, co najwyraźniej nie było ściśle przestrzegane, nowe regulacje wydał dopiero Justynian w 534 r. Nieco wcześniej w 527 r. nakazał Żydom uwolnić niewolników chrześcijańskich. W nowym kodeksie zaostrzył niektóre przepisy: Żydzi nie mogli zasiadać w radach miejskich, nie wolno im było świadczyć w sądach przeciwko chrześcijanom (ale można było występować w obronie chrześcijan). W 545 r. zakazał nabywania ziemi pod synagogi i ich budowania oraz obchodzenia Paschy przed Wielkanocą. W 535 r. zakazał kultu Żydom i heretykom, a synagogi miały być przekształcone w kościoły. Miało też dojść do pierwszych przymusowych na Wschodzie chrztów Żydów. Sporna jest interpretacja noweli z 553 r. dotyczącej liturgii żydowskiej, w której zabroniono lektury *deuterosis*, co zwykle odnoszone jest do Miszny i Talmudu, oraz wiary w naukę sadyceuszy. Polityka państwa uczyniła z Żydów wrogów chrześcijańskiego Bizancjum.

Populacja Samarytan była w późnoantycznej Palestynie podobna do żydowskiej, wiemy też o centrach samarytańskich w diasporze. Ich miejscem świętym pozostawała góra Gerizim. W ustawodawstwie cesarskim

są niekiedy wymieniani obok Żydów i heretyków. Miało miejsce kilka powstań samarytańskich: ok. 415 r., 484 r. i najpoważniejsze w 529 r. w Scytopolis i Neapolis, gdzie Samarytanie niszczyli kościoły i majątki ziemskie; w 556 r. wspólne z Żydami w Cezarei. Zaś w dziejach żydowskich szczególną rolę odegrała diaspora babilońska, która zdobyła teologiczną przewagę nad Żydami z Palestyny i stworzyła Talmud Babiloński. Choć przez wieki nie byli grupą zauważaną w źródłach, to Talmud, inskrybowane magiczne miski i polemiki z tekstów zoroastrzańskich pokazują jej żywotność. W 219 r. powstały sławetne szkoły babilońskie, *jesziwy*. Posługiwano się językiem aramejskim i średnioperskim, wierzono w demony. Choć niektóre zwyczaje były sprzeczne z zoroastryzmem, to dopiero w V w. (Jazdgirda II i Peroza) nastąpiły prześladowania Żydów. Jazdgirda nakazał zamknięcie synagog i szkół żydowskich, konwersję dzieci żydowskich na zoroastryzm oraz zakazał obchodzenia szabatu. Źródła z X w. mówią też o rzeziach Żydów. Żydzi byli obecni na innych obszarach Wschodu. Na Półwyspie Arabskim Żydzi mieli zamieszkiwać Medynę, z której zostali wygnani w 626 r. W Jemenie powstało coś w rodzaju żydowskiego królestwa Himjarytów, którego władcy w IV w. przyjęli judaizm. Po upadku w 575 r. dość licznie wyjechali na wyspę Jotabę (Tiran). W Gruzji historia chrystianizacji w IV w. mocno wiązała się z żydowską obecnością, w Armenii i Adiabene Żydzi mieszkali od I w., a na judaizm miał według Flawiusza przejść dom królewski.

Ostatni rozdział dotyczy przemian w VII w. spowodowanych najazdami perskimi i podbojem arabskim. Na początku tego wieku większość populacji Palestyny stanowili chrześcijanie, Żydów było ok. 10% (mieszkających głównie w Galilei i na wzgórzach Golan; ludność samarytańska żyła koło Nablusu). Najazdy perskie poprzedziły perturbacje na tronie cesarskim, a bunty trwały w kolejnych latach. W 603 r. Persowie przekroczyli granicę cesarstwa, w 613 r. zajęli Syrię z Damaszkiem, a w 614 r. Jerozolimę. W 622 r. rozpoczęła się rekonkwista, w latach 627-628 Heraklusz pobił Persów (niedaleko Niniwy). Ostatecznie kryzys dynastyczny

pogrążył państwo perskie. Działania militarne Persów nie spowodowały większych zniszczeń w Palestynie. Ze źródeł wyłania się obraz współpracy żydowsko-perskiej, Żydzi pomogli zdobyć Ptolemais-Akko, burzyli kościoły. Jerozolima poddała się Persom, ale wkrótce żołnierze perscy zostali przez młodzież wybiti. W następstwie tego Persowie oblegli Jerozolimę, a potem splądrowali i spalili miasto i kościoły, mordowali nie tylko ludność chrześcijańską, ale i Żydów. Wykopaliska nie potwierdzają jednak znaczących zniszczeń. Za perską zgodą Żydzi przywrócili sprawowanie kultu, zbudowali ołtarz i składali ofiary ze zwierząt, co miało trwać trzy miesiące. Jeszcze w 617 r. Persowie wygnali Żydów z Jerozolimy, zakazali im migracji do Jerozolimy, a władzę w mieście przekazali chrześcijanom. Źródła nie pozwalają ustalić przyczyn takiej decyzji Persów (oficjalne poparcie monofizytyzmu Kościoła armeńskiego?). Po restytucji władzy rzymskiej doszło w Jerozolimie do odwetowej masakry Żydów. Herakliusz miał wygnąć Żydów z Jerozolimy, zabronić im osiedlać się w odległości mniejszej niż trzy mile od miasta. Podczas pobytu w Jerozolimie nakazał chrzest Żydów (przypuszczalnie w 632 r.). Zasięg nakazu i intencje cesarza są przedmiotem sporów. Wkrótce Bizancjum zaczęło się zmagać z zagrożeniem ze strony młodego państwa islamskiego, w którym w 632 r. władza przeszła w ręce kalifatu. Kalif Abu Kadr zaatakował wprawdzie Palestynę, ale bardziej zorganizowany podbój nastąpił dopiero za jego następców. Dokładna chronologia jest sporna, ale w 640 r. (lub około 640 r.) poddała się Cezarea Nadmorska, tak że cała Palestyna znalazła się pod arabską kontrolą. Jerozolima poddała się prawdopodobnie w 638 r. na mocy układu kalifa Umara z patriarchą jerozolimskim Sofroniosem. Miastu i mieszkańcom zapewniono bezpieczeństwo w zamian za podatek pogłówny. Dysponujemy informacją, że Żydom zakazano mieszkać w mieście, ale z drugiej strony świadectwa ukazują ich obecność w Jerozolimie. W latach siedemdziesiątych VII w. wybudowano na Wzgórzu Świętym meczet Al-Aksa, a pod koniec wieku Kopułę na Skale.

2. Krytyczne pytania i uwagi

Z powodu bardzo szerokiego zakresu czasowego książki jestem w stanie odnieść się szczegółowiej tylko do I części, gdyż losy Palestyny i diaspory w okresie rzymskim wykraczają poza moje zainteresowania badawcze.

Książka jest podręcznikiem, na co wskazuje użycie różnych krojów czcionki i wyróżników. Prezentuje zarys historii starożytnego Izraela i Żydów w Palestynie i poza nią. Podział na rozdziały jest zasadniczo chronologiczny. Jednak niektóre zagadnienia (takie jak Elefantyna, ruch rabiniczny, diaspora itp.) zostały omówione w okresach, dla których były najbardziej charakterystyczne, mimo że ich prezentacja obejmuje dłuższą historię wykraczającą poza ramy czasowe danego rozdziału. Tym samym są czymś w rodzaju ekskursów. Nie dało się uniknąć powtórzeń, których znacznie więcej jest w I części. Powtórzenia wynikają też z faktu, że I część ma bardziej skomplikowany układ, a zagadnienia z głównego wywodu pojawiają się też w innych częściach (odmienne kroje czcionki), w których m.in. omawia się odrębnie źródła pozabiblijne i biblijne czy zagadnienia demograficzne, wybrane kwestie archeologiczne itp. Do tego przy prezentacji każdego z okresów przywołuje się kontekst historyczny i społeczny, który jest przedmiotem poprzednich (i następnych) rozdziałów (nie dotyczy II części). Zapewne wbrew zamiarom Autora I części powtórzenia takie mogą powodować zagubienie czytelnika, a na pewno są nużące. Na końcu wszystkich rozdziałów podano najważniejszą w ocenie Autorów literaturę – jak można się domyślać – do dalszych studiów. Zadeklarowano, że chronologiczny podział na omawiane okresy (i na rozdziały) orientuje się na wydarzenia szerszej historii starożytnego Bliskiego Wschodu, które naznaczyły losy Palestyny. Jednak kryterium to nie zostało zastosowane konsekwentnie, co jest wyraźne w szczególności w II części (cezurami są powstania żydowskie, zniknięcie patriarchatu żydowskiego). Można mieć też wątpliwości co do podziału w I części: wyznacza go najazd Szeszonq na Kanaan ze względu na przemiany, które miał wywołać. Niewydzielenie czasów dominacji asyryjskiej może

być w pewnym stopniu uzasadnione, ale cezura w postaci panowania Artakserksesa jest zaskakująca (powodem jest utworzenie prowincji Jehud datowane na połowę V w. p.n.e.?)⁵. Cezurą czasową nie stały się również podboje Aleksandra Wielkiego.

