

wieloznaczny. Ponadto – o tym zdecydowanie nie wolno zapominać – z Septuaginty Hieronim przetłumaczył te księgi Starego Testamentu, których w Biblii Hebrajskiej nie ma.

Pojawienie się Septuaginty w polskiej bibliotece teologicznej z pewnością pobudzi teologów oraz biblistów do przypomnienia sobie różnych dawnych pytań oraz postawienia pytań nowych. Ufajmy, że dzięki wspomnianemu dziełu śp. ks. Remigiusza Popowskiego z nową energią wrócimy do pytań o religijną i teologiczną wyjątkowość Septuaginty.

Na koniec chciałbym pomarzyć. Z górą trzydzieści lat temu francuscy filologowie i bibliści podjęli śmiałą inicjatywę wydania w 27 tomach (sześć z nich w dwóch albo trzech częściach) przekładu Septuaginty na język francuski wraz z aparatem krytycznym, skrupulatnym odnotowaniem różnic z tekstem hebrajskim, odniesieniami patrystycznymi oraz innymi komentarzami. Większość owej *La collection La Bible d'Alexandrie* – 19 tomów – już się ukazała. Tak by się chciało, by filologowie i bibliści polscy zechcieli pójść w ślady swoich francuskich i belgijskich kolegów!

Jacek Salij OP, Warszawa

Michael PIETSCH, *Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit*, Forschungen zum Alten Testament 86, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, ss. 542.

Reforma kultu, którą miał przeprowadzić judzki król Jozjasz, długie lata uchodziła za jeden z głównych punktów orientacyjnych w historii dawnego Izraela, w historii religii oraz w historii piśmiennictwa starotestamentowego. Jednak badania literackie, które objęły tzw. Deuteronomistyczne dzieło historyczne, a także archeologiczne poszukiwania śladów tej reformy zachwiały historyczną wiarygodnością przekazu o reformie Jozjasza oraz identyfikacją jej programu z Deuteronomium czy raczej pra-Deuteronomium, w którego centrum znajdować się miała przede wszystkim centralizacja kultu (2Krl 23,4-20). Michael P i e t s c h postanowił starannie przeanalizować wszystkie źródła, jakimi dysponujemy w odniesieniu do domniemanej reformy kultowej Jozjasza – zarówno biblijne, tu przede wszystkim relację z 2Krl 22-23, jak i pozabiblijne, by w ten sposób uzyskać w miarę spójny obraz religii Judy w późnym okresie królewskim, w tym zmian, jakie miały wtedy w niej nastąpić.

Studium otwiera wprowadzenie (s. 1-23). Jego pierwsza część poświęcona została ogólnej problematyce oceny źródeł i ich znaczenia, a także podziałowi na

tzw. źródła prymarne czy podstawowe, tj. archeologiczne, i wtórne, w tym przypadku przekazy biblijne. Odnotowano znany fakt braku danych archeologicznych mogących być świadectwem reformy kultowej za panowania Jozjasza. Następnie zaczynając od monografii H. Spieckermanna z 1982 r. (*Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*, FRLANT 129, Göttingen), autor omawia ostatnie ćwierćwiecze badań nad zmianami w kulcie czy szerzej religii Judy w późnym okresie królewskim (pod uwagę bierze przede wszystkim prace C. Levina, E. Würthweina, K. Kocha, R. Albertza, C. Devera, C. Uehlingera, W.B. Baricka, O. Keela, A. Berlejung). Dotychczasowe badania prowadzą do wniosku, że podział na źródła prymarne (artefakty archeologiczne) i wtórne (teksty biblijne) jest nieuzasadniony, taka automatyczna ich hierarchizacja jest myląca. Wszystkie źródła trzeba krytycznie analizować, starając się je wzajemnie ze sobą powiązać. Nazwa „reforma Jozjasza”, biorąc pod uwagę antyczne rozumienie reformy jako reorganizacji (innowacja) praktyki kultowej legitymizowanej nawiązaniem do wcześniejszej tradycji, jest dla przedsięwzięcia opisanego w 2Krl w pełni uzasadniona, a jej normatywną zasadą zdaje się być deuteronomiczna Tora. Ze względu na stan źródeł należy rozpocząć od literacko-krytycznej i tradycyjno-historycznej analizy przekazów starotestamentowych, a następnie poddać ocenie znaleziska, które dla danego okresu dostarczyła archeologia Palestyny. Dlatego kolejne rozdziały poświęcone są przede wszystkim analizie 2Krl 22-23, a uwzględniono również wszelkie istniejące świadectwa pozabiblijne.

