

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

EDYKT CYRUSA W EZD 1
 W ŚWIETLE TEKSTÓW BIBLIJNYCH I POZABIBLIJNYCH
 A MYŚL TEOLOGICZNA KRONIKARZA

Prorok niewoli babilońskiej Deutero-Izajasz (Iz rozdz. 40—55) przepowiada rychły koniec cierpień Judejczyków znajdujących się na wygnaniu (Iz 40, 2; 54, 7 n). Za czasów kronikarza, autora 1 i 2 Krn oraz Ezd-Neh proroctwo to już się spełniło. Judejczycy powrócili do Jerozolimy i do jej okolic. Kronikarz patrzy na ten fakt już z perspektywy historii. Interpretuje go jednak nie tyle historycznie, ile teologicznie. Pisze po prostu historię zbawienia tych Judejczyków, którzy byli w niewoli i powrócili. Powrót ten i możliwość osiedlenia się w Jerozolimie dokonały się dzięki łaskawości królów perskich (Ezd 9, 1 n).

Dariusz np. ingeruje w sprawie odbudowy świątyni (Ezd 6, 6-12), Artakserkses I mianuje swojego podczaszego gubernatorem Judei (Neh rozdz. 2), a Cyrus jako pierwszy wydaje nakaz odbudowy świątyni jerozolimskiej i zwrócenia jej naczyń zabranych ongiś przez Nabuchodonozora (Ezd 6, 3-5). O tym właśnie Cyrusie mówił już Deutero-Izajasz pomiędzy r. 553 a 540, że wybrał go Jahwe dając mu w ręce kraje i miasta nieprzyjaciół (Iz 41, 2 nn.; 25; 45, 1-5). Bóg „wzbudził” Cyrusa (czasownik ten powtórzy kronikarz w Ezd 1, 1), by odbudował miasta i zezwolił na powrót Judejczyków do ojczyzny (Iz 45, 13) celem odbudowy ich świątyni w Jerozolimie (Iz 44, 26-28).

Rzeczywiście, w V w. przed Chrystusem Jerozolima była znów zaludniona (Neh 11, 1n.), a świątynia odbudowana (Zach 1, 16 n.; 4, 9 n.). Źródło aramejskie (Ezd 4, 6-6, 18 łącznie z Ezd 6, 19-22) dostarczyło kronikarzowi ponadto materiału ilustrującego przeszkody zarówno w odbudowie miasta (Ezd 4, 6-22), jak i świątyni (Ezd 5, 1-6, 18). Pierwsza z tych części wspomina o Kserksesie i Artakserksesie I, a druga dopiero o Dariuszu, którego panowanie wyprzedza rządy dwóch innych królów. Przystawienie chronologii wspomnianych królów perskich uzasadnić należy teologicznie. Mimo trudności ze strony Samarytan, a nawet i króla Artakserksesa (Ezd 4, 1-23), Bóg wspiera wygnańców w odbudowie świątyni posyłając proroków (Ezd 5, 1 n). Posługuje się nawet samym królem perskim Dariuszem (Ezd 6, 6 n), by doprowadzono dzieło

do końca. W oczach kronikarza tedy do odbudowy świątyni przyczynili się Cyrus, Dariusz i Artakserkses (Ezd 6, 14b). Owszem, historycznie da się wykazać chronologię następującą: Kserkses — Artakserkses — Dariusz II. O nich jednak kronikarz nie myślał. Trudno bowiem przypuścić, by kronikarz łączył odbudowę świątyni z jakimś królem perskim ze zmierzchu V stulecia. Pewne jest, że źródło aramejskie (Ezd 5-6) ma na uwadze Dariusza I. Ezdrasza natomiast posyła do Jerozolimy (Ezd 7, 1 nn.) Artakserkses, przypuszczalnie II.

Jak z powyższego wynika, troska królów perskich dotyczyła w głównej mierze odbudowy świątyni. Nic więc dziwnego, że motyw ten stał się teologicznym punktem wyjścia kronikarza ujawniającym się w edykcie Cyrusa i wokół tej myśli skupia się cały dekret (Ezd 1, 2-4). Jest tedy rzeczą zrozumiałą, że kronikarz umieścił go na samym początku Ezd-Neh, wiążąc go ponadto z prorocstwem Jeremiasza (25, 11 n.). Dotyczy ono zarówno okresu istnienia imperium neobabilońskiego i — co się z tym wiąże — okresu niewoli Izraela (2 Krn 36, 21). Moment zakończenia niedoli zesłańców uwypuklony został bardzo silnie w Jer 29, 10 i nie ulega wątpliwości, że w dekreście Cyrusa znalazł on także swoje echo.