Części różnią się też w sposobie korzystania ze źródeł. W I części nie zawsze są one wprost identyfikowane, podczas gdy w II są przeważnie wyliczane. W I części datowanie ksiąg biblijnych i kształtowania się kanonu jest zaskakujące i zbyt uproszczone, tak że może wprowadzać w błąd. Szczegółowe i bardzo sporne analizy literackie siłą rzeczy nie znajdują się w centrum uwagi historyka, ale sprzeciw może budzić fakt, że w ograniczonym stopniu zostały uwzględnione najnowsze badania. Każdy, kto zajmuje się Starym Testamentem, wie, jak sporne jest datowanie poszczególnych tekstów. Jednak jedno jest pewne: praktycznie żadna księga nie jest literacko jednolita. Powstawały one w długim procesie, nieraz rozciągającym się na setki lat. Próby datowania na poziomie całych ksiąg jest skazane na niepowodzenie (o czym bez trudu można się przekonać, biorąc do ręki niepopularnonaukowe komentarze biblijne)⁶. Czytelnik nie zawsze jest w stanie stwierdzić, co jest datowane. Zestawienie na s. 441 raz podaje datację powstania ksiąg, a innym razem, jak w przypadku proroków w rzeczywistości czas ich działalności. Datowanie ksiąg na podstawie niektórych tekstów (przykładowo Pwt – zob. s. 222-224) musi prowadzić do powierzchownej oceny pochodzenia źródeł. Wj, Kpł, Lb i Pwt, w których wykorzystano „wcześniejszą tradycję o mitycznym bohaterze wraz z wątkiem o jego pochodzeniu z Egiptu” (s. 237), podobnie jak Joz miały powstać w niewielkiej Jerozolimie w okresie perskim. Poprzedzone zostały jako wstępną częścią Rdz (s. 237; jednak zestawienie na s. 441 podaje, że pochodzi ona z II w. p.n.e.). Ich teologia, a przede wszystkim Pwt, zainspirowała powstanie kolejnych dzieł (1-2 Sm i 1-2 Krl), przy czym passusy

⁵ Co do początków tej prowincji istnieje sporo niejasności – zob. Schäfer-Lichtenberger 2017, 222.

⁶ Zob. też pouczający szkic w Kratz 2013, 79-125, zwł. 105-111.

o królestwie Dawida i Salomona „stanowiły doskonale lekarstwo na kompleksy elity zmuszonej do wegetacji w prowincjonalnej Jerozolimie” (w. 238). W Jerozolimie też przechowywano tradycje prorockie (w książce w liczbie pojedynczej) w kręgach poza-kapłańskich, napisał Hi (*notabene* zestawienie na s. 441 sytuuje ją – słusznie – w epoce helleńskiej; zob. Sławik 2010, 724-729)⁷. Więcej, z potrzeby ponownego ujęcia treści z Joz-2 Krl napisano również 1-2 Krn (s. 238, ale z zestawienia na s. 441 wynika, że datowane są one – ponownie słusznie – na epoką helleńską)⁸. Tak czy inaczej powstaje pytanie, w jaki sposób w tej malutkiej i wegetującej Jerozolimie mogło powstać tak wiele, różnorodnych dzieł literackich, za którymi kryły się różne powygnaniowe elity? Jerozolima miała przecież wielkość porównywalną z epoką żelaza I (por. np. s. 100), gdy miała być nic nieznaczącym miastem⁹. To jeszcze nie koniec. Także w okresie perskim powstała Ne (wraz z Ezd; s. 205). Zupełnie tajemnicze jest datowanie Ne-Ezd w zestawieniu na s. 441: powstanie Ne przypada na lata 450-430, a Ezd na III-II w. p.n.e. Tymczasem obie księgi były przekazywane razem i literackohistorycznie nie dają się od siebie oddzielić (podział na dwie księgi pochodzi z greckich przekazów, a zainspirowany został wprowadzeniem z Ne 1,1a; zob. Steins 2008, 264). Nie znaczy to wcale, że wszystkie teksty datuje się późno czy później niż czyni to większość badaczy. Badania z ostatniego dwudziestolecia dowiodły, że Ne-Edz, i to od najstarszych tekstów w nich zawartych (np. tzw. pamiętnik Nehemiasza), są literaturą z czasów helleńskich (zob. Schiderski 2000; Grätz 2004; Grabbe 2006; Steins 2008, 275-276). Tym samym stanowią dużo bardziej problematyczne źródło

⁷ Datowanie na epokę helleńską bynajmniej nie oznacza, że jest ona – podobnie jak 1-2 Krn – literacko jednolita.

⁸ Na marginesie trzeba odnotować, że Krn bynajmniej nie rozpoczynają się od podboju Kanaanu (Joz), lecz od genealogii wychodzącej od Adama, a poza krótkimi wzmiankami w tej genealogii z 1 Krn 1-9, opowiadanie historii rozpoczyna się od Saula (1 Krn 10) i Dawida (1 Krn 11nn).

⁹ Nic w książce nie wskazuje, by w przedwygnaniowej Jerozolimie miałyby/mogłyby powstać jakakolwiek literatura.

dla rekonstrukcji historii epoki perskiej niż chciałby Autor (co dotyczy także kwestii rozłamu z Samarytanami – zob. poniżej; por. s. 232-235). Helleński czas powstania Ne-Ezd ma też wpływ na datowanie 1-2 Krn, których jednym ze źródeł zdają się być Ne-Ezd (co nie wyklucza i starszych źródeł w nich wykorzystanych; ocena badaczy jest jednak bardzo zróżnicowana; zob. Steins 2008, 258). Odwrotnie, w 1 Sm-2 Krl egzegeci odnajdują wcale nie tak skromne świadectwa przedwygnaniowe, przeredagowane i rozszerzone w późniejszych czasach. Nieprecyzyjna jest więc informacja, że tekst 2 Krl powstała najwcześniej w V w. p.n.e. (zob. s. 170). Za przykład niech posłuży opowieść o odnalezieniu zwoju Prawa przy remoncie świątyni za Jozjasza, która jest najpewniej fikcyjna. Fikcyjne nie są natomiast prawdopodobnie niektóre działania reformatorskie, które opisuje 2 Krl 22-23¹⁰. Podobnie trzeba ocenić spostrzeżenie ze s. 14, jakoby bibliści, którzy potwierdzają istnienie w Pięcioksięgu „odmienności językowych i stylistycznych”, będących „wynikiem kolejnych redakcji, na ogół też nie podaj[ą] ich dat”. Przy całej złożoności zagadnienia i wypracowaniu różnych modeli, znakomita większość badaczy zajmujących Pięcioksięgiem podaje datowania poszczególnych faz produkcji tekstu, dla których wyraźnymi ‘punktami orientacyjnymi’ są – same w sobie również literacko złożone – przekazy deuteronomiczno-deuteronomistyczne i kapłańskie. Co więcej, przeważnie (oczywiście nie zawsze!) odkrywa się w Pięcioksięgu materiał przedwygnaniowy (w i poza tzw. pra-Deuteronomium; zob. np. Zenger 2008, 92-123). Bynajmniej nie doszło więc do egzegetycznej kapitulacji wobec problemu powstania Pięcioksięgu. Bardzo późne datowanie całego Pięcioksięgu prowadzi do wniosku, że przepisy prawne przed wygnaniem babilońskim nie miały formy spisanej (s. 143, 193). Jednak analizy zbiorów praw pokazują, że Pwt czy tzw. Kodeks świętości w Kpł

¹⁰ Zob. Pietsch 2013, który niech będzie tylko jednym przykładem szczegółowej analizy, odnajdującej przedwygnaniowe przekazy w tzw. deuteronomicznym dziele historycznym. Zob. też ogólne podsumowanie szerokiego konsensusu w zakresie wcześniejszych przekazów w tzw. księgach historycznych w Naumann 2017, 129.

nie są najstarszymi zachowanymi zbiorami praw, a pierwszeństwo trzeba przyznać tzw. Księdze Przymierza (nazwa umowna) z Wj 21,1-22,16, nawet jeśli wtórnie została umieszczona w obecnym kontekście (zob. Steins 2008, 258). Z pewnością w Pwt znajdują się przepisy pochodzące z czasów przedwygnaniowych (zob. Braulik 2008, 140-149 i poniżej). Zaskakuje też bardzo ogólne sformułowanie, że w II w. p.n.e. uformował się kanon tekstów religijnych. Pomijając kwestię samej nazwy 'kanon', twierdzenie takie może być prawdą dla części ksiąg – proces ten zakończył się najwcześniej pod koniec I w. n.e. (zob. Ślawik 2013). Co najmniej nieprecyzyjne jest stwierdzenie, że „obie Księgi Machabejskie to teksty greckie” (s. 254). 1 Mch jest tłumaczeniem z języka hebrajskiego, nawet jeśli do naszych czasów przetrwała przede wszystkim w greckim przekładzie (dalsze przekłady na nim bazują). Dowodzi tego nie tylko sama postać tekstu zdradzająca semicki oryginał, ale i świadectwo Hieronima czy Orygenesusa (cytowane przez Euzebiusza; zob. Engel 2008, 313-314). Faktem jest, że dla zaproponowanej w książce rekonstrukcji historii okresu przedwygnaniowego datowanie źródeł literackich nie ma większego znaczenia, bo postrzega się je ogólnie jako świadectwa z odległego dystansu czasowego.