W rozdziale 1 (s. 24-36) zamieszczono przekład 2Krl 22-23, w obszernych przypisach przedyskutowano kwestie gramatyczne i tekstowo-krytyczne. W rozdziale 2 (s. 37-47) przedstawiona została ogólna budowa tego fragmentu, przy czym uwzględniono różne możliwości podziału relacji o panowaniu Jozjasza i jego reformie. W rozdziale 3 (s. 48-55) dokonano analizy wprowadzenia badanej perykopy (2Krl 22,1n.), biorąc pod uwagę względną regularność ram (wprowadzenia i zakończenia) w relacjach o poszczególnych królach w 1-2 Krl. Ich literacko-krytyczne różnicowanie byłoby nieuzasadnione, nie mogą być świadectwem wieloetapowego powstania Ksiąg Królewskich. Szczególną rolę w dojściu do władzy Jozjasza odegrał עֲבֵד־יְהוָה (2Krl 21,24), tj. zamożne i wpływowe rodziny z Jerozolimy i Judy. Mimo że kryterium oceny królów judzkich nie jest jedność kultowa, tj. jedno miejsce święte, lecz czystość kultowa, to obok Jozjasza pozytywną ocenę bez zastrzeżeń uzyskał jedynie Hiskiasz (Ezechiasz), który zwalczał nie tylko nielegalne praktyki kultowe, ale i nielegalne miejsca kultu.

Rozdział 4 (s. 56-108) poświęcono relacji o rozpoczęciu prac remontowych w świątyni i o odkryciu księgi Tory z 2Krl 22,2-10. Oba tematy są ze sobą narracyjnie splecione. Ponownie autor zaprzecza możliwości różnicowania literacko-krytycznego w obrębie tej narracji. Omówiony został kontekst społeczny

i historyczny podjęcia renowacji świątyni, przy czym podkreślono, że brak jest jakichkolwiek dowodów na imperialną politykę religijną Asyrii (co nie oznacza, że Asyria nie wywierała mocnego wpływu na kulturę materialną Palestyny). Ulepszenia zarządzane przez króla miały wymiar nie antyasyrjski, lecz wewnętrzny. Biorąc pod uwagę opis z 2Krl 12,5*.6-16, a także inne relacje ze starożytnego Bliskiego Wschodu, M. Pietsch przedstawił szczegółowo kwestię pozyskiwania środków na regularne naprawy w świątyni, jak i sposobu ich wydatkowania (zasadniczo poza królewską kontrolą, sprawowaną poprzez pisarza królewskiego). W narracji o renowacji świątyni trzeba rozróżnić poszczególne grupy, mające określone obowiązki: עֲשֵׂי הַמְּכָרִים, czyli nadzorcy robót, עֲשֵׂי הַמְּלֶאכֶה, naczelnicy gildii rzemieślniczych, oraz rzemieślnicy (wiele rzeczowników wskazujących na ich specjalizacje w w. 6). Wiele nawet dosłownych podobieństw między 2Krl 12,10-16 i 22,4-7 wskazuje najprawdopodobniej na tego samego autora, a nie na zapożyczenia literackie. Relacja o uruchomieniu prac remontowych służy do tego, by zetknąć ze sobą królewskiego pisarza Szafana z kapłanem Chilkiaszem (reprezentantów dworu i kapłaństwa, grup, które miały być zaangażowane w przeprowadzeniu programu reform), który przekazuje mu odnalezione pismo/księgę, określoną jako סֵפֶר הַחֹרָה, tj. pismo zawierające pouczenia, wskazówki. Nie da się potwierdzić ani wykluczyć, że było ono tożsame z prae-Deuteronomium. Interpretacja nie może więc z góry zakładać takiego związku. Przywoływane domniemane paralele bliskowschodnie w postaci inskrypcji o renowacjach i budowach świątyń są odmienne, gdyż dokument z 2Krl 22 nie został znaleziony w czasie prac remontowych, z czego zdawał sobie sprawę kronikarz w 2Krn 34,14 (księga czy zwój miał być znaleziony podczas opróżniania skarbon). Jego autorytet bazuje nie na okolicznościach jego znalezienia ani dawnym pochodzeniu, lecz na tym, że zawiera Torę (Jahwe). Relacja z w. 3-10 ukazuje króla Jozjasza jako idealnego władcę i głównego bohatera (aktora).

W rozdziale 5 (s. 109-159) poddano analizie wyrocznię Chuldy (2Krl 22,11-20), rozpoczynając od uzasadnienia, że w. 11 należy z nią łączyć (tj. z następującymi wierszami, ze względu na marker czasowy וַיְהִי בְּ, rolę słuchania i שמע w całym fragmencie). Król od razu pojął zgubne konsekwencje wynikające z tej Tory i uniżył się przed Bogiem (rozdarcie szat). Choć relacja z tych wierszy może nastroczać trudności, to jednak dokładna analiza zarówno gramatyczna (składnia, w tym złożoność wprowadzeń do właściwej wyroczni), jak i rzeczowa (domniemane dublety) pokazuje, że nie ma wystarczających powodów do uznania jej za niejednorodną literacko. Wyrocznia ma dwuczęściową budowę, obie części – zapowiedź sądu dla ludu i ocalenia dla króla – ma typową budowę dla odpowiednich gatunków mów prorockich. Najwięcej trudności nastrocza obietnica z w. 20, gdyż zgodnie z 2Krl 23,29-30 Jozjasz zginął przedwcześnie z ręki