W związku z dekretem Cyrusa w Ezd 1 powstaje pytanie zasadniczej wagi. Czy dekret ten jest autentyczny; czy też jest fikcją literacką kronikarza. Jedno jest pewne, że Cyrus wydał dekret. Przypuszczalnie tylko jego fragment znajduje się w źródle aramejskim Ezd 6, 3-5. Jeden tekst od drugiego różni się formą języka, stylem i treścią. Oczywiście, że oryginał aramejski pochodzący z kancelarii królewskiej w Ekbatana posiada wszelkie dane ku temu, by go uznać za autentyczny. Nie brak jednak autorów, którzy bronią autentyczności dekretu Ezd 1, 2-4. Uważają oni, że mamy do czynienia z tłumaczeniem autentycznego przekładu. Tak np. sądzą E. J. Bickerman¹ oraz H. H. Grossheide². R. de Vaux również wypowiada się za autentycznością dekretu, z tym że został przetłumaczony na język hebrajski przez nie znanego nam bliżej sekretarza żydowskiego i co do istoty pokrywa się z oryginałem³. Większą giętkość w interpretacji ujawnia już H. Schneider. Uważa on, że szata obecna pochodzi od kronikarza, treść jednak z tradycji ustnej, przy czym nie pominięto wymowy źródła aramejskiego w tym względzie⁴. K. Gallig już wyraźnie mówi o fikcji literackiej⁵. Nie zadał

1 *The Edict of Cyrus in Ezra 1*, JBL, R. 65: 1946, s. 249—275.

2 *Twee Edicten van Cyrus ten gunsten van de Joden*, GThT. R. 54: 1954, s. 1—12.

3 *Les Décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du temple*, RB, R. 46: 1937, s. 29—57.

4 *Die Bücher Esra und Nehemia*, Bonn 1959, s. 51—53.

5 *Die Proklamation des Kyros in Esra 1*, [W:] *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964, s. 61—78.

sobie jednak pytania, jakie motywy skłoniły kronikarza do ujęcia dekretu w Ezd 1 w ten właśnie sposób. Artykuł niniejszy ma tedy być próbą odpowiedzi na to pytanie. Oczywiście, by odpowiedź ta nie mią-
ła się z obiektywizmem, trzeba wykazać, że dekret Cyrusa można określić jako twór kronikarza. To z kolei wymaga, byśmy uwzględnili wymowę innych świadectw biblijnych i pozabiblijnych naświetlających sam dekret w Ezd 1.

DEKRET CYRUSA W EZD 1 A MEMORIAŁ W EZD 6, 3-5

Sam dekret wyprzedza wprowadzenie zredagowane przez kronikarza:

1. W pierwszym roku panowania Cyrusa króla Persji — aby spełniło się słowo Jahwe, przepowiedziane przez usta Jeremiasza — wzbudził Jahwe ducha Cyrusa, króla Persji, żeby ogłosił w całym swoim królestwie ustnie i na piśmie co następuje: [Następuje treść dekretu z małym wprowadzeniem].

2. Tak mówi Cyrus, król Persji: „Wszystkie królestwa ziemi dał mi Jahwe, Bóg nieba i zlecił mi zbudować mu dom w Jerozolimie, która jest w Judei.

3. Ktokolwiek spośród was pochodzi z całego jego narodu, z nim niech będzie i Bóg jego. Niech idzie do Jerozolimy w Judei i buduje dom Jahwe, Boga Izraela, tj. Boga, który jest w Jerozolimie.

4. A każdego, [z tych] co przetrwali, niechby wszędzie, gdziekolwiek usadowił się, ludzie tegoż miejsca wspierali srebrem, złotem, dobrami naturalnymi i bydlęm, nadto dobrowolnymi ofiarami dla domu Boga, który jest w Jerozolimie”.

Z tekstu wynika, że Cyrus nie zwlekał z ogłoszeniem dekretu. Czyni to od razu po objęciu tronu. Data podana przez kronikarza jest autentyczna. Mówi o niej także źródło aramejskie (Ezd 6, 3a). Pisemne ujęcie edyktu miało na celu szybkie rozprzestrzenienie się w imperium perskim, gdyż ustna proklamacja objęłaby tylko węższe kręgi (por. Ezd 10, 7). O pisemnym postanowieniu monarchy mówi kronikarz chyba także po to, by czytelnikom zasugerować, iż przytacza on akta kancelaryjne dworu królewskiego. W takim wypadku zastanawiające jest to, że w edyktie nie wyszczególnia się adresatów. Wyszczególnienie takie, znajdujące się jednak w memoriale archiwalnym (Ezd 6, 3-5), tam właściwie było zbyteczne. Edykt ogłoszony został „w całym” państwie. Cyrus jednak nie zwraca się do „wszystkich narodów, nacji i języków, które mieszkają na całej ziemi” (Dn 6, 26). W takim wypadku chodziłoby o całe imperium perskie, nad którym panuje monarcha. Dekret jednak dotyczy ściśle określonej grupy ludzi, mianowicie Żydów diaspy osiedlonych na polaciach wschodnich monarchii perskiej.

Po okresie panowania Nabuchodonozora, o którego „całym królestwie” wspomina także Dn 1, 20, nastąpiła w myśl 2 Krn 36, 20 monarchia Persów. Kronikarz nie zainteresowany historyczną genezą pań-

stwa perskiego mówi o „całym królestwie” Cyrusa. Ma on więc na uwadze królestwo już dobrze zorganizowane około r. 538. Tak również charakteryzują imperium perskie niewiele wcześniejsi od kronikarza pisarze. Dariusz, o którym wspomina Dn 6, 27, rozkazuje w „całym królestwie”. Aswerus, o którym mówi Ezd 1, 20, wydaje dekret do „całego królestwa”, a Aman myśli o wytępieniu „wszystkich Żydów” w „całym królestwie” Aswerusa (Ezd 3, 6).