Za przykład splecenia skomplikowanej materii datowania (historii) literatury Starego Testamentu i rekonstrukcji historycznej niech posłużą święta pielgrzymkowe, a w szczególności Pascha. Czy święta pielgrzymkowe *Pesach*, *Szawuot* i *Sukkot* mogły być obchodzone tylko w niewielkiej prowincji Jehud (s. 224)? Juda obejmowała bardzo niewielki obszar już wcześniej po 710 r. p.n.e. Obchodzenie Paschy w centralnym sanktuarium jest postulatem deuteronomicznego, tj. przedwygnaniowego Pwt 16,1-17^{*11}, podczas gdy pochodzące z wygnaniowo-powyganiowego okresu P (źródło kapłańskie) powraca do jego świętowania w domach (Wj 12,1-14; por. w. 21-23). Ponownie w późniejszym okresie znów dąży się do świętowania Paschy w świątyni (2 Krn 30,1-18; 35,1-19; Ezd

¹¹ Do tego zob. szerokie omówienie w Otto 2016, 1390-1398.

6,19-21; zob. Otto 1989). Natomiast kalendarze świąt, zgodnie z którymi każdy Izraelita miał się stawiać „przed JHWH” (Wj 23,14-17; 34,18-26), ujawniają wyraźnie rolniczy charakter świąt pielgrzymkowych, i co ważniejsze nie są jeszcze żaden sposób powiązane ze świątynią w Jerozolimie, poprzedzając rzeczowo i czasowo program deuteronomiczny (zob. Crüsemann 1997, 134-137; Körting 2007).

Odbiorcami domyślnymi (*implicite*) podręcznika są przypuszczalnie studenci historii, stąd nie została bliżej przedstawiona problematyka klasyfikacji źródeł i ich oceny. Od dziesięcioleci spierano są bowiem o adekwatność podziału źródeł na prymarne i sekundarne. Do pierwszej grupy należą źródła nieliterackie oraz literackie pochodzące z omawianego okresu, do drugiej świadectwa literackie pochodzące z późniejszych czasów. Biblia jest zaliczana do źródeł sekundarnych (choć nie bez skrajnie rzadkich wyjątków). Przy czym dla zrozumienia sposobu obchodzenia się ze źródłami sekundarnymi zasadnicze znaczenie ma odróżnianie czasu, o którym się opowiada, od czasu, w którym się opowiada, tj. czasu powstania opowieści. Bez klarowności takiego rozróżniania czytelnik ma poczucie swobodnego czy niekontrolowanego doboru źródeł. Jednak prymarne źródła literackie tak samo jak sekundarne podlegają krytyce (literackiej i historycznej). Autorzy ograniczyli się do podziału na źródła biblijne i pozabiblijne, który jest zbyt uproszczony, nawet jeśli w książce nieraz odnotowano krytyczne podejście do literackich źródeł prymarnych (inskrpcji). Ponadto tego rodzaju podział źródeł jest nie do końca jasny ze względu na to, że za biblijne najwyraźniej uznano księgi z kanonu rzymskokatolickiego (w poniższym omówieniu pozostają zasadniczo przy klasyfikacji Autorów).

Zaproponowana w książce rekonstrukcja najwcześniejszej historii Izraela może i siłą rzeczy musi budzić wątpliwości. Grupy ludności tworzące późniejszy Izrael (wraz z Judą) mają w zdecydowanej większości swoje korzenie w Palestynie. Można więc stwierdzić, że Izraelici

pochodzą spośród Kananejczyków¹². Autor śledzi losy tzw. Kananejczyków przede wszystkim do wyodrębnienia się ludności pogórza, potem stają się raczej tłem opowiedzianej historii. W każdym razie od pewnego momentu (od jakiego? – zależy od datowania i oceny źródeł biblijnych) Izraelici i Judejczycy kształtowali swoją tożsamość w opozycji do ludów ościennych, które bywają nazywane w Biblii Hebrajskiej zbiorczo Kanaanajczykami. Ponadto źródła biblijne zdają się zachowywać pamięć o nomadycznych czy półnomadycznych przodkach późniejszego Izraela i Judy – zamieszkujących lub napływających na pogórze¹³, a o których jedynie wspomina. Współcześnie w badaniach historycznych przeważa opinia, że znaczącym królestwem do połowy VIII w. p.n.e. był jedynie Izrael, zaś Juda była mała i nieznacząca. Tzw. zjednoczone królestwo Dawida i Salomona nigdy nie istniało. Opis ciągłości dynastycznej w Jerozolimie znany nam z kart Starego Testamentu może jawić się jako wyidealizowany. Jednak hipoteza, że Juda ‘powstała’ jako wasalne księstwo, w którym władze sprawowali wprawdzie członkowie dynastii Omrydów, pozostaje problematyczną rekonstrukcją¹⁴, opierającą się praktycznie jedynie na negacji literackiego źródła, jakim jest Biblia Hebrajska. Choć Jerozolima pozostawała do połowy VIII w. stosunkowo niewielka, to jednak archeologia nie potwierdza jej nieznaczącej pozycji w aż tak jednoznaczny sposób. Ostatnie badania przy użyciu metody datowania C-14 zdają się dowodzić, że w IX w. p.n.e. tworzono lub remontowano potężne konstrukcje w Jerozolimie (masywne mury wokół źródła Gihon; zob. Regev 2017; Gadot, Uziel 2017, 133, 137-138). Do podobnych wniosków prowadzą wykopaliska budynku oznaczonego nr. 2482 (zob. Gadot, Uziel 2017, 123-140, zwł. 131, 137-138). Historyczne znaczenie Dawida i jego dynastii poświadczą inskrypcja z Dan

¹² Jest to powszechnie przyjmowane – zob. np. Kratz 2013, 11-14; Lemche 2015.

¹³ Ostatnio Lipiński 2018, 1-32, ponownie dowartościował tradycję o exodusie, za którą ma kryć się pewna historyczna rzeczywistość.

¹⁴ Nawet jeśli zagościła na dobre w literaturze podręcznikowej – zob. Frevel 2017, 46.

oraz linia 31 inskrypcji ze steli Meszy (na s. 95-96 próbuje się osłabić wymowę tych inskrypcji)¹⁵. Odrębna dynastia z Jerozolimy (wcześniej być może związana z Hebronem) nie daje się więc tak łatwo usunąć z rekonstrukcji historycznych czy przenieść do kategorii mitu. Czy imiona władców judzkich do Achazjasza zostały wymyślone przez autorów lub redaktorów 1 Sm-1 Krl lub były jedynie imionami jakiś wodzów z Hebronu? Dano przecież wiarę liście królów (i mniej więcej okresom ich panowania) w przypadku królestwa Izraela, a także w kolejnych latach istnienia Judy. Podobieństwa imion (zob. poniżej o Sanballacie) czy prowincjonalność Judy nie są wystarczającymi argumentami, by całkiem przekreślić część przekazu 1 Sm-1 Krl (w tym Jeroboama I). Kołem hermeneutycznym jest twierdzenie, że „Jehoszafat z pewnością [...] wywodził się z północy”, bo nosił imię jahwistyczne (s. 128). Opiera się bowiem na hipotezie o pochodzeniu kultu JHWH w Judzie z Samarii i narzucenia kultu bóstwa Izraela Jerozolimie (zob. np. s. 127). Z rolą Judy i Jerozolimy wiąże się więc intensywnie dyskutowana w badaniach kwestia pochodzenia jahwizmu¹⁶. O ile przychyliam się do tezy o pochodzeniu JHWH z południa, to droga rozpowszechnienia kultu JHWH w Judzie poprzez dwór królewski Omrydów i wasalną kontrolę nad Jerozolimą jest niczym innym jak wątlą hipotezą, dla której podstawą są imiona jahwistyczne władców Izraela i Judy. Taka koncepcja bardzo dobrze wyjaśniałaby związek tych dwóch ‘stolic’ z jahwizmem. Ale na ile jest prawdopodobna? Chcąc nie chcąc, opiera się ona na biblijnej opowieści o wkroczeniu z Transjordanii na Pogórze Efraimskie lub wpraw na tereny Beniamina (Jerycho, Ai itp. odgrywają znaczącą rolę w Joz 2-6) wędrujących po pustyni z Egiptu przez pustynie na południu Izraelitów. Przekaz ten może zawierać pamięć historyczną o wędrujących przodkach (zob. powyżej), którzy byli wyznawcami JHWH. Mimo to

¹⁵ Do próby rekonstrukcji panowania Dawida być może pomocne mogłoby być badania z zakresu socjologii historycznej wyróżniającej wiele form i faz powstawania struktur państwowych – zob. Oswald 2017, 200-202.