faraona Necho. Niezwykle skrupulatna analiza potrójnej obietnicy dla Jozjasza pozwala dostrzec wyjątkowość sformułowań i okazuje się, że wzięto w niej pod uwagę tragiczny koniec króla. Zgromadzenie czy połączenie z ojcami nie odnosi się do takiej czy innej śmierci Jozjasza, lecz oznacza pośmiertną łączność z przodkami, a zgromadzenie w grobie w pokoju pochówek w rodzinnym grobowcu, co stoi w opozycji do losu deportowanych, których złego losu i pochówku w obcej ziemi król nie doświadczy (בְּשֵׁלוֹת w opozycji do בְּכָל הָרְאֵמָה). Sąd Boży jest bowiem nieodwracalny, a ominie jedynie króla. Wyrocznia mówi nie tyle o nieposłuszeństwie wcześniejszych generacji, ile obecnego i przyszłych pokoleń. Spogląda więc wyraźnie wstecz na doświadczony sąd (por. 2Krl 23,1-3). Co więcej, zdradza językowe związki ze starotestamentowym profetyzmem, w jego postaci naznaczonej językiem i wyobrażeniami deuteronomistycznymi i (deutero-)Jeremiaszowymi. Chulda ukazana została jako żeński odpowiedniki Jeremiasza. Po co król chciał uzyskać wyrocznię prorocką? By dowiedzieć się, czy istnieje jeszcze szansa na ocalenie przed Bożym gniewem. Zgodnie z tym, jak potoczyła się dalsza historia, odpowiedź prorokini musiała być negatywna. Zadaniem wyroczni Chuldy nie jest uzasadnianie czy inaugurowanie reformy Jozjasza, lecz wyjaśnienie z wygnaniowego punktu widzenia, dlaczego panowanie tego idealnego króla nie mogło zapobiec katastrofie, która nadeszła niewiele lat później. W takim razie relacja o odczytaniu zwoju Tory królowi z w.10 łączyła się kiedyś bezpośrednio z narracją o reformach z 2Krl 23: jego odnalezienie prowadzi do nowego ukonstytuowania się ludu Bożego i kultu.

W rozdziale 6 (s. 160-205) M. Pietsch przedstawił ceremonię zawarcia przymierza-zobowiązania z 2Krl 23,1-3. Są to kluczowe wiersze w pierwotnym opowiadaniu o działalności króla Jozjasza, opisujące kultową ceremonię בְּרִית (król wezwał do siebie starszych Judy i Jerozolimy). Księga/pismo Tory z 2Krl 22 staje się tutaj סֵפֶר הַבְּרִית. Co zrozumiałe, wiele miejsca zajęła analiza wyrażań z rzeczownikami בְּרִית, uwzględniająca jego składniowe osadzenie i w konsekwencji niuansy znaczeniowe. Precyzyjna analiza pozwoliła ustalić, że w badanych wierszach oznacza on jednostronne samozobowiązanie króla uznającego księgę Tory, samozobowiązanie, którego świadkiem i gwarantem jest JHWH. Do takiego przymierza przystępuje również zgromadzony cały lud (w. 3b). Fragment ten nie jest jednolity, dodatkami są słowa וְעַד-נְדוּל לְמַקְטָן וְכָל-הָאֵמָה w w. 2, pochodzącymi najprawdopodobniej spod ręki redaktora, który dodał w wyrocznię Chuldy, oraz וּבְכָל-נַפֶּשׁ לְלֶכֶת אַחַר יְהוָה וְלִשְׁמֵר מִצְוֹתָיו וְאֶת-עֲדוּתָיו וְאֶת-חֻקֹּתָיו w w. 3, które językowo związane są z tekstami późnodeuteronomistycznymi i przekazują treści spokrewnione z wyrocznią Chuldy. Jak się okazuje, 23,1-3* nic nie mówią o treści odnalezionej księgi ani nie zakładają jej związku z (pra-)Deuteronomium.