A oto memoriał znaleziony w archiwum królewskim (Ezd 6, 3-5) łącznie z wprowadzeniem:

- w. 2 I znaleziono w twierdzy Ekbatana, położonej w prowincji Medii, pewien zwój, w którym tak było napisane: „zapisek historyczny”.
- w. 3 W roku pierwszym króla Cyrusa, Cyrus wydał zarządzenie. Dotyczy domu Bożego w Jerozolimie:
Dom ten ma się odbudować jako miejsce, gdzie składa się ofiary, przy czym należy zachować mury jego:⁶
Długość jego — sześćdziesiąt łokci,
szerokość jego dwadzieścia łokci,
wysokość jego — trzydzieści łokci⁷
- w. 4 Warstw z kamienia ciosowego — trzy,
warstw z drzewa — jedna
koszty będą pokryte ze skarbcza królewskiego.
- w. 5 Nadto należy oddać złote i srebrne naczynia domu Bożego, które Nabuchodonozor zabrał ze świątyni w Jerozolimie i przeniósł do Babilonu, tak że one wrócą do świątyni w Jerozolimie, na dawne miejsce, i będą złożone⁸ w domu Bożym.

⁶ „Należy zachować mury jego — *'uššôh'i m'esôblin*”. TM tłumaczy się często: „fundamenty jego mają być wzniesione” (part. *Poel* albo *Poal* od *sbl*). 3 Ezd ma: „ὄπου ἐπιθουοισιν δια πυρος ἐνδελεχους — gdzie składa się w trwałym ogniu ofiary”. BH proponuje: „*w'eššôh'i* — i składa się ofiary całopalne” (*safel* od *jbl* — nieść, kłaść). W. Rudolph (*Esra Nehemia*, HAT, Tübingen 1949, s. 54) czyta: „*ûmišhôhî mitkilîn* — i miary (*mišhâ'*) jego należy zmierzyć (*kjl*)”. Wiadomo jednak, że rdzenia „š” używa się w języku akadyjskim w terminie *uššu* na oznaczenie fundamentów. „*Sbl*” natomiast w papirusach aramejskich z Elefantyny ma znaczenie „zachować” (Kraeling — Pap 9, 17. Por. także BMAP 186).

⁷ TM: „wysokość jego 60 łokci, szerokość jego sześćdziesiąt łokci”. Brak wymiaru długości. Należy jednak przypuścić, że Cyrus przestrzegał wymiarów świątyni Salomonowej. Stąd to nasze tłumaczenie opiera się na 3 Krl 6, 2 (TM) oraz na Ezd 41, 1-4. S tłumaczy: „szerokość jego — dwadzieścia łokci”, jednak nie pod wpływem 3 Krl 6, 2, gdyż nie zamieniła wymiaru wysokości („wysokość jego — sześćdziesiąt łokci”) na liczbę 30, sugerowaną przez 3 Krl. Świadczy to, że S zachowała pierwotny tekst z poprawnym wymiarem szerokości. Widocznie drugie „*šittin*” w TM powstało pod wpływem pierwszego. 3 Krl 6, 2 LXX^{BL} oblicza długość na 40 łokci, a wysokość na 25. Na odbiegający od TM wymiar długości mogła zaważyć 3 Krl 6, 17.

⁸ „będą złożone” — za LXX S V 3 Ezd 6, 25, które widocznie czytały „*jānhat*” (BH). TM ma „*w'etahēt* — i ty masz złożyć”. W ostatnim wypadku jednak nie wiadomo kto i co ma złożyć, a nadto w zapiskach kronikarskich w starożytności

Co sądzić o dekrecie znalezionym w archiwum królewskim w Ekbatana? Najprawdopodobniej nie mamy do czynienia z dosłowną kopią edyktu Cyrusa, lecz z wyciągiem, który łącznie z aktami o zbliżonej treści umieszczony był w jednym zwoju. Świadczy o tym podtytuł: „Dotyczy Domu Bożego w Jeruzolimie”. Zresztą podobne dekry dotyczące innych świątyń zgodne były z wytyczną polityki perskich monarchów cechującą się niezwykle szerokim zakresem tolerancji dla podobnych narodów.

Z *Poematu Szyderczego na Nabonida* (VI, 12 n.) oraz z *Inskrypcji Cylindrowej Cyrusa* (33 n. ANET 315. 116) wynika wyraźnie, że Cyrus kazał odbudować wiele świątyń w Babilonie. Rozporządzenie Cyrusa zapisano albo na skórze, albo na papirusie. Takiego rodzaju materiału piśmienniczego używano bowiem przy zapisach zredagowanych w języku aramejskim, składającym się z liter (por. Ezd 4, 7). Zapisy w staroperskim piśmie klinowym wryto na kamieniu lub na glinianej tablicy. Dekret zaopatrzono tytułem: „Zapisek historyczny”. W tego rodzaju zapisach chodziło głównie o uwiecznienie rozporządzeń króla o charakterze administracyjnym, mających moc prawną i pociągających za sobą skutki prawne. Cyrus dekret ten wydał widocznie w lecie 538 r. Po opuszczeniu Babelu pod koniec zimy (por. „Kronika Nabonida” III, 24 n, AOIB², I, 368) zdążył właśnie przez Suzę do Ekbatany. Jest to „pierwszy rok króla Cyrusa”, o którym mówi wstęp do dekretu. Sam dekret umieszcza na pierwszym miejscu rozporządzenie odbudowy świątyni, a na drugim podaje motywację rozkazu: Świątynia ta ma służyć wyłącznie celom kultu. Może różne racje wpłynęły na to, że król życzył sobie, by przy odbudowie nowej świątyni nie przekroczono wymiarów poprzedniej. O powiększeniu raczej nie mogło być mowy, gdyż wszelkie koszty związane z budową miały być pokryte z kasy królewskiej. Zachowując rozmiary dawnej świątyni, król również dał wyraz swojemu pietyzmowi dla dawnych, świętych tradycji Izraela. W końcu Cyrus kładzie nacisk na zwrócenie zabranego ongiś przez Nabuchodonozora inwentarza świątyni. Sformułowanie to niewiele odbiega od ustnych wyjaśnień starszyny żydowskiej udzielonych gubernatorowi perskiemu (Ezd 5, 14). Wprawdzie w kontekście Ezd 6, 5 i w świetle samego rozkazu zwrócenia naczyń owa wspomniana w krytyce tekstu Ezd 6, 4 forma drugiej osoby: „i ty masz złożyć” brzmi nie najlepiej, niemniej może ona być wyrazem przekazu oryginalnego ujęcia dekretu, w którym Cyrus zlecił Szeszbassarowi opiekę nad zwrotem inwentarza świątyni (por.