¹⁶ Ostatnio chociażby w Oorschot, Witte 2019.

powyższa teoria implementowania jahwizmu w Judzie napotyka na trudności – w mojej ocenie – nie do pokonania. Czy kult JHWH z południa mógł dotrzeć na Pogórze Efraimskie z pominięciem terenów judzkich? Jeśli faktycznie JHWH pochodzi z południowych terenów Midianitów/Kenitów/Edomitów, a do tych ostatnich zaliczono grupy (zob. listy genealogiczne Ezawa w Rdz 36) uważane gdzie indziej za judzkie (Kenaz w Joz 14,6.14; 15,15 czy Zerah w Lb 26,13; zob. Jeremias 2019, 150), to takie pominięcie Judy jawi się jako zupełnie nieuzasadnione. Co więcej, jak sądzi sam Autor, mieszkańcy pustyni mieli przenikać na tereny pogórza (s. 73) – na pewno nie omijając obszaru późniejszej Judy. Na to samo zdaje się wskazywać onomastyka imion inskrypcji starohebrajskich z terenów południowego i północnego pogórza. Wśród imion teoforycznych na południu poświadczono są jedynie jahwistyczne¹⁷. Dominują one i na północy, gdzie jednak imiona teoforyczne były bardziej zróżnicowane. Wiele wskazuje zatem na to, że procesy historyczne były dużo bardziej skomplikowane i wielowymiarowe. Poza datowaną – jak wskazałem powyżej, niesłusznie – na okres perski Ne i świadectwem obecności świątyni na górze Gerizim, nie mamy powodu przypuszczać, że do wyodrębnienia Samarytan i konfliktu z Jerozolimą doszło już w tym okresie. Wręcz przeciwnie, wszystkie świadectwa prymarne nie pozawalają dostrzec jakichkolwiek napięć pomiędzy tymi dwoma grupami aż do III w. p.n.e. (Syr 50,26) czy II w. p.n.e. (źródła pozabiblijne; zob. Kratz 2013, 242-248 oraz Hensel 2014, 475-493 i Hensel 2016). Zbyt jednowymiarowo postrzega się też przyczyny wydarzeń historycznych, takich jak wybuch powstania machabejskiego czy niepokojów na Elefantynie pod koniec V w. p.n.e. Nawet jeśli znaczenie przekonań religijnych dla wybuchu powstania machabejskiego nie było pierwszorzędne czy były one wręcz wykorzystane instrumentalnie, to motywacje religijne i/lub propaganda polityczno-religijna odegrała znaczącą rolę (zob. np.

¹⁷ Do szczegółów zob. Renz, Röllig. 2016. Ł. Niesiołowski-Spanò na s. 172 pisze o rosnącej liczbie jahwistycznych imion teoforycznych w Judzie w VII w. p.n.e., co nie musi być informacją sprzeczną, gdyż przywołana pozycja nie obejmuje biblijnych imion.

Kratz 2013, 53-57). W przypadku Elefantyny można żywić uzasadnione wątpliwości, że zniszczenie świątyni Jahu mogło się odbyć wbrew woli Persów, jak i że ofiarowanie baranka paschalnego mogło być powodem jej zburzenia (zob. Kratz 2013, 43-44; a ostatnio Frevel 2019, 217-223). Dla porządku warto dodać, że w II części starano się unikać tego rodzaju jednostronności w przedstawianiu przyczyn. Za to w II części momentami otrzymujemy 'suchy' opis faktografii, w którym brakuje nieco narracyjnego zarysowania procesów polityczno-społecznych, które są ważne dla ich zrozumienia. W sumie jednak recenzowana książka odmalowuje ciekawy, zmuszającym do myślenia obraz dawnej historii Izraela, choć z pewnością nie jedyny, który możemy sobie wyobrazić.

Biblista nie mógł nie zwrócić uwagi na problematyczne interpretacje. „Biblia zawiera bardzo klarowny obraz początków Izraela” (s. 59), począwszy od patriarchów przez exodus po podbój Palestyny za Jozuego. Opowieść biblijna ma wprawdzie taką linię przewodnią, ale nie jest ona wcale spójna. Szczególnie wyraźnie widać, jak odległe są przekazy biblijne od takiej klarowności, gdy uwzględni się Sdz, która stoi w wyraźnej opozycji do opowiadania z Joz (zwł. Sdz 1). Zresztą w innym miejscu zauważono, że istnienie w Rdz i inna etnogeneza Izraela, który chciał postrzegać się za spokrewnionego z Chaldejczykami (Abram/Abraham wywodzący się z Ur Chaldejskiego w Rdz 11,31; 15,7; Ne 9,7, s. 191). W Sdz nie ma ponoć rzeczownika 'sędzia', a jedynie czasownik (s. 85). Jednak imiesłowy (czynne) są powszechnie używane na oznaczenie funkcji czy zawodów (*jocer*, *jo'ec* itp.)¹⁸. Nie inaczej jest w przypadku *szofet* – sędziego (zob. odnotowany punicki termin *szofet*). W żaden sposób nie da się obronić tezy, że rdzeń שפט/*špt* nie wskazuje na czynności sądowe w przeciwieństwie do דין/*din*. Można jedynie stwierdzić, że znaczenie *špt* jest szersze i obejmuje szerokie spektrum działalności różnych 'władz', co widać zwłaszcza w Sdz, lecz w zdecydowanej większości

¹⁸ Wg *Gesenius' Grammatik*, § 116a, imiesłowy zajmują pośrednio pozycję pomiędzy rzeczownikiem i czasownikiem.

przypadków jest właśnie terminem sądowym¹⁹. Więcej, oba rdzenie używane są paralelnie już w ugaryckim czy literaturze akadycznej (zob. Botterweck 1977, 201). Sysera, bohater Pieśni Debory, miał być przywódcą rezydującym w pałacu, co uzasadniono zdaniem z Sdz 5,28-30 (s. 97). Zakończenie Pieśni Debory w ocenie większości badaczy jest dodatkiem, w którym działanie dwóch kobiet z Sdz 4, późniejszego niż Pieśń Debory opowiadania, kontrastuje z oczekiwaniem matki Sysery zgwałcenia dwóch kobiet – jest więc motywem czysto literackim (zob. Groß 2009, 337-341). Trudno byłoby obronić koncepcję, według której „charakterystycznym rysem literatury prorockiej jest jej silne zaangażowanie w sprawy polityczne”, a dopiero „późniejsze redakcje w dużym stopniu na plan pierwszy wysunęły tematykę religijną”, nawet jeśli miała być obecna „w oryginalnych tekstach prorockich” (s. 168). Księgi prorockie, i to bez względu na to, jak zostanie oddzielony pierwotny przekaz od (wielokrotnych) opracowań redakcyjnych, są na wskroś religijne, a prorocy od samego początku powołują się na Bożą wolę. Ich zaangażowanie polityczne wynika właśnie z przeświadczenia o tym, co zamierza lub czego chciał/chce Bóg. Więcej, trudno byłoby sobie wyobrazić rozwój religii jahwistycznej w okresie przedwygnaniowym (zob. podrozdział poświęcony religii na s. 168nn) bez proroków i literatury prorockiej, tym bardziej że Pięcioksiąg, jak i Joz, 1 Sm-2 Krl datuje się na okres perski (lub później). Egzegetę musi też dziwić odnalezienie w „wizji rajskiego Edenu (Rdz 2-3)” wpływów perskiego zoroastryzmu, którego wyznawcy „wierzyli w ustawiczną walkę kosmicznych sił dobra i zła” (s. 214). Bez względu na to, jak rozumie się opozycję dobra i zła w zoroastryzmie (co jest przedmiotem sporów), to wybór pomiędzy „drzewem życia” i „drzewem poznania dobra i zła” (Rdz 2,9) w żaden sposób nie mieści się w ramach takiej idei. Wybór pomiędzy tymi dwoma drzewami znajduje zaś odzwierciedlenie w tym, w jaki sposób ludzie (a nie człowiek jako jednostka) zachowa czy przedłuży życie – dzięki nieograniczonej

¹⁹ Zob. leksykony i słowniki teologiczne do Biblii Hebrajskiej/Starego Testamentu.

długości życia czy dzięki rozmnażaniu (Rdz 3,19.22 i 4,1, na co wskazuje też wąż z Rdz 3,1-4, który w Mezopotamii był symbolem seksualnym; rozmnażanie seksualne znalazło też wyraz w drugim chronologicznie opowiadaniu o stworzeniu Rdz 1,27-28). Mimo że datowanie opowiadania z Rdz 2-3 jest – oczywiście – sporne, to biorąc pod uwagę dużo wcześniejsze kontakty kulturowe z Mezopotamią, fakt, że drzewo życia przypomina roślinę życia z eposu o Gilgameszu (zob. np. Seebass 1996, 109, 135), nic nie wskazuje na to, by miało on być datowane akurat na epokę perską (lub później?)²⁰. Ponadto Biblia Hebrajska nie zna wyobrażenia raju, które pojawia się w Septuagincie. Kolejna wątpliwość: „[w] prawodawstwie biblijnym spisany w epoce perskiej” znajduje odzwierciedlenie fakt, że „większość ludności podlegająca temu prawu żyła na wsi”, stąd też przepis „rozmnażania się i powiększania wspólnoty Izraela” (s. 225). W całym omawianym w I części okresie historii gospodarka Izraela i Judy opierała się głównie na produkcji rolniczej. Nie może ona być argumentem za epoką perską. Polecenie rozmnażania nie jest częścią żadnego kodeksu prawnego, a umieszczone zostało w kontekście Bożego błogosławieństwa dla zwierząt i ludzkości jako całości (Rdz 1,26.28; 9,1.7) czy Izraela (potomków Jakuba w Rdz 35,11; por. też Pwt 8,1 itp.). Nietypowe mają być biblijne przepisy o abolicji, zobowiązujące do uwolnienia od długów czy z niewoli co 7 lat (Pwt 15; Kpł 25,39-54; Ne 5,1-13). Miały oznaczać uwolnienie jedynie od zobowiązań wobec państwa – ponieważ wszystkie przepisy datowane są na czasy perskie, to wobec administracji prowincji Jehud, która była zainteresowana podatkami, a nie powiększaniem liczby niewolników (s. 225). Analogicznie rok szabatowy (Kpł 25,4) to nie okres wypoczynku, lecz rodzaj regularnej pańszczyzny – szabat ma ziemia, a nie rolnik (s. 226). Trzeba jednak zwrócić uwagę, że regularne uwalnianie niewolników służących za długi znajduje się już w Kodeksie Hammurabiego (§ 117), który przewiduje

²⁰ Jak nadal większość badaczy opowiadał się za przedwygnaniowym datowaniem opowieści o Edenie.

także zwolnienie z kredytu ziarna w przypadku nieurodzaju (§ 48)²¹. Wydaje się więc, że prawodawstwo starożytnego Bliskiego Wschodu regulowało kwestię umarzania długów dla zachowania harmonii społecznej. Warto przy tej okazji odnotować, że przepisy starotestamentowe różnią się w szczegółach (najwyraźniej w kwestii niewolnictwa: Wj 21,2; Pwt 15,12-15; Kpł 25,39-43), co jest świadectwem zmian, które trzeba wiązać ze zmieniającą się sytuacją i oczekiwaniami w różnych okresach historii Izraela (bez względu na to, jak ocenimy stosowalność tych przepisów). Z kolei przepis dotyczący roku szabatowego dla ziemi (Wj 23,10-11 i Kpł 25,4-7) jest interpretacyjnie skomplikowany. Postuluje prawdopodobnie całkiem racjonalny płodozmian, ale cała reszta jest niejasna. Nie mógłby przecież dotyczyć winnicy, nie wiadomo, w jaki sposób miałby wspierać biedaków, itd. Przypuszczalnie mamy do czynienia z teologiczno-społecznym (troska o ubogich) rozbudowywaniem regulacji o płodozmianie (zob. Hieke 2014, 991-998). Tak czy inaczej nic w tekstach nie sugeruje pańszczyzny.