W najobszerniejszym rozdziale 7 (s. 206-442) poddano szczegółowej analizie opis poszczególnych przedsięwzięć reformatorskich króla Jozjasza (2Krl 23,4-20), w którym ani razu nie wspomina się o księdze Tory. Autor dużą wagę przywiązuje do zróżnicowania używanych form gramatycznych czasowników, przede wszystkim do częstej w tym fragmencie form tradycyjnie nazywanych *pf. cons.* (7 razy), pojawiających się obok *impf.* (4 razy), a umieszczonych w narracyjnej strukturze składniowej (*impf. cons.*). Składnia taka nie musi być wcale symptomem złożoności literackiej opisu (stosowaniu *pf. cons.* w Księgach Królewskich poświęcono ekskurs 1: s. 223-238). W 2Krl 23,4-20 mamy do czynienia z narracją, która w znacznym stopniu zawiera zestawienia przedsięwzięć reformatorskich (swego rodzaju ich listę). Poza składnią w podziale relacji o reformach znaczną rolę odgrywają określenia przestrzenne, pewnego rodzaju kultowa geografia – jerozolimska świątynia, okolice Jerozolimy i miasta Judy, aż po Betel (Bet-El). Ponadto na taką geografę jako kryterium podziału nakładają się urzędnicy czy wyposażenie kultowe wraz z osobami służącymi w kulcie (oraz inne powiązania rzeczowe). W konsekwencji relacja daje się podzielić na dwie części: w.4-11 o reformach w królewskiej świątyni w Jerozolimie i w.12-15 o zmianach w otoczeniu świątyni jerozolimskiej; natomiast w. 16-20 są wtórnym rozszerzeniem.

Szczegółowy podział tych wierszy odpowiada podziałowi na podrozdziały w książce M. Pietscha. W pierwszym z nich (s. 239-304) autor zanalizował w. 4-5 mówiące o usunięciu przedmiotów i personelu kultu Baala, Aszery i zastępu niebieskiego z budynku świątyni jerozolimskiej (היכל יהוה). Wiersz 4 opisuje zniszczenie przedmiotów kultowych (zwłaszcza czas. שרף), czym obok naczelnego kapłana („arcykapłana”) Chilkiasza miały się zająć dwie wymienione grupy kapłańskie. Zwraca uwagę, że przedmioty kultowe – כלים przynależały w Starym Testamencie zawsze do kultu JHWH, podczas gdy tu zostały przyporządkowane obcym bóstwom. Baal funkcjonuje zatem nie jako jeden z bogów, ale jest szyfrem dla nielegalnych praktyk kultowych w ramach religii jahwistycznej. Wzmianka o nim jest więc najprawdopodobniej wtórnym rozszerzeniem. Już w tym pierwszym wierszu zarysowano zasięg reformy, która osiągnęła Betelu. W obecnej postaci opisu reform mamy *inclusio*, które tworzą w.4 i w.15-20, tym samym w.4bβ jawi się jako wtórny. Wiersz 5 informuje o usunięciu personelu kultowego związanego z wyżynami czy wzniesieniami, *bamot* (w sg. במה), przy czym nie wiadomo, jak dokładnie miałyby wyglądać *bamot*. Choć późniejsze utożsamienie במרים z kapłanami *bamot* z w.8a sprawiło, że słowo to stało się z czasem *terminus technicus* dla kapłanów kultów bożków, to w opisie reform byli oni jedną z oficjalnych grup kapłańskich, których rola nie została sprecyzowana (porównania ze źródłami pozajzraelskimi wskazują, że było to

ogólne określenie kapłanów). Obok nich mowa jest o מקטרים, którzy przeważnie nie byli wiązani z innymi bóstwami. Lista bóstw z w. 5 różni się od tej z w.4 i poza wtórnym uogólniającym wskazaniem na Baala, wymienia bóstwa astralne słońce, księżyc, מילוח – *hapaxl.* który oznacza pozycję gwiazd na niebie (zapóżylenie z akadyjskiego, później utożsamione ze znakami zodiaku), co sugeruje, że bóstwa te ogrywały rolę praktyce wróżenia „z gwiazd” – oraz znany z w.4 zastęp niebieski, który może, ale nie musi być wtórnym uzupełnieniem. Krytyczny przegląd dostępnych źródeł epigraficznych i ikonograficznych pokazuje, że nie może być mowy o astralizacji religii judzkiej w następstwie *pax assyriaca* (pieczęci z astralnym dekokrem o judzkim pochodzeniu jest bardzo niewiele), a jedynie o wzroście znaczenia kultów astralnych w Judzie w epoce późnego żelaza. Z pewnością zawdzięczamy go wpływom nowoasyryjskich zwyczajów religijnych.