nie używało się mowy bezpośredniej, choć pod tym względem mogły istnieć wyjątki. E. J. Bickermann wskazał bowiem na taki wyjątek w pewnym elamickim memorandum (*The Edict of Cyrus in Ezra 1*, JBL, R. 65: 1946, s. 251, przyp. 12).

Ezd 5, 18). Może w tym miejscu skrócono oryginał i stąd to owa zaskakująca zamiana z trzeciej na drugą osobę stała się dziś już niezrozumiała.

Po tej dygresji wróćmy jednak do dekretu w Ezd 1.

EZD 1, 2-4 W ŚWIETLE TEKSTÓW POZABIBLIJNYCH

Dekret w Ezd 1 zredagowano w mowie bezpośredniej. Wstęp do edyktu: „Tak mówi Cyrus” mógł się nasunąć kronikarzowi bardzo łatwo. Jest to przecież wprowadzenie często stosowane w Biblii. A nie jest wykluczone, że kronikarza inspirował w tym wypadku znamieny wstęp do rozkazu Boga, danego właśnie Cyrusowi, znanego kronikarzowi z Iz 45, 1: „Tak mówi Jahwe do swojego pomazańca, do Cyrusa”.

Jeśli dekret byłby autentycznym przekładem, kronikarz sam od siebie mógł Cyrusowi nadać tytuł: „Król Persów”. W źródłach aramejskich natomiast jest mowa tylko o „Królu”, z dołączonym imieniem (Ezd 4, 11. 23; 5, 6; 6, 3), lub (raz) o „królu królów” w odniesieniu do Artakserksesa (Ezd 7, 12). Dokumenty pozabiblijne o Cyrusie posiadamy jedynie w języku akadyjskim. „Kronika Nabonida” (II, 15; por. AOT 367) wspomina o wyprawie „króla Parsu” o imieniu „Kurasz”. Notatka ta dotyczy jednak okresu, w którym Cyrus nie zajął jeszcze Babilonu, tylko wywalczył autonomię Persji zadając cios królowi Medów Astyagesowi w 550 r. W fragmencie *Cylindra Cyrusa* mówiącym o powołaniu Cyrusa na króla przez Marduka, Cyrus nosi tytuł: „Kurasz, król Anszanu”. Owszem, prowincja Anszan znajdowała się w Persji (Pars), jednakże nie jest to jedyny tytuł, którym szczycił się monarcha. W *Cylindrze* (II, 22) widnieje napis o następującej treści: „Bel i Nebo znaleźli upodobanie w panowaniu jego [tj. Cyrusa], obrali go sobie na króla dla radości serca swego”. W inskrypcji [w murze] z Uruk⁹ Cyrus nazywa siebie następująco: „Cyrus [...] syn Kambyzesa, potężny król”, a w napisie z Ur: „Cyrus, król świata”¹⁰. Jak świadczy pewien napis w *Cylindrze* (20-22), po podboju państwa neobabilońskiego Cyrus ogłosił siebie w ten sposób: „Cyrus, król świata, wielki król, potężny król, król Babilonii, król Szumeru i Akkadu, król czterech stron świata, syn Kambyzesa, wielkiego króla, króla Anszanu, wnuk Cyrusa, wielkiego króla, króla Anszanu, prawnuk Teispesa, wielkiego króla, króla Anszanu, wieczny potomek królestwa” (*Cylinder* 20-22)¹¹. Z powtórzeń tytułu

⁹ Zob. F. H. Weissbach, *Die Keilinschriften der Achaemeniden*, VAB nr 3: 1911, s. 8. Vorderasiatische Bibliothek, Leipzig.

¹⁰ C. J. Gadd, L. Legrain, *Ur Excavations text. Royal Inscriptions*, London 1928, nr 194.