Nie zawsze szczęśliwe było przejście tłumaczenia Biblii Warszawskiej. Z punktu widzenia historii społecznej termin עַם הָאָרֶץ nie może oznaczać „prostego ludu” (zob. s. 167), skoro odnosi się do elity, mogącej mieć wpływ na obsadzenie tronu (przypuszczalnie ‘ludem’ tym byli właściciele ziemscy; zob. Weingart 2016). Termin ten pojawia się również w ramach sporu powracających wygnańców z ludnością, która pozostała na miejscu i była nazywana „ludem kraju” (zob. s. 199, *notabene* oddano go jako „lud ziemi”), ale czy opisywał opozycję pomiędzy elitą a prostym ludem? Na pewno nie może to dotyczyć 2 Krl 11. Analogicznie określenie Nabota „zwykłym rolnikiem” (s. 123) z tego samego powodu jawi się jako nieszczęśliwe. Był on przecież właścicielem winnicy w Jezreel.

Niezbyt aktualna jest informacja, że nie jest znana dokładna lokalizacja Akry (s. 253), podczas gdy archeolodzy są przekonani, że

²¹ Analogiczne, choć nie zawsze mówiące o regularnym oddłużaniu przepisy omawia Lipiński 2009, 113-119; Otto 2016, 1341-1349.

została odnaleziona na szczycie Miasta Dawida (wykopaliska na obszarze Givati parking lot)²². W ocenie wielkości Jerozolimy w X-IX w. (s. 100) pominięto Wzgórze Świątynne, choć prawdopodobieństwo, że nie było one zamieszkałe/użytkowane, i to nie tylko na cele kultowe, jest znikome (nawet jeśli z oczywistych względów nie ma możliwości pozyskania danych archeologicznych). Przypuszcza się, że w Szilo mógł się znajdować ośrodek kultu, o czym mówi Biblia – zresztą nie tylko w Joz 18, ale i w bardzo odmiennym typie przekazu Jr 7,12-14; 26,6-9. Ostrożność wynika z faktu, że archeologia nie potwierdziła istnienia miejsca kultu w Szilo (s. 88). Podobnie jedynie literackie (sekundarne) poświadczenie ma świątynia w Leontopolis (zob. Mathys 2017, 260), której istnienie nie zostało sproblematyzowane (s. 243, 257). Zupełnie odmiennie argumentuje się w przypadku ważnej dla rekonstrukcji historii Izraela (i Judy) tezy, że u początków rozpowszechnienia kultu JHWH legły działania Omrydów, którzy założyli swoją stolicę w Samarii, gdzie „znajdowała się” królewska świątynia JHWH (s. 119). Ale jak Autor sam przyznaje, w Samarii również nie odkryto dotychczas świątyni (s. 109), mimo że akurat areal ‘pałacowy’ został zbadany. Co więcej, nawet Biblia Hebrajska milczy na temat takiej świątyni, tj. nie została poświadczona nawet literacko²³. Podobnie trzeba ocenić przekonanie, że „w Samarii istniały też inskrypcje królewskie”, choć nic takiego nie odnaleziono (s. 143). Z jednej strony przy skromnej liczbie świadectw

²² Pierwsze doniesienia z 2015 r. – zob. <https://mfa.gov.il/MFA/IsraelExperience/History/Pages/Has-the-Acra-from-2000-years-ago-been-found-3-Nov-2015.aspx> (dostęp 2021.01.26). Zob. też Ben-Ami, Tchekhanovets 2016 czy Langgut 2017.

²³ Trzeba przyznać, że brak jakiegokolwiek o niej wzmianki w źródłach nieraz nie przeszkadza badaczom – zob. np. Mathys 2017, 262. Biblia Hebrajska wspomina natomiast świątynię Baala (*bet ha-baal* – 1 Krl 16,32), przy czym przedimek (determinacja) sugeruje polemiczny ton i/lub mowę o bóstwie typu Baal. Baal podobnie jak Aszera/aszera byłby czymś w rodzaju szyfrów dla nielegalnych praktyk kultowych (zob. Pietsch 2013, 246; Keel, Uehlinger 1992, 260). Co ciekawe, w biblijnej historii królów Izraela i Judy z 1 Sm-2 Krl o Baalu jest mowa dopiero począwszy od Achaba (1 Krl 16,31-32). Obecność kultu JHWH w Samarii (ale w jakiej formie?) poświadcza inskrypcje z Kuntillet 'Ajrud, w których czytamy o *JHWH Šomron*.

trudno się dziwić swobodnemu podejściu do braku źródeł (prymarnych), ale z drugiej strony jawi się ono jako metodologicznie podejrzane. Przykładów takich jest więcej. „Zarówno archeologia, jak i np. Iz 22,10 wskazują, że inwestycję [tj. rozbudowę murów Jerozolimy] realizowano na przełomie VIII i VII w.” (s. 155, cytat bez literówki). Jednak ostatecznie wybierano nieco późniejsze datowanie ich rozbudowy (na lata 701-687; s. 156), bo ma się ona wiązać z zapewnieniem schronienia dla ludności nie z północnego Izraela po upadku Samarii (s. 137 i 155)²⁴, ale ze spustoszonych przez Sancheryba (Sennacheryba) w 701 r. p.n.e. terenów, i to pomimo tego, że kampania Sancheryba musiała się mocno odbić na gospodarce Judy (s. 156).

Na pewno niezwykle interesujące są inskrypcje z Kuntillet 'Ajrud, które mają ukazywać JHWH wraz ze swoją boską partnerką Aszerą (s. 140; zob. też s. 172-173)²⁵. Spór o znaczenie napisów na przywołanych pitosach z Kuntillet 'Ajrud wciąż nie został rozstrzygnięty, a taka interpretacja jest w najlepszym razie niepewna. Nawet jeśli inskrypcje staro-południowo-arabskie znają dołączanie określeń jako tzw. *gen.* do imion własnych, w tym do imion bóstw, także w postaci suf., to określeniami takimi są jedynie toponimy (przyporządkowanie do miejsc kultu; por. *JHWH Šomron*) lub suf. odnoszących się do osób ludzkich²⁶. W języku hebrajskim brak jest poświadczenia podwójnej determinacji, w tym suf. dodanego do imienia własnego, tak że omawiane inskrypcje byłyby wyjątkiem. *Notabene* wydaje się, że rzeczowo lepiej byłoby przetłumaczyć inskrypcję: „przez JHWH z Samarii i przez jego aszerę/

²⁴ Koncepcja taka jest próbą wyjaśnienia gwałtownego powiększenia się Jerozolimy (ostatnio ponownie została przywołana w Lipiński 2018, 126) i chyba lepsza niż zaproponowana w książce hipoteza.

²⁵ W literaturze przedmiotu bardzo często utożsamia się Aszerę z boską towarzyszką JHWH, np. Kratz 2013, 27.

²⁶ Zob. Stein 2019, 1-27, który opowiada się na tej podstawie za interpretacją utożsamiającą Aszerę z imieniem bóstwa. Do takiej argumentacji krytycznie już Krebernik 2019, 55, choć uważa, że pierwotnie Aszera mogła być imieniem bogini, co jednak uległo zmianie z biegiem czasu (w tym w Starym Testamencie).