W podrozdziale 2 (s. 305-329) omówiono usunięcie kultu aszery/Aszery (w.6-7) ze świątyni jerozolimskiej, a ściślej z dziedzińca świątyni (בית יהוה). Szczególne trudności sprawia ustalenie, czym była aszera/Aszera. W Starym Testamencie obserwujemy rozwój wyobrażenia o niej. Była najpierw rekwiżytem kultu JHWH, którego dokładny wygląd nie jest znany, a reprezentowała przy ołtarzu ofiarnym obecność JHWH z *celli* (miejsca najświętszego). Z czasem mogło dojść do konkurencji między niewidzialną obecnością JHWH a jej symboliczną reprezentacją przy ołtarzu w postaci aszery. Dopiero w późniejszym okresie słowo to zaczęło funkcjonować jako imię żeńskiego bóstwa. Także dokładny sens w.7 nie jest możliwy do ustalenia. קרשים to prawdopodobnie niekapłański personel świątynny (M. Pietsch odrzuca przypuszczenie bazujące na Herodocie, że słowo to mogłoby oznaczać hierodule), zajmujący pomieszczenia przeznaczone dla niższego personelu świątynnego. Biorąc pod uwagę 1Krl 15,12; 22,47, wydaje się możliwe, że po ich usunięciu pomieszczenia te były używane w związku z kultem aszery. Kobiety tkwały tam jakieś kultowe szaty czy okrycia dla kapłanów lub aszery, np. w postaci baldachimu.

Podrozdział 3 (s. 330-397) poświęcony został likwidacji kultu na *bamot* i w *tofet* (w.8-10). Król zarządził uczynienie kultowo nieczystymi *bamot* na całym terenie ówczesnej Judy (dane geograficzne z w.8 odzwierciedlają faktyczną wielkość Judy za Jozjasza) oraz zniszczenia *bamot* w jednej z bram Jerozolimy. Na podstawie porównania z odkryciami w Dan (Tell el-Qadi) i Betsaidzie (et-Tell) informację o istnieniu takiego urządzenia kultowego można uznać za historycznie wiarygodną: była to kamienna architektura (podwójny pl. zdaje się wskazywać na funkcjonalne i rytualne zróżnicowane takich urządzeń kultowych w bramie). Wprawdzie wartość źródłową notatki o centralizacji kultu za Jozjasza nieraz podważano, przede wszystkim ze względu na brak stosownego po-

twierdzenia archeologicznego, to jednak nie ma żadnych powodów o charakterze literackim czy religijno-historycznym, dla których trzeba by odmówić jej historycznej wiarygodności. Tendencje do centralizacji przynajmniej w obrębie administracji państwowej daje się zauważyć od końca VIII w. p.n.e., tak że centralizacja kultu państwowego bynajmniej nie jawi się jako historycznie niezrozumiała, tym bardziej że była ona przedsięwzięciem administracyjnym króla. W strukturze narracyjnej opisu reformy jedność kultu jest jednym z elementów czystości kultu. Niejasny jest sens w. 9 (i jego związku z Pwt 18,6-8), w szczególności sens jedzenia *maccot* w w. 9b (spójnik כִּי wprowadzający wyjątek), dlatego nie można wykluczyć jego wtórności.

Wiele problemów nastęrcza próba odpowiedzi na pytanie o to, jakie praktyki kultowe odbywały się w *tofet* (w.10). Po analizie wszystkich tekstów mówiących o przeprowadzaniu dzieci przez ogień i spokrewnionych wypowiedzi, ich składni i semantyki (ekskurs 3: s. 367-375), etymologii nazwy *tofet*, możliwym znaczeniom przyimkowego wyrażenia לְמַלְךְ , pozabiblijnych przekazów o domniemanych ofiarach z dzieci (w szczególności punickich), danych dostarczanych przez badania archeologiczne, które są dużo mniej jednoznaczne, niż się najczęściej sugeruje, autor doszedł do wniosku, że prawdopodobnie miał tam miejsce rytuał ogniowy czy spalania, być może związany z kremacją martwych płodów lub zmarłych małych dzieci, a służący celom chtonicznym. Wątpić należy natomiast w to, by składano ofiary z dzieci, które w tym celu zabijano. *Tofet* byłaby czymś w rodzaju cmentarza dzieci, gdzie miano pielęgnować zwyczaje pogrzebowe i apotropeiczne, mające chronić zdrowie i życie (pozostałych) dzieci (dlatego, być może, były tam składane i inne ofiary). Kojarzona byłaby więc ze światem podziemnym. Zaś מֶלֶךְ mógł być po prostu epitetem JHWH (lub innego bóstwa), a nie pochodzącym z punickiego określeniem daru ofiarnego (w którym również nie było *terminus technicus* dla ofiary z dziecka).

W podrozdziale 4 (s. 397-411) zajęto się usunięciem ze świątyni elementów związanych z kultem/ami solarnym/i בֵּית יְהוָה (w.11). Konie i być może z nimi związane (brzmienie tekstu nie pozwala na ostateczne wnioski) wozy czy rydwany mogły służyć procesjom kultowym, choć nie można wykluczyć ich użycia w bitwach. Koń w Mezopotamii był zwierzęciem, którego atrybuty wiązano przypuszczalnie z bóstwem solarnym. Ponieważ JHWH przypisano w ideologii jerozolimskiej cechy solarne, słońce mogło być symbolem JHWH. Jak wskazuje określenie סָרִיס , Natanmelek był cywilnym czy wojskowym urzędnikiem, dysponującym pomieszczeniami czy małą halą na terenie świątynnym.