¹¹ Zob. ANET, nr 316 oraz R. Borger, *Einleitung in die assyrischen Königsschriften*, Bd. 1: *Handbuch der Orientalistik*. Erste Reihe. Ergänzungs bd. 5, Lei-

„król Anszanu” wynika, że tu raczej chodzi o tytuł przysługujący Cyrusowi jako reprezentantowi dynastii królów Anszanu. Chcąc uwypuklić pozycję władczą danego króla używa się zazwyczaj tytułu „wielki król”¹². Przypuśćmy, że kronikarz tłumaczy dekret Cyrusa na język hebrajski. Czyżby z szeregu tytułów, które zwykł był sobie nadawać Cyrus, wybrał właśnie określenie „król Anszanu” i przekształcił na zwrot: „król Persów”? Jest to mało prawdopodobne. Z inskrypcji z Bisutum (a więc można powiedzieć — z dokumentów nam dotychczas znanych) wiemy, że tytuł „król Persji” przysługiwał dopiero Dariuszowi. Oto jego tytuły: „Wielki król, król królów, król Persji, król krajów, syn Hystaspesa, wnuk Aramesa, Achemenida”¹³. Tytuł „król Persji” piastuje w opisie kronikarskim nie tylko Cyrus (Ezd 1, 1. 2. 8; 3, 7; 4, 3. 5), lecz także Artakserkses I (Ezd 4, 7) oraz Artakserkses II (Ezd 7, 1). W myśl tedy dokumentów pozabiblijnych i źródła aramejskiego (gdzie brak tytułu „król Persów”), w autentycznym dekreście Cyrusa musiałoby się napotkać na zespół tytułów, którymi zwykł był posługiwać się monarcha perski.

W dalszym ciągu edyktu Cyrus mówi o sobie, że Jahwe Bóg nieba dał mu wszystkie królestwa ziemi. Do tego zdania można przytoczyć bardzo zbliżone analogie z pozabiblijnych inskrypcji dotyczących Cyrusa. Jeżeli następujący tekst z *Cylindra* i pewien identyczny tekst z Ur odnosilby się do Cyrusa: „Sin, Nannar nieba i ziemi poprzez pomyślnie znaki dloniom moim przekazał cztery strony świata. Bogom pozwoliłem wrócić do ich świątyni” (por. do tego *Cylinder*, 32), to wówczas znalazłoby się nawet paralelę do drugiej części Ezd 1, 2: „i zlecił mi [tj. Jahwe] zbudować mu dom [...]”. W innym już wyżej przytoczonym dokumencie z Ur, Cyrus szczyli się mówiąc w ten sposób: „wielcy bogowie przekazali dloniom moim wszystkie kraje”. I znów miałoby się ochotę potraktować dekret Cyrusa jako autentyczne zlecenie króla. Zaprzeczają jednak temu kroniki aramejskie nie zawierające imienia Jahwe. Bo otóż w kronice aramejskiej tylko sami Żydzi określają Boga, jako „Boga nieba i ziemi” (Ezd 5, 11) albo „Boga nieba” (Ezd 5, 12), a świątynię nazywają „dom Boga w Jerozolimie” (Ezd 5, 17; 6, 3). Król Dariusz przekazuje Judejczykom dary dla „Boga nieba” (Ezd 6, 9 n.), Artakserkses „Bogu Izraela, który mieszka w Jerozolimie” (Ezd 7, 15 podobnie 7, 19), a świątynia należy do „Boga nieba” (Ezd 7, 23). Bardzo wymowne

den 1961, s. 58. Autor ten sądzi, że powyższy zwrot ma na uwadze rodzinę, która dzierżyła berło królewskie.

¹² W ten sposób Dariusz tytułował także Cyrusa w inskrypcji nazwanej przez uczonych niemieckich „Gewandfaltenschrift”. Zob. R. Kent, *Old Persian*, wyd. 2. London 1953, s. 116.

¹³ Zob. ZDMG, R. 109: 1959, s. 117—127.

świadcstwo w tej kwestii stanowi „kłątwa” w dekreście Dariusza: „A Bóg, który tam zgotował przybytek dla imienia jego, niech wraz z ludem straci każdego króla [...]” (Ezd 6, 12). Nawet gdyby to zdanie miało powstać w oparciu o wzory deuteronomistyczne, ujawnia ono jednak wyraźnie, że obcy monarcha unika wymówienia oczekiwanego imienia Boga. Zwrot w dekreście Cyrusa „Jahwe”, Bóg nieba” ma pokrycie w dokumentacji pochodzącej z Elefantyny, jednak wyłącznie w korespondencji listowej pomiędzy samymi Judejczykami. Otóż czytamy: „Bóg Jahu” (także z odcieniem „Bóg Chuum”) oraz „świątynia Boga Jahu, który jest w twierdzy Jeb” (w BP 12, 2 „który mieszka [...]). List pierwszego Judejczyka (EP 38, 3. 5) zaadresowany do „kapłanów Boga Jahu” w Jeb. zna jednak także zwrot „Bóg nieba”. Gmina żydowska z Jeb zwracając się do Persa Bagoasa, gubernatora prowincji Juda, w urzędowym piśmie, w oficjalnym pozdrowieniu, używa tytułu „Bóg nieba” (EP 30, 1). Kiedy natomiast wspomina się o świątyni w Jeb, jest mowa o „Jahu, Bogu nieba” (EP 30, 15. 27). Na to pismo odpowiadają dwaj przedstawiciele władz perskich w Palestynie, mianowicie ten sam Bagoas oraz Delaja, rządcą Samarii, a omawiając sprawy świątyni w Elefantynie określają ją jako „dom ołtarza Boga nieba”. Ważne jest w tym wypadku, że autorzy perscy owego memoriału nie przytaczają znanego im imienia Boga Judejczyków „Jahu” (EP 32). Stąd też trudno przypuścić, by Cyrus użył imienia Bożego „Jahwe”.