Aszerę”, jako że ה może wskazywać na źródło błogosławieństwa (podobnie trzeba interpretować inskrypcję nr 3 z el-Qom)²⁷, ewentualnie „u/przed JHWH ...” (zob. Keel, Uehlinger 1992, 255 i przyp. 196) czy „w imieniu JHWH...” (tak Tropper 2019, 18). Dodatkowo, nie są odosobnione głosy, że wcale nie mamy do czynienia z formą sufigowaną²⁸. Dalsza część inskrypcji z pitosu B: „niech błogosławi ciebie i strzeże ciebie...”, posługuje się czasownikami w liczbie pojedynczej, co może świadczyć o tym, że źródłem błogosławieństwa jest pojedyncza osoba boska – JHWH. Jeśli nawet Aszera byłaby imieniem bóstwa, to byłaby podporządkowana JHWH²⁹. Boskie imię Aszera zdaje się być poświęcone m.in. w ugaryckim dla małżonki Ela (zob. np. HAHAT), jednak nigdzie nie spotyka się pisowni ^lšrh (zob. Tropper 2019, 19). Wprawdzie w niektórych fragmentach biblijnych wydaje się być bóstwem (np. 1 Krl 15,13; 18,19), to jednak ze względu na pojawiający się przedimek pozostaje niepewne. Aszera zdaje się za to być elementem wyposażeniem miejsca kultu (wyraźnie np. w 1 Krl 14,23), przy czym nie jest pewne, czy ma symbolizować boginię o takim samym imieniu. Raczej aszera była rekwizytem kultu JHWH, którego dokładny wygląd nie jest znany, i mogła reprezentować przy ołtarzu ofiarnym obecność JHWH z *cel-li* (miejsca najświętszego)³⁰. W badaniach zaproponowano mnóstwo hipotez mających rozwiązać trudność z aszerą/Aszerą i inskrypcjami z Kuntillet ‘Ajrud³¹, jednak w mojej ocenie większość argumentów nadal

²⁷ Do tego zob. TUAT II, 563 (i przyp. 4a) 557 (inskrpcja z el-Qom, w której czasownik użyto z pewnością w *pass.*; zob. też HAHAT, 178); tak też przyimek ה rozumie Köckert 1998, 165 (Aszera jest również według niego boską osobą).

²⁸ Tak T. Bringer: *he* miejscowe (za Tropper 18 i przyp. 74); Angerstorfer 1982: podwójna końcówka fem.; Tropper 2019, 18-19: na podstawie akadyjskich form imienia JHWH uważa za zakończenie *he* za *mater lectionis* służącą do zapisy formy typu-a.

²⁹ Takie wyjaśnienie podaje Tropper 2019, 19 przyp. 76.

³⁰ Zob. Pietsch 2013, 305-329, który odnosi się również do interesującej nas inskrypcji. Do aszery w języku polskim zob. Lipiński 2008, 27-28.

³¹ Zob. literaturę w przywołanych tutaj opracowaniach.

przemawia przeciwko postrzeganiu aszery/Aszery pierwotnie za boginię towarzyszącą JHWH³².

Autorzy są świadomi, że „celem Biblii nie jest rekonstrukcja przeszłości [...], lecz stworzenie obrazu teologicznego” (s. 14). Mimo to od czasu do czasu pojawiają się pretensje o to, że stworzony w niej obraz historii nie odpowiada zaproponowanej rekonstrukcji historycznej. Jej opis zostaje oceniony jako „bałamutny” (s. 117, 161). Propagandowy charakter ma zresztą nie tylko Biblia Hebrajska, ale i inne pozabiblijne źródła pisane, w tym prymarne, takie jak inskrypcje władców, czego zresztą Autorzy są w pełni świadomi. W I części religia i kult postrzegane są zasadniczo jako symbole politycznej władzy i dominacji, co z punktu widzenia historyka może być uzasadnione. Tym bardziej zaskakuje, że „należałoby raczej docenić głębię religijnej ufności i determinacji dyktowanej pobożnością [...] ludzi gotowych złożyć swe dzieci w ofierze dla boga” (s. 171). Recenzent w żaden sposób nie jest w stanie docenić religijnej głębi tego rodzaju praktyk. Nie ma tu miejsca na omówienie nawet w zarysie problematyki ofiar typu *molk* ani tego, na ile praktyka składania ofiar z dzieci rzeczywiście jest poświadczona w Starym Testamencie (zob. ponownie Pietsch 2013, 367-375). Rdz 22,1-18 bynajmniej nie są jej pochwałą, lecz świadectwem odrzuceniem ofiar z dzieci (zob. Seebass 1997, 187-215). Ofiary te są przeważnie wprost odrzucane, np. w 2 Krl 16,3. Problematyczny jest natomiast Sdz 11,30-40, gdzie jednak wypełnienie ślubowania Jefty nie zostało ocenione. Raczej jednak opowiadanie to jest krytyką braku zaufania w Boże działanie, które ma tragiczne konsekwencje, i nie wynika z niego, że Bóg takiej ofiary miałby oczekiwać (zob. Schnocks 2017, 345).

Lektura książki prowokuje do stawiania pytań. Poza powyższe zasygnalizowanymi kwestiami odnotuję jeszcze przykłady kolejnych

³² Zob. przede wszystkim szczegółowe omówienie nie tylko kwestii językowych, ale i kontekstu ikonograficznego oraz religijno-kulturowego tych inskrypcji w Keel, Uehlinger 1992, 237-282.

interesujących zagadnień (do dalszych badań?). Jeśli obecność tych samych imion władców Izraela i Judy może prowadzić do hipotezy, zgodnie z którą nie były to różne osoby (Jeroboam, J[eh]oram, Achazjasz), czy tego samego nie można by postulować w odniesieniu do Sanballata (s. 233), tym bardziej że źródła takie jak Ne(-Ezd) bynajmniej nie pochodzą z V w. p.n.e. (zob. powyżej)? Czy rzeczywiście można zakładać, że „namiestnicy prowincji Jehud stali na czele regionalnej administracji”, choć to kapłani byli odpowiedzialni za zbieranie podatków w postaci ofiar, nawet jeśli przekazywali je lokalnym urzędnikom (s. 219)? Teza taka może być próbą pogodzenia roli namiestnika prowincji w Ne(-Ezd z przekonaniem, że prowincja Jehud miała być rządzona przez elity kapłańskie (s. 222-223). Czy jednak nie lepszym rozwiązaniem byłoby założyć, że z czasem nastąpiło osłabienie pozycji namiestnika i wzmocnienie kapłaństwa (arcykapłana)³³? Dla teologa zastanawiająca może być też sprawa nieśmiertelności duszy (s. 267-268), w którą mieli wierzyć faryzeusze w przeciwieństwie do saduceuszy. Józef Flawiusz posługuje się pojęciem duszy w hellenistycznym sensie, wspomina o jej nieśmiertelności (τὰς ψυχὰς ἀθανάτους w *Bell.* II, 154 [o wierze esseńczyków]; por. też *Bell.* VII, 341nn; zob. „Seele/psychē” 1993, 1114-1115). Czy rzeczywiście wiara w nieśmiertelną duszę była podzielana przez faryzeuszy (Flawiusz sam należał do tej grupy)? Nie tylko Biblia Hebrajska, ale i Septuaginta czy teksty z Qumran nie znają takiego wyobrażenia. W Starym Testamencie dusza (שָׁרֵפְתַּי) bez ciała nie istnieje (zob. Janowski 2019, 50-57). Nieco inaczej ma się sprawa w powstałej w I w. n.e. w zhellenizowanym środowisku Aleksandrii Mdr (zwł. rozdz. 3-4), choć o nieśmiertelnej duszy nie ma w niej mowy, a jedynie o tym, że sprawiedliwy nie doświadczy – jak się wydaje – prawdziwej śmierci (zob. Schroer 2008, 396-407, zwł. 401-405). Według Nowego Testamentu saduceuszy i faryzeuszy ma różnić wiara w zmartwychwstanie (Mk 12,18 i par.), a koncepcja zmartwychwstania w Nowym Testamencie

³³ Sugestię taką odnotowuje Oswald 2017, 208.

nie miała nic wspólnego z nieśmiertelnością duszy (zob. Roloff 1992, 202; „Unsterblichkeit” 1968). Przekonania o nieśmiertelnej duszy oraz o zmartwychwstaniu zostały ze sobą połączone dopiero w helleńskim judaizmie (Pseudo-Focylides 105nn) i rabinizmie (zob. Dihle 1973, 613 i 634) oraz u ojców Kościoła (zob. Altaner, Stuiber 1990, 132 i 244; Kelly 1988, 256-259, też 138-139). Jeśli świadectwo Flawiusza jest w tym względzie wiarygodne, to oznaczałoby wcześniejsze przyjęcie greckiej koncepcji duszy i jej nieśmiertelności.

Koniecznym jest docenić dobrze dobrane do materiału książki kolorowe ilustracje umieszczone na końcu. Nie uniknięto jednak w książce drobnych niedociągnięć redakcyjnych. Mapa na s. 67 ma niepełną legendę, nie wiadomo, co oznaczają strzałki. Ponieważ przytacza się świadectwa w różnych tłumaczeniach, pojawiają się różne formy tych samych imion bez jakiegokolwiek wzmianki o ich identyczności (najlepszy przykład do Hiskiasz/Ezechiasz na s. 152). Dziwi mnie oddawanie spółgłoski *jod* jako *y*, mimo że transkrypcja jest zasadniczo fonetyczna (choć zapisywano *mater lectionis* ך stojące na końcu wyrazu) – w mojej ocenie powinno używać się *j* (*y* pochodzi z literatury angielskojęzycznej).

3. Podsumowanie

Można się jedynie cieszyć, że mamy wreszcie w języku polskim książkę, która pozwala zobaczyć, jak współcześnie bywa postrzegana historia dawnego Izraela. Recenzent ma nadzieję, że powyższe obszernie streszczenie zachęci do lektury tej książki. Przedstawione powyżej zastrzeżenia i wątpliwości dowodzą jedynie, że jest to pozycja, z którą warto się dokładnie zapoznać. Powinna się ona stać nie tylko dla historyków, ale i dla teologów lekturą obowiązkową. Zmusza do krytycznego podejścia i unaocznia, że relacja pomiędzy tekstami biblijnymi a ewentualną ‘historią’ jest niezwykle złożona, zaś nieodróżnianie tych dwóch płaszczyzn prowadzić może jedynie na interpretacyjne manowce i nie oddaje sprawiedliwości temu, czym Biblia jest w rzeczywistości. Warto jednak, by nie była to jedyna pozycja, z którą osoby zainteresowane

historią starożytnego Izraela się zaznajomią³⁴, bo nie ma istniejącego sposobu na to, byśmy mogli uzyskać tylko jedną wizję historii dawnego Izraela.