W podrozdziale 5 (s. 411-422) omówiono likwidację dwóch rodzajów ołtarzy: dachowym i z przedsionków świątyni ($\text{חֲצֵרוֹת בֵּית־יְהוָה}$; w.12). Od tego wiersza zmienia się styl relacji, w którym narracyjny *impf. cons.* pojawia się jedynie

w dalszych członach bardziej złożonych aktów reformacyjnych (w.12b.14.5b), tak że mamy do czynienia bardziej z wylizaniem niż opowiadaniem. Tekst nie mówi, jakim bóstwom były poświęcone te ołtarze, ale z notatki z 2Krl 21,5 wynika, że zastępowi niebieskiemu. O ile w.12aβ jest literacko zależny od 2Krl 21,1-18* (zwł. 21,5), to zburzenie ołtarzy dachowych może bazować na przekazach przeddeuteronomistycznych (w w.12α nie ma typowych sformułowań). So 1,5 (zob. też deuterogeremiaszowy Jr 19,1-13*) oraz mezopotamskie opisy (ugaryckie są bardziej odległe czasowo) poświadczają istnienie ołtarzy czy szal kadzidlanych na dachach prywatnych domów, przeznaczonych do kultów bóstw astralnych lub solarnych. Raczej nie były to stałe instalacje kultowe, mimo że czas. 𐤒𐤍 sugeruje kamienną konstrukcję. Wiersz 12 pochodzi prawdopodobnie od (przedwygnaniowego) autora opisu reform Jozjasza, przy czym w.12a może bazować na starszym przekazie, co dotyczy również ołtarzy w obu przedświątyniach, nawet jeśli w odniesieniu do nich opis jest mocno naznaczony językiem deuteronomistycznym.

Relacja o reformie po raz pierwszy wprost przypisuje instalacje kultowe obcym bóstwom w w.13-14: *bamot* leżące „naprzeciwko” Jerozolimy, które są przedmiotem podrozdziału 6 (s. 422-430). Ich położenie tradycyjnie lokowano na (koło) Góry Oliwnej, ale taka identyfikacja Góry Niszczyciela jest wątpliwa. Wiersz 13, który mimo wielu różnic językowych jest literacko zależny od 1Krl 11,1-8, ma na uwadze odnowienie ogólnoisraelskiego panowania Dawydów, dlatego też umieszczony został bezpośrednio przed opisem królewskich reform na obszarze Samarii (w.15-20). Nic nie wskazuje na to, by w wierszu tym można było wyróżnić przeddeuteronomistyczny rdzeń. Wiersz 14 precyzuje w trzech aktach, w jaki sposób uczyniono nieczystymi tamtejsze *bamot*, wyposażone w macewy i aszery (konstytutywne rekwizyty kultowe jak w 1Krl 14,23). Trudno stwierdzić, czy wiersz pochodzi od autora w. 13, czy też jest późniejszą relekturą w. 13.

Dalsze reformy Jozjasza (w.15-20), którym poświęcono podrozdział 7 (s. 431-442), sięgają poza terytorium Judy, ma tereny ówczesnej asyryjskiej prowincji Samerina. Obejmują Betel (w.15-18) oraz miasta Samarii (w.19-20a). Wiersze 16-20 mają większy rozmach narracyjny i są mocno powiązane intertekstualnie z 1Krl 13, a tym samym jawią się jako późniejsze rozszerzenie w. 15, mówiącego o zniszczeniu ołtarza w Betel. Pochodzi on z pierwszego, deuteronomistycznego opisu reform i został wtórnice uzupełniony o במה, która dla redaktora oznaczała budynek świątyni, wraz z powiązanim z nim 2 zdaniem-אשר (por. 1Krl 12,31-33) oraz wzmianką o zniszczeniu aszery. Nie można wykluczyć historyczności akcji Jozjasza w Betel, który w wyniku osłabnięcia wpływów asyryjskich mógł znaleźć się w zasięgu władzy judzkiej (por. pochodząca z tego mniej wię-

cej okresu lista miast w Joz 18,21-28). Anegdotyczne w. 16-18, które są kontynuacją 1Krl 13,1-32, chcą podkreślić uczynienie nieczystym ołtarza w Betel oraz pokazać, że grób męża Bożego pozostał nietknięty. Nie wiadomo, czy w.19-20a, składające się praktycznie wyłącznie z konstrukcji wzorowanych na wcześniejszych tekstach, pochodzą od tego samego redaktora.