Cyrus pozwala w edykcie Judejczykom na odbudowę świątyni (Ezd 1, 2b). Kronikarz tę wiadomość mógł zaczerpnąć z aramejskiej kroniki (Ezd 6, 3 n.). Dokument ten jednak nie określa położenia topograficznego Jerozolimy, jak to ma miejsce w edykcie („w Jerozolimie, która jest w Judei”). Natomiast Satrapa Tattenaj zdaje Dariuszowi sprawozdanie z jego podróży urzędowej w „krajnie judzkiej” (Ezd 5, 8), a król w odpowiedzi nakazuje, by nie robić żadnych przeszkód Zorobabelowi i mieszkańcom Judei w restauracji świątyni. Zorobabela król wyraźnie nazywa *paḥat j’h’ūdaje*. Ponadto Ezd 4, 6 rozróżnia dokładnie pomiędzy Judeą a Jerozolimą. Wydaje się tedy, że w edykcie Cyrusa kronikarz nie tyle myśli o dokładnym określeniu topograficznym Judei, lecz posługuje się perskim określeniem prowincji Judei (*j’hūd*, EP 30, 1; por. Agg 2, 2), chcąc naśladować styl urzędników kancelarii króla. Jeśli zaś chodzi o autentyczne dokumenty aramejskie, nie mogły one posługiwać się określeniem „Judea”, gdyż taka prowincja perska nie istniała przed panowaniem Dariusza. Nie jest wykluczone, że powołano ją dopiero do życia za Artakserksesa I (445 przed Chrystusem)¹⁴.

Warto się również zastanowić nad pominięciem sprawy kosztów od-

¹⁴ Por. A. Alt, *Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums*, [W:] *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Bd. 2, München 1954, s. 316—337.

budowy świątyni w edyktie Cyrusa w Ezd 1, 2-4, tym bardziej że dokument aramejski mówiący o odnalezieniu edyktu Cyrusa informuje nas w tym względzie dokładnie: koszty budowy miały być pokryte ze skarbcza królewskiego (Ezd 6, 4). Według kroniki aramejskiej także Dariusz (Ezd 6, 8-10) i Artakserkses (Ezd 7, 15) wspierają świątynię jerozolimską materialnie. Po położeniu kamienia węgielnego praca nad świątynią stanęła. Do podjęcia pracy nawołuje prorok Aggeusz i Zachariasz, ilustrując w swoich księgach konieczność korzystania z własnych materiałów budowlanych. Kronikarz musiał się o tym dowiedzieć, gdy zetknął się z aramejską kroniką i ograniczył się w edyktie do samego wydania rozkazu odbudowy świątyni. Jest to jednak dalszy dowód na nieautentyczność edyktu Cyrusa w Ezd 1. Jakżeż kronikarz mógł gminę żydowską wracającą do Jerozolimy oskarżyć o zaniedbanie odbudowy świątyni, skoro w jego oczach uchodzi za gminę idealną.

Rozkaz odbudowy świątyni odnosi się do „każdego z całego jego ludu”. W ten sposób Cyrus określa przynależność religijną każdego z Judejczyków. Sufiks „jego” nawiązuje do „Jahwe” (Ezd 1, 2), czyli chodzi o „lud Jahwe”. Jest to określenie biblijne Izraela, mające głównie na uwadze więź, która łączy naród wybrany z Jahwe, a tą jest przymierze bilateralne. Nie tylko deuteronomista posługuje się chętnie tym określeniem, ale także kronikarz, zwłaszcza w modlitwach, ze szczególną inklinacją do pełniejszego sformułowania „jego (mój), (twój) lud Izrael”. (Por. 2 Krn 6, 29, podobnie 1 Krł 8, 38 oraz 1 Krn 23, 25). Edykt odnosi się do każdego członka Izraela, jak sugeruje wyraz „cały”. Trudno tedy wykluczyć członków części północnej Izraela, którzy zdaniem kronikarza osiedlili się w Jerozolimie (1 Krn 9, 3; 2 Krn 11, 16; 14, 9; 30, 11. 21; 31, 6) tym bardziej, że właśnie te pokolenia w 2 Krn 30, 9 zachęca do powrotu.

Kronikarz często myśli o „całym” Izraelu. Ujawnia to teologiczne zastosowanie liczby 12, symbolizującej 12 pokoleń w Ezd 4, 1-6, 22, chociaż tylko Juda i Beniamin wracają do Jerozolimy. Oni to właściwie tworzą autentyczny Izrael, który przetrwał niewolę i dzięki łaskawości i opiece Bożej odżył na nowo (por. zwrot w 2 Krn 11, 3: „Powiedz [...] całemu Izraelowi w Judzie i Beniaminie”). Kronikarz głównie ich ma na uwadze, co potwierdza także 2 Krn 36, 20: „ocale spod miecza resztę”. Nabuchodonozor uprowadził w r. 587 do niewoli „każdego” z tej reszty, która wraca do Jerozolimy. Ich właśnie należy wspierać materialnie.

Cyrus wydając zlecenie powrotu Goli do Jerozolimy ściąga jakby błogosławieństwo Boże dla grupy Judejczyków wyruszających w drogę: „z nim niech będzie Bóg jego”¹⁵. Takie sformułowanie miałyby wów-

¹⁵ Stary Testament używa zazwyczaj dwóch rodzajów pozdrowień: „Pokój niech będzie z tobą” lub „z wami” (por. Dn 3, 31; 6, 26) oraz: „Niech cię błogosławi

czas sens, gdyby imię Boga nie było wcześniej przez samego proklamatora wymienione. Przypuśćmy, że kombinacja tekstu z 2 Krn 36, 23 (gdzie zamiast *j'hi* czyta się JHWH) z Ezd 1, 3 oddałaby autentyczny tekst, a więc: „z nim niech będzie Jahwe, Bóg jego”. Wtedy jednak razi „jego” dołączone do „całego ludu”. Tekst brzmiałby lepiej, gdyby go sformułowano w sposób następujący: „Kto z was jest z całego ludu Jahwe, z nim niech będzie Jahwe, Bóg jego”.

W drugiej części w. 3 rzuca się w oczy jeszcze inne sformułowanie w związku ze świątynią: „dom Jahwe, Boga Izraela”. Byłoby prościej, gdyby kronikarz już wcześniej skorzystał z nazwy „Izrael” i ją połączył z terminem „lud”, uzyskując gładkie zdanie: „Kto z was jest z całego ludu Izraela, z nim niech będzie Jahwe, Bóg Jego”. Kronikarz mógł uniknąć takich połączeń z racji podziału na „lud Izrael, kapłanów i lewitów” znanego mu z kroniki aramejskiej (Ezd 7, 13) oraz ze spisu (Ezd 2, 2), gdzie zwrot „mężowie ludu Izraela” odnosił się wyłącznie do laików. Z niewoli wracają jednak wspólnie z „ludem Izraela”, tj. z laikami, także kapłani i lewici (Ezd 1, 5). Edykt natomiast wyszczególniając cały lud Jahwe, Boga Izraela, patrzy nań całościowo (por. 1 Krn 23, 25).

Końcowe wyjaśnienie w w. 3: „tj. Boga, który jest w Jerozolimie”, bardzo wyraźnie zdradza rękę kronikarza. Dla adresatów dodatek taki był zbyt oczywisty, gdyż wiedzieli, kim był Jahwe, Bóg Izraela, tym bardziej że Cyrus już w pierwszym zdaniu proklamacji mówił o „Bogu nieba, Jahwe” oraz o świątyni, którą zesłańcy mają wznieść w „Jerozolimie, w Judei”.

Końcowe słowa w. 3 kronikarz tworzy w oparciu o Ezd 7, 12 nn. W myśl dokumentu aramejskiego dary były przeznaczone: „dla Boga Izraela, który mieszka w Jerozolimie” (Ezd 7, 15. por. BP 12, 2). Taki więc był styl kancelarii perskiej, który kronikarz i tym razem naśladowuje w edykcje.

Nie mniej trudności sprawia ostatni wiersz edyktu, informujący o apelu Cyrusa do dobroczynności swoich poddanych, nie będących żydowskiego pochodzenia, by wspierali emigrantów w czasie podróży do Jerozolimy. Zwrot „a każdego [z tych] co przetrwali” ma na uwadze wszystkich Judejczyków wziętych ongiś do niewoli. Nie chodzi tu jednak tylko o pokolenie starców, którzy jeszcze pozostali przy życiu, lecz i o młode pokolenie, urodzone w tym czasie na obczyźnie. Gdy się uważa za kolektywny podmiot zdania zwrot: „każdy z pozostałych na

Jahwe” (Rt 2, 4) lub „Bądź błogosławiony dla Jahwe”, albo „przy Jahwe — *bārūk 'attāh laJHWH*” (1 Sm 15, 13). Nadto spotyka się sformułowanie: „Jahwe niech będzie z tobą” lub „z wami” (Rt 2, 4; Sdz 6, 12). Zob. I. L a n d e, *Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im Alten Testament*. Dis. Fil., Zürich 1949, s. 3—12.

jakimkolwiek miejscu”, a za orzeczenie słowa: „niech go wspierają”, ogranicza się adresatów orzeczenia do grupy Judejczyków, która pozostaje w Babilonii. Eliminuje się jednak w ten sposób ze zdania podmiot zdania wyjaśniającego: „Ludzie tegoż miejsca” i nie bierze się pod uwagę kontrastu powstałego wskutek dwóch orzeczeń przeciwstawnych. Zwrot „gdziekolwiek tylko usadowił się” (tj. nie jako obywatel Persji, lecz jako człowiek będący pod opieką państwa perskiego, co sugeruje wyraz *hamm'qōmôt*) odnosi się do Judejczyków, a sformułowanie „ludzie tegoż miejsca” do nie-Żydów. Gdyby w ostatnim wypadku chodziło o Żydów, zdanie musiałyby brzmieć *'ašer hū'sām*¹⁶.

Choć tedy w. 4 pod względem konstrukcji jest skomplikowany¹⁷, niemniej nie może ulegać wątpliwości, że w świetle przytoczonych paralel (2 Krn 36, 20 por. także Agg 1, 14; 2, 3) mamy tu do czynienia ze sformułowaniem kronikarza odtwarzającym myśl proroków: apel Cyrusa skierowany jest do całego Izraela, a tych — którzy wracają — winni wspierać Babilończycy. Widocznie kronikarz wyobrażał sobie powrót zesłańców w świetle wyjścia Izraelitów z Egiptu. (Zob. Ez 20, 36; Wj 3, 22; 11, 2; 12, 35; Mch 10, 17).

Ponadto kronikarz swoje sformułowanie — zwłaszcza o „dobrowolnych ofiarach” — mógł oprzeć na Ezd 7, 12-20 (por. Ezd 7, 21 nn.). Artakserkses, o którym tu mowa, wydał jednak w tej sprawie specjalne zarządzenie do Babilończyków. Gdyby dekret Cyrusa był autentyczny, należałoby się spodziewać i w nim specjalnej odezwy do Babilończyków. Trudno przypuścić, by Babilończycy reagowali na tak ogólne sformułowanie Cyrusa, bez zapowiedzi jakichkolwiek sankcji w razie uchylecia się od rozkazu (por. natomiast odezwy Artakserksesa do wszystkich skarbników Transeufratei zawarte w Ezd 7, 21-23).

*

Na podstawie powyższych stwierdzeń można tedy dekret Cyrusa w Ezd 1 uważać za fikcję literacką, opartą jednak na faktach. Historię powrotu Judejczyków do Jerozolimy oraz związane z nim wydarzenia potraktował kronikarz teologicznie. Nie można zaprzeczyć, że dekret Cyrusa w Ezd 1 jest wspaniałym i udanym wprowadzeniem do tej historii. Zresztą scalenie go z przepowiedniami proroków i z osobistym wkroczeniem Boga w nowy etap historii Izraela, rekrutującego się z ide-

¹⁶ Zob. Galling, art. cyt., s. 74 n.

¹⁷ Korektury tekstu nie mają uzasadnienia. J. A. Bewer, *Der Text des Buches Ezra*, FRLANT, R. 14: 1922, s. 12, np. zwrot „*kol hanniš'āa*” poprawia na „*haššāb* = powracający”. H. L. Ginsberg (*Ezra 1, 4*, JBL, R. 79: 1960, s. 167—169) wychodzi z aramejskiego *nātal*, licząc się w naszym wypadku z niepewną pisownią „*kol hannōsā' = hannōsē*”.

alnej „reszty”, z góry zakłada teologiczną interpretację edyktu wolnościowego Cyrusa. Zezwolenie na powrót Judejczyków w oczach kronikarza nie jest celem samym w sobie, ale wiąże się ściśle z odbudową świątyni. To, że wyidealizowana przez kronikarza gmina Judejczyków nie spieszy się do osiągnięcia tego zasadniczego celu, że odkłada na drugi plan część kultyczną dla Jahwe w świątyni, budując sobie własne pałace i domy, nie mogło się mieścić w teologicznych założeniach kronikarza. I gdybyśmy nie posiadali w tym względzie historycznych wypowiedzi proroków Aggeusza i Zachariasza, gotowibyśmy za kronikarzem obwinić głównie Samarytan.

Lekko zarysowany teologiczny szkic nowego etapu historii Judejczyków po niewoli babilońskiej rzutować będzie na całe dzieło. Jest to historia nowej i idealnej gminy kultycznej potraktowana teologicznie. Toteż w tej historii głównie zdarzenia religijne znajdują swoje szczególne podkreślenie; wśród nich zaś promulgacja Prawa przez Ezdrasza. Prawo decyduje o tym, czym jest Izrael i jak nań należy spoglądać, a to dlatego, że w Prawie objawia się wola Boża. Prawa nie traktuje się obecnie jako „Pismo”, lecz jako instytucję Bożą normatywną. Trzeba jednak dodać, że Prawo staje się absolutną wielkością bez relacji czasowych, historycznych i politycznych. W tym tkwi novum gminy kultycznej, owej Goli, która wróciła z niewoli babilońskiej.

DIE PROKLAMATION DES KYROS IN ES 1
IM LICHTE BIBLISCHER UND AUSSERBIBLISCHER TEXTE
UND DIE THEOLOGISCHE ABSICHT DES CHRONISTEN

Zusammenfassung

Einen Wendepunkt in der Geschichte des Volkes Israel, das Jahrzehnte lang unter dem Joch der babilonischen Herrscher stöhnte, bildet der Freiheitserlass des Perserkönigs Kyros. Niemand zweifelt an der Tatsache dieses Dokumentes, das sich schliesslich in irgendeiner Form als geschichtliches Memorandum in der aramäischen Sprache, der Reichssprache Persiens, erhalten hat. Da jedoch ein Erlass des Kyros in Es 1, 2-4 in hebräischer Sprache angeführt wird und dieser vom Memorandum sowohl in der Form als auch im Inhalt verschieden ist, hat man sich die Frage gestellt, ob und wie weit Es 1, 2-4 den Anspruch auf Authentizität erheben kann. Der Verfasser führt etliche Beweise an — auch aus der Literatur der biblischen Umwelt, die es erlauben, den Kyros-Erlass in Es 1, 2-4 als literarisches Gebilde des Chronisten zu bewerten. Das ist aber nicht das Hauptergebnis der unterbreiteten Studie. Hier wird hauptsächlich nach theologischen Motiven gefragt. Insofern ist der Aufsatz etwas Neues in der alttestamentlichen Exegese schlechthin.