Bibliografia

- Altaner, Berthold, i Alfred Stuiber. 1990. *Patrologia: Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*. Warszawa: PAX.
- Angerstorfer, Andreas. 1982. „Ašerah als ‘consort of Jahwe’ oder Ašir-tah?”. *Biblische Notizen* 17: 7-16.
- Ben-Ami, Doron, i Yana Tchekhanovets. 2016. „«Then they built up the City of David with a high, strong wall and strong towers, and it became their citadel» (I Maccabees 1:33).” W E. Meiron (red.), *City of David Studies of Ancient Jerusalem* 11: 19-29.
- Biblische Enzyklopädie*. 1996-2010. Tom 1-10. Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer.
- Botterweck, Johannes G. 1977. „din.” W *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* II. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer: 200-207.
- Braulik, Georg. 2008. „Das Buch Deuteronomium.” W Erich Zenger et al. *Einleitung in das Alte Testament*. Wyd. 7, 136-155. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Crüsemann, Frank. 1997. *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*. Wyd. 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Dihle et al. 1973. „psychē ktl.” W *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IX. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: W. Kohlhammer: 604-661.
- Engel, Helmut. 2008. „Die Bücher der Makkabäer.” W Erich Zenger et al. *Einleitung in das Alte Testament*. Wyd. 7, 312-328. Stuttgart: W. Kohlhammer.

³⁴ Zob. powyższy wstęp do tego artykułu i przyp. 2. Jeśli chodzi o literaturę obcojęzyczną, wystarczająco dużo wskazówek można znaleźć w recenzowanej książce.

- Frevel, Christian. 2017. „Bibel und Geschichte.” W *Die Welt der Hebräischen Bibel: Umfeld – Inhalte – Grundthemen*. Red. Walter Dietrich, 43-56. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Frevel, Christian. 2019. „Reichsinteresse und Lokalpolitik in der Levante im Spiegel der materiellen Kultur.” W *Persische Reichspolitik und lokale Heiligtümer: Beiträge einer Tagung des Exzellenzclusters „Religion und Politik in Vormoderne und Moderne“ vom 24.-26. Februar 2016 in Münster* (BZAR 25). Red. Reinhard Achenbach, 217-223. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gadot, Yuval, i Joe Uziel. 2017. „The Monumentality of Iron Age Jerusalem Prior to the 8th Century BCE.” *Tel Aviv (Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University)* 44 (1), 123–140.
- Gesenius' Grammatik: Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik*. 1991. Völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, wyd. 28 (Leipzig 1909). Wydane w Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser. Hebräische Grammatik. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms.
- Grabbe, Lester L. 2006. „The ‘Persian Documents’ in the Book of Ezra: Are They Authentic?” W *Judah and the Judeans in the Persian period*. Red. Oded Lipschits, Manfred Oeming, 531-570. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Grant, Michael. 1991. *Dzieje dawnego Izraela*. Tłum. Jerzy Schwakopf (tyt. oryg. *The History of Ancient Israel*. 1984). Warszawa: PIW.
- Grätz, Sebastian. 2004. *Das Edikt des Artaxerxes. Eine Untersuchung zum religionspolitischen und historischen Umfeld von Esra 7,12-26* (BZAW 337). Berlin/New York 2004: De Gruyter.
- Groß, Walter. 2009. *Richter* (HThK.AT). Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- HAHAT: Gesenius, Wilhelm. 2013. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, opracowanie i wydanie Herbert Donner, współpraca Udo Rüterwörden, Johannes Jenz, rozpoczęcie D. Rudolf Meyer, wyd. 18. Heidelberg/Dordrecht/London/New York: Springer.

- Hieke, Thomas. 2014. *Levitikus 16-27* (HThK.AT). Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Hensel, Benedikt. 2014. „Von ‘Israeliten’ zu ‘Ausländer’: Zur Entwicklung anti-samaritanischer Polemik ab der hasmonäischen Zeit.” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 126: 475-493.
- Hensel, Benedikt. 2016. *Juda und Samaria: Zum Verhältnis zweier nach-exilischer Jahwismen* (FAT 110). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Janowski, Bernd. 2019. *Anthropologie des Alten Testaments: Grundfragen – Kontexte – Themenfelder. Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jelonek, Tomasz. 2017-2019. *Historii Izraela*. Tom 1-4. Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Jeremias, Jörg. 2019. „Three Theses on Early History of Israel.” W *The Origin of Yahwism* (BZAW 484). Red. Jürgen van Oorschot, Markus Witte, 145-156. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Keel, Othmar, i Christoph Uehlinger. 1992. *Göttinnen, Götter und Göttersymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134). Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Kelly, John N.D. 1988. *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Warszawa: PAX.
- Köckert, Matthias. 1998. „Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels.” *Berliner Theologische Zeitschrift* 15 (2): 137-175.
- Körting, Corinna. 2007. „Fest (AT).” *WiBiLex* Dostęp 2021.02.02. <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18305/> (Permanenter Link).
- Krebernik, Manfred. 2019. „The Beginnings of Yahwism from an Assyriological Perspective.” W *The Origin of Yahwism* (BZAW 484). Red. Jürgen van Oorschot, Markus Witte, 45-65. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Langgut, Dafna. 2017. „Palynological Analysis of the Glacis of the Se-leucid Acra in Jerusalem: Construction, Duration, Estimation,

- and Environmental Reconstruction.” W *Rethinking Israel: Studies in the History and Archaeology of Ancient Israel in Honor of Israel Finkelstein*. Red. Oded Lipschits, Yuval Gadot, Matthew J. Adams, 207-220. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Lemche, Niels Peter. 2015. *Ancient Israel: A New History of Israel*. Wyd. 2. London: T&T Clark.
- Lipiński, Edward. 2008. „Religioznawstwa a językoznawstwo.” W *Zachować tożsamość. Starożytny Izrael w obliczu obcych religii i kultur* (Rozprawy i Studia Biblijne 31). Red. Piotr Muchowski, Maciej Münnich, Łukasz Niesiołowski-Spanò. Warszawa: Vocatio.
- Lipiński, Edward. 2009. *Prawo bliskowschodnie w starożytności: Wprowadzenie historyczne* (Studia Historico-Biblica 2). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Lipiński, Edward. 2018. *A History of the Kingdom of Israel* (OLA 275). Leuven/Paris/Bristol CT: Peeters.
- Liverani, Mario. 2010. *Nie tylko Biblia: Historia starożytnego Izraela* (Biblioteka Humanisty). Warszawa: WUM.
- Kratz, Reinhard Gregor. 2013. *Historisches und biblisches Israel: Drei Überblicke zum Alten Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Mathys, Hans-Peter. 2017. „Gottesdienst.” W *Die Welt der Hebräischen Bibel: Umfeld – Inhalte – Grundthemen*. Red. Walter Dietrich, 123-136. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Naumann, Thomas. 2017. „Geschichtsbücher und Geschichtsschreibung.” W *Die Welt der Hebräischen Bibel: Umfeld – Inhalte – Grundthemen*. Red. Walter Dietrich, 123-136. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2012. *Dziedzictwo Goliata: Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UKM.
- Niesiołowski-Spanò, Łukasz. 2014. „Ks. Andrzej Piwowar, *Historia Izraela czasów Starego Testamentu. Od patriarchów do podboju*

- Rzymian (Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki, tom 12). Lublin 2013, 259." *Scripta Biblica et Orientalia* 6: 151-154.
- Oorschot, Jürgen van, i Markus Witte, red. 2019. *The Origin of Yahwism* (BZAW 484). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Oswald, Wolfgang. 2017. „Königtum und Staat." W *Die Welt der Hebräischen Bibel: Umfeld – Inhalte – Grundthemen*. Red. Walter Dietrich, 197-210. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Otto, Eckart. 1989. „pæsach." W *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* VI. Stuttgart/Berlin/Köln: W. Kohlhammer: 659-682.
- Otto, Eckart. 2016. *Deuteronomium 12 – 34. Erster Teilband: 12,1 – 23,15* (HThK.AT). Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Peter, Michał. 1996. *Dzieje Izraela (De sacro Veteris Testamenti historia)*. Poznań: PWT w Poznaniu.
- Pietsch, Michael. 2013. *Die Kultreform Josias: Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit* (FAT 86). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Piwowar, Andrzej. 2013. *Historia Izraela czasów Starego Testamentu: Od patriarchów do podboju Rzymian* (Materiały Pomocnicze do Wykładów z Biblistyki 12). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Regev, Johanna, et al. 2017. „Absolute Dating of the Gihon Spring Fortifications, Jerusalem." *Radiocarbon* 59: 1-23.
- Renz, Johannes, i Wolfgang Röllig. 2016. *Handbuch der althebräischen Epigraphik*. Darmstadt: WBG.
- Roloff, Jürgen. 1992. *Neues Testament*. Wyd. 5. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Schäfer-Lichtenberger, Christa. 2017. „Wirtschaft, Stadt und Land." W *Die Welt der Hebräischen Bibel: Umfeld – Inhalte – Grundthemen*. Red. Walter Dietrich, 210-226. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Schroer, Silvia. 2008. „Die Bücher der Tora/des Pentateuch: II. Theorien über die Entstehung des Pentateuch." W Erich Zenger et al. *Einleitung in das Alte Testament*. Wyd. 7, 396-407. Stuttgart: W. Kohlhammer.