W rozdziale 8 (s. 443-452) M. Pietsch zajął się ceremonią Paschy (2 Krl 23,21-23), którą miano obchodzić po reformach kultowych, oraz podsumowaniem-dodatkiem z 2Krl 23,24. Pascha nawiązuje formalnie i rzeczowo do ceremonii samozobowiązania z 23,1-3. Ma świadczyć o odnowieniu religijnej tożsamości Izraela: po reorganizacji kultu następuje reorganizacji ludu Bożego. Opis uroczystości jest tak krótki, że nie dowiadujemy się żadnych szczegółów. Jednak jej wyjątkowy, jednorazowy (a nie cykliczny) charakter, przypuszczalne obchodzenie poza kalendarzem, jak i konstrukcja językowa opisu (פסח ליהודה) pokazują, że nie trzeba widzieć w niej wypełnienia deuteronomistycznego nakazu dla króla z Pwt 17,18-20. Wiersz 24, który po w. 21-23 tworzy powtórne zamknięcie relacji o reformach, podsumowuje usunięcie wszelkich instalacji kultowych w kraju niezgodnych z דברי החוהה, Torą Mojżesza (por. Pwt 13,6; 17,7.12; 19,19 itp.), z którą utożsamiana odnalezioną księgę. W szczegółach (posłużono się pojęciami nie posiadającymi paraleli) wiersz jest bardzo niejasny (dwie grupy związane z nekromancją czy kultem zmarłych, jak dotąd niewyjaśniony חרפים, חרפלים, odnoszący się sumarycznie do polityki religijnej Manassesesa i Amona z 2Krl 21,11.21, שקצים – por. w.13).

Rozdział 9 (s. 453-470) poświęcono końcowym ramom (2Krl 23,25-30), w których powraca pozytywna ocena króla (por. 22,2). Wiersze 25-27 tworzą kompozycyjną całość, a wskazanie na Torę Mojżesza (w.25) każe łączyć je z późnodeuteronomistycznym opracowaniem. W odróżnieniu od wyroczni Chuldy gniew Boży nie znajduje uzasadnienia w epoce po Jozjaszu, ale w polityce religijnej jego dziadka Manassesesa. Typowa notatka z w. 28 pierwotnie znajdowała się zaraz po uroczystości Paschy. Zaś informacja o śmierci króla z ręki faraona jest tak enigmatyczna (w.29), że nie pozwala na ustalenie, jak i dlaczego do niej doszło. Ani z niej, ani z innych źródeł – z wyjątkiem 2Krn 35,20-25, które z pewnością nie mogą uchodzić za historycznie wiarygodne źródło – nie można wnioskować o tym, że śmierć Jozjasza nastąpiła w wyniku jakiś działań wojennych (autor krytycznie ocenił różne spekulacje na ten temat). Całość zamyka notatka o pogrzebaniu Jozjasza w Jerozolimie (w. 30a), która jest wyjątkowa w Księgach Królewskich, nie wskazując na konkretne miejsce pochówku („w jego grobie”). W ekskursie 4 (s. 465-470) rozważono problem zakończenia pierwotnego dzieła złożonego z (1-2 Sm* i) 1-2 Krl*, który pozostaje nierozstrzygnięty. Wiele przemawia za tym, że pierwotnie było to późno-przed-wyгна-

niowe dzieło narracyjne, którego punktem kulminacyjnym był fragment 2 Krl 22–23*. Wprawdzie to, co zostało opowiedziane, nie jest tożsamy z rzeczywistością historyczną, to jednak jest ważnym źródłem do poznania procesów religijnohistorycznych w Judzie w późnym okresie królewskim.

Książkę zamyka podsumowanie, prezentujące wyniki badań (s. 471-491). Autor pozytywnie odpowiada na pytanie, czy reforma kultowa miała w ogóle miejsce, nawet jeśli Stary Testament jest jedynym źródłem ją poświadczającym. Badania historyczne nie mogą wykluczać żadnego źródła, ale wszystkie one muszą zostać krytycznie zanalizowane, zgodnie z metodami poszczególnych dziedzin badawczych. O ile relacja o odnalezieniu księgi (2 Krl 22,3-10) z pewnością nie ma wartości historycznej, to ceremonia samozobowiązania, zmiany kultowe oraz uroczystość Paschy są historycznie i religijnohistorycznie możliwe (2Krl 23,1-23*). Relacja o reformie w sensie ścisłym (2Krl 23,4-20*) zawiera najpewniej starsze przekazy, ale nie da się ich wyizolować literacko z pierwotnego opowiadania. W najstarszej wersji relacja ta składała się przypuszczalnie z w. 4a.5*.6-8.10-12.15*, będących częścią kompozycji 2Krl 22-23*. Płyną z tego następujące wnioski: 1) królewska reforma kultu dotyczyła oficjalnej, kontrolowanej przez państwo religii (choć nie należy przeceniać i sztywno różnić „oficjalnej” od „ludowej” pobożności); 2) czystość kultowa i jedność kultowa były dwoma stronami tego samego medalu. W reformie zbiegały się ze sobą impulsy polityczne, administracyjne i religijne. Po najeździe Sanheryba z 701 r. p.n.e. Jerozolima stała się faktycznym centrum bardzo okrojonego judzkiego państwa (nieprawdopodobne jest natomiast wygnaniowe pochodzenie idei centralizacji kultu). Reforma niekoniecznie wymierzona była w kult obcych bogów, a raczej w praktyki, które były postrzegane jako jahwistyczne (np. astralne z w.4n*.11n.*; kult aszery z w. 6n. czy ryty pogrzebowe w dolinie Ben-Hinnoma z w.10). Prawdopodobnie nie była również związana z domniemaną polityką antyasyryjską, lecz skierowana przeciwko wpływom aramejskim, fenickim i kanańskim w późno-przedwygnaniowym kulcie JHWH (elementy wywodzące się z religii asyryjskiej przedostawały się do niego przede wszystkim za pośrednictwem Aramejczyków). W ekskursie 5 (s. 476-480) autor negatywnie odniósł się do tezy o imperialnej polityce religijnej Asyrii, która nie znajduje potwierdzenia w krytycznie zbadanych źródłach. Choć stosunkowo późne rozszerzenia redakcyjne, takie jak 2Krl 23,25-27, zakładają tożsamość księgi Tory z Torą Mojżesza (Pwt 6,5), to dla wcześniejszych etapów redakcyjnego rozszerzenia narracji (włączenie wyroczni Chuldy z 22,11-20) identyfikacja taka nie jest bynajmniej pewna. W każdym razie porównanie katalogu reform z 2Krl 23,4-20* z prawem deuteronomicznym, co wyklucza zależność literacką, świadczy o tym, że pomimo pewnej bliskości tego prawa z reformą Jozjasza nie była ona w żadnym ra-

zie realizacją kultowo-politycznego programu Deuteronomium. Dopiero wtórnie została zinterpretowana jako wypełnienie deuteronomicznej Tory. Tekst zdaje się poświadczać znaczącą rolę w reformie dworu królewskiego (urzędników – Szafan), kapłaństwa świątynnego (Chilkiasz) i być może profetyzmu (Chulda; por. też So 1,4-6*). Otwartą sprawą pozostaje udział עֲהָרָרָא (2Krl 21,24; 23,30b). Reforma Jozjasza daje się więc ująć jako wynik religijnego różnicowania się grup społecznych w Judzie, w trakcie którego tradycje deuteronomiczne, prorockie i kapłańskie starty się z innymi prądami religijnymi, doprowadzając do reorganizacji kultu. Zarówno wyrocznia Chuldy, jak i „milczenie o reformie” Jeremiasza i Ezechiela pozwalają wątpić w trwałość (po śmierci Jozjasza) przynajmniej części zmian. Z drugiej strony, poświadczając istnienie w późniejszym okresie różnych religijnych systemów symbolicznych, otaczają milczeniem symbolikę aszery, kult na *bamot*, instalacje kultowe w bramach miejskich czy rytuał ognia w *tofet*. Można więc sądzić, że znikły one w epoce późnego brązu. Reforma Jozjasza była przełomowym punktem w literaturze i historii religii starożytnego Izraela. Książkę zamykają dodatek, zawierający odwzorowania najważniejszych archeologicznych artefaktów omawianych przez autora (s. 493-503), obszerna bibliografia (s. 505-530) oraz indeks miejsc biblijnych (s. 531-542).

Recenzowane studium cechuje bardzo staranna i ostrożna argumentacja, precyzyjna analiza językowa, frazeologiczna, uwzględniająca występowanie wszystkich omawianych wyrażen w Starym Testamencie, ze szczególnym uwzględnieniem w Ksiąg Królewskich, i poza nim, ogromny materiał porównawczy i korzystanie z najnowszych osiągnięć, ogromna erudycja. Z całą pewnością nikt, kto zajmuje się historią religii starożytnego Izraela lub historią literatury starotestamentowej, nie może pominąć tej niezwykle ważnej pozycji.

Jakub Ślawik, Warszawa

Roland DEINES, Jens HERZER und Karl-Wilhelm NIEBUHR (red.), *Neues Testament und hellenistisch-jüdische Alltagskultur: Wechselseitige Wahrnehmungen: III. Internationales Symposium zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti 21.-24. Mai 2009, Leipzig*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 274, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, ss. XXI + 493.

Prezentowany tom cenionej serii wydawniczej WUNT poświęcony jest nieliterackiej i materialnej kulturze judaizmu hellenistycznego oraz jej wpływowi na badania nad Nowym Testamentem. Zebrane w publikacji artykuły są owocem międzynarodowego, interdyscyplinarnego sympozjum dotyczącego możliwości