



Janusz Lemański

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych
ORCID: 0000 0002-1512-997x, e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl

JHWH I JEGO *MAŠŠĒBĀ*? TEL ARAD I GRANICZNY WYZNACZNIK TERYTORIUM POD PROTEKTORATEM BOGA IZRAELA

Streszczenie

W artykule podjęta jest kwestia interpretacji odkrytej w Tel Arad judzkiej świątyni (przełom VIII/VII wieku przed Chr.). Znaleziona w niej stela (*maššēbā*) pozwala sądzić, że w oficjalnym kulcie z okresu monarchii taki obiekt kultowy symbolizował JHWH. W interpretacji tego znaleziska pomocą mogą teksty biblijne. Oprócz oficjalnego potępienia, zakazu budowania i nakazu niszczenia już istniejących tego rodzaju kultowych instalacji (głównie pogańskich), można znaleźć w tekstach biblijnych także pozytywne wzmianki zarówno w sferze kultu (głównie w tradycji o Jakubie: stela poświęcona JHWH z Betel; Oz 3,4: królestwo Izraela), jak i czysto świeckich zastosowań (pomniki, nagrobne stele). Położenie Tel Arad na południowym pograniczu Judy sugeruje jednak, że znaleziona tam stela mogła stanowić symboliczny wyznacznik granicy tego państwa i znak protekcji jego terytorium ze strony JHWH (por. Rdz 31,45.51–53; Iz 19,19).

Słowa kluczowe: stela, *maššēbā*, Tel Arad, świątynia, anikonizm

Abstract

JHWH AND HIS *MAŠŠĒBĀ*? TEL ARAD AND BORDER MARKER OF TERRITORY UNDER THE PROTECTORATE OF THE GOD OF ISRAEL

The article deals with the discovery of a judean temple in Tel Arad (VIII/VII century B.C.). The stela (*maššēbā*) found in it allows us to believe, that in the official cult of the monarchy period, such a cult object symbolized YHWH. Bible texts can help to interpret this find. In addition to the official condemnation, prohibition on building and the order to destroy the already existing

such cult installations (mainly pagan), you can also find positive references in the biblical texts both in the sphere of worship (mainly in the tradition of Jacob: the stele dedicated to YHWH in Betel; Os 3:4: Kingdom of Israel), as well as purely secular ones (monuments, tomb steleae). However, the location of Tel Arad on the southern border of Judah suggests, that the stele found there could have been a symbolic marker of the border of this country and a sign of protection of its territory on the part of YHWH (cf. Gen 31:45.51–53); Is 19:19).

Keywords: stele, *maššēbâ*, Tel Arad, temple, aniconism

Wstęp

Jak daleko wstecz człowiek jest w stanie sięgnąć w poszukiwaniu początków jahwizmu? Na tak postawione pytanie brakuje dzisiaj jednoznacznej odpowiedzi¹. Podobnie jest zresztą z pytaniem o formy kultu JHWH w okresie monarchii czy pytaniem o początki anikonicznego kultu w Izraelu. Jahwizm, jaki jest znany, jest owocem reformatorskich przedsięwzięć podjętych w Judzie pod koniec okresu monarchii. Założenia te można poznać z tekstów określanych mianem deuteronomistycznych (koniec VII w. przed Chr.). Swoją rolę na dalszy rozwój jahwizmu miały też późniejsze od nich teksty kapłańskie, datowane najwcześniej na końcowy okres wygnania babilońskiego lub tuż po nim (od 530 r. przed Chr.). Oba te środowiska miały swoich prekursorów i kontynuatorów. Mówić zatem należy o szkołach, nurtach i wciąż rozwijanych teologiach, których nie da się ograniczyć do wąskiego przedziału czasu. Razem wszystko to składało się na ukształtowany w okresie po wygnaniu babilońskim judaizm tzw. okresu drugiej świątyni. Teksty biblijne zawierają jednak szereg starszych tradycji stanowiących reminiscencję wcześniejszych etapów w religii Izraela. Wielu badaczy doszukuje się w nich pierwotnych form kultu i wyobrażeń o JHWH. Dość często mowa jest nie tylko o tzw. polijahwizmie (regionalna różnorodność form kultu i wyobrażeń o tym Bogu), ale i o swoistej kananeizacji samego JHWH w formach określanych jako baalizacja, solaryzacja, czy o przejściu przez Niego form kultu i wyobrażeń po głównym bóstwie kananejskiego panteonu – Elu, wraz ze związaną z nim (w tekstach z Ugarit) żeńską partnerką/żoną – Aszerą. W Biblii jest ona przedstawiana, co prawda, jako partnerka Baala, ale już w tekstach pozabiblijnych (Kuntijllet ‘Ajrud; Kirbet el-Qom; VIII w. przed Chr.) to powiązanie JHWH z Aszerą jest dość wyraźne².

1 Kilka ostatnich prób dotarcia do źródeł kultu JHWH porównaj: Nissim Amzollag, „YHWH, The Canaanite God of Metallurgy?”, *Journal for the Study of the Old Testament* 33, 4 (2009): 387–404; Seth L. Samlers, „Monotheism, Pantheon Reduction, or Royal Adoption of Family Religion? Review Essay of Albertz & Schmitt, Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant (Eisenbrauns, 2012)”, *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 14 (2014): 217–227; *The Origin of Yahwism*, red. J. van Oorschot, M. Witte, BZAW 484 (Berlin–Boston: de Gruyter, 2017); Robert D. Miller II, *Yahweh: Origin of a Desert God*, FRLANT 284 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021).

2 Na te tematy szerzej porównaj: Janusz Lemański, „Religia Izraela”, w: Janusz Lemański, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2021), 251–296. Na temat ostatniej kwestii także Mary Naples, *In Serach of Asherah. The Lost Hebrew Goddess*, 1–20, dostęp 6.09.2021, <https://www.academia.edu/4520233>, Kuntijllet ‘Ajrud (8–10); Khirber el-Qom (10–12).

W niniejszym artykule autor chce podjąć problem jednego z potencjalnych wyobrażeń JHWH, obecnego w kulcie z czasów monarchii. Archeologia dostarcza nam wiele artefaktów z