- Schiderski, Dirk. 2000. *Handbuch des nordwestsemitischen Briefformulars: Ein Beitrag zur Echtheitsfrage der aramaischen Briefe des Esrabuches* (BZAW 295). Berlin/New York: De Gruyter.
- Schnocks, Johannes. 2017. „Gewalt und Gewaltüberwindung.” W *Die Welt der Hebräischen Bibel: Umfeld – Inhalte – Grundthemen*. Red. Walter Dietrich, 338-353. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Seebass, Horst. 1996. *Genesis I: Urgeschichte (1,1-11,26)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Seebass, Horst. 1997. *Genesis II: Vätergeschichte I (11,27-22,24)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- „Seele/psychē”. 1993. W *Theologisches Begriffslexikon zum Neuem Testament*. Red. Lothar Coenen et al, wyd. 9. Wuppertal: R. Brockhaus: 1114-1115.
- Shanks, Hershel, red. 2007. *Starożytny Izrael: Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*. Tłum. Waldemar Chrostowski (tyt. oryg. *Ancient Israel: From Abraham to the Roman Destruction of the Temple*. 1999). Warszawa: Vocatio.
- Slawik, Jakub. 2010. *Hiob przed Bogiem. Studium egzegetyczne prologu i epilogu Księgi Hioba oraz mów Hioba*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Slawik, Jakub. 2013. „Historia powstania tekstu/ów Biblii Hebrajskiej – szkic.” *Rocznik Teologiczny* 55: 5-16.
- Steins, Georg. 2008. „Die Bücher Esra und Nehemia.” W Erich Zenger et al. *Einleitung in das Alte Testament*. Wyd. 7, 263-277. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Stein, Peter. 2019. „Gottesname und Genetivattribut? «Yahwe und seine Aschera» aus altsüdarabischer Perspektive.” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 131: 1-27.
- Tropper, Josef. 2019. „The Divine Name *Yahwa.” W *The Origin of Yahwism* (BZAW 484). Red. Jürgen van Oorschot, Markus Witte, 1-21. Berlin/Boston: De Gruyter.

- TUAT: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. 1982-2001. Red. Otto Kaiser, tom I-IV (*Band II: Religiöse Texte*. 1986-1991), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- „Unsterblichkeit”. 1968. W *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*. Tom II: *Laie bis Zeignis*. Red. Heinrich Fries. München: Kösel: 725-739.
- Warzecha, Julian. 2005. *Historia dawnego Izraela*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Weingart, Kristin. 2016. „Volk (AT)”. *WiBiLex* Dostęp 2021.01.21 <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34299/> (Permanenter Link).
- Zenger, Erich. 2008a. „Die Bücher der Tora/des Pentateuch: II. Theorien über die Entstehung des Pentateuch.” W Erich Zenger et al. *Einleitung in das Alte Testament*. Wyd. 7, 74-123. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Zenger, Erich. 2008b. „Die vor-proiester(schrift)lichen Pentateuchtexte.” W Erich Zenger et al. *Einleitung in das Alte Testament*. Wyd. 7, 176-187. Stuttgart: W. Kohlhammer.

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXIII

Zeszyt 1

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2021

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

bp prof. dr hab. Wiktor Wysoczański, ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska

Skład komputerowy – Jerzy Sojka

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem

Wydawnictwa Naukowego ChAT

ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55

Objętość ark. wyd.: 16

Druk: druk-24h.com.pl

ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- JAKUB SŁAWIK, *Co nowego w historii starożytnego Izraela? O książce: Niesiołowski-Spanò, Łukasz i Krystyna Stebnicka. 2020. Historia Żydów w starożytności: Od Thotmesa do Mahometa. Warszawa: PWN* 7
- EWA SOŁTYS, *Komunikacja niewerbalna w Biblii i świecie starożytnym – główne kierunki badań* 63
- JONASZ OŚWIECIŃSKI, *Teologia midraszu do Księgi Jonasza* 93
- RAJMUND PIETKIEWICZ, *Recepcja chrześcijańskiego hebraizmu w I Rzeczpospolitej w dobie renesansu* 107
- JERZY OSTARCZUK, *Оглавления Евангелия от Луки в старопечатных кириллических богослужебных Евангелиях тетр. Текстологическая характеристика* 143
- MARINA ЧИСТЯКОВА, *Поучение Иоанна Златоуста о милостыне в церковнославянском Прологе* 161
- НАТАЛЬЯ АНУФРИЕВА, *Эсхатологическая схема спасения и райского воздаяния (по миниатюрам лицевых рукописей книжных коллекций Уральского региона)* 183
- MAGDALENA PŁOTKA, *Contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere. Św. Tomasz z Akwinu o uczuciach i afektach* 215
- SERGIUSZ BOWTRUCZUK, *Koncepcja organizacji chóru cerkiewnego w ujęciu Pawła Czesnokowaj* 243
- ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK, *O kluczowej decyzji terminologicznej w pluralizmie religijnym Johna Hicka* 263
- KRYSTYNA HELAND-KURZAK, *Doświadczenie jako kategoria religijności dziecka w dyskursie pedagogicznym* 289
- TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, *Ekspresja religijna w systemie edukacyjnym Republiki Irlandii (aspekt prawny)* 319

RECENZJE

Podzielny, Janusz. 2020. <i>Praca ludzka w ujęciu ewangelickiej (luterńskiej) etyki teologicznej</i> . Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, ss. 230, ISBN 978-83-65860-61-3 (MARCIN HINTZ).	355
Wykaz autorów	362

Contents

ARTICLES

- JAKUB SLAWIK, *What's New in Ancient Israel's History? On the Book: Nie-siołowski-Spanò, Łukasz and Krystyna Stebnicka. 2020. Historia Żydów w starożytności: Od Thotmesa do Mahometa [History of the Jews in Antiquity: From Thotmes to Muhammad].* Warsaw: PWN 7
- EWA SOŁTYS, *Nonverbal Communication in the Bible and the Ancient World – the Main Research Topic* 63
- JONASZ OŚWIECIŃSKI, *The Theology of Midrash to the Book of Jonah.* 93
- RAJMUND PIETKIEWICZ, *Reception of Christian Hebraism in the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Renaissance* 107
- JERZY OSTAPCZUK, *Chapter Titles of the Gospel of Luke in Early Printed Cyrillic Liturgical Tetraevangelions. Text Critical Research*..... 143
- MARINA CHISTIAKOVA, *St. John Chrysostom's Sermon on Alms in the Church Slavonic Prologue* 161
- NATAL'Ā ANUFRIEVA, *Eschatological Scheme of Redemption and Paradisal Reward (based on Miniatures of the Illuminated Manuscripts of Ural Region Book Collections)*..... 183
- MAGDALENA PŁOTKA, *Contingit enim aliquem ex gaudio vel tristitia vel amore mortem incurrere Saint Thomas Aquinas on Passions and Affection*..... 215
- SERGIUSZ BOWTRUCZUK, *Pavel Chesnokov's Organisational Concept of an Orthodox Church Choir* 243
- ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK, *On the Key Terminological Decision in John Hick's Religious Pluralism* 263
- KRYSTYNA HELAND-KURZAK, *Experience as a Category of Child Religiosity in Pedagogical Discourse* 289
- TADEUSZ J. ZIELIŃSKI, *Religious Expression in the Education System of the Republic of Ireland (legal aspect)* 319

REVIEWS

Podzielny, Janusz. 2020. *Praca ludzka w ujęciu ewangelickiej (lutrańskiej) etyki teologicznej*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UO, pp. 230, ISBN 978-83-65860-61-3 (MARCIN HINTZ). 355

List of authors 362

Wykaz autorów

Jakub Ślawik, j.slawik@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Ewa Sołtys, esoltys@o2.pl, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław

Jonasz Oświeciński, yonabenziv@gmail.com, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Rajmund Pietkiewicz, pietkiewicz@pwt.wroc.pl, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław

Jerzy Ostapczuk, j.ostapczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Marina Čistiakova, mcistiakova@gmail.com, Lietuvių kalbos institutas, P. Vileišio g. 5, LT-10308 Vilnius, Lietuva / Lithuania

Natal'â Anufrieva, nvr.anufrieva@gmail.com; Россия, г. Екатеринбург, ул. Белинского, 177-1 (Rossiya, g. Ekaterinburg, ul. Belinskogo, 177-1)

Magdalena Płotka, m.plotka@uksw.edu.pl, Instytut Filozofii, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 23, 03-149 Warszawa

Sergiusz Bowtruczuk, sergiusz.katedra@wp.pl, Katedra Metropolitalna p.w. św. Marii Magdaleny w Warszawie, ul. św. Cyryla i Metodego 4/8, Warszawa 03-408

Zbigniew Kaźmierczak, z.kazmierczak@uwb.edu.pl, Instytut Filozofii Uniwersytetu w Białymstoku, Plac NZS 1, 15-420 Białystok

Krystyna Heland-Kurzak, kheland@aps.edu.pl, Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej, Wydział Pedagogiki, Katedra Pedagogiki Społecznej, ul. Szczęśliwicka 40, 02-353 Warszawa

Tadeusz J. Zieliński, tjz@onet.eu, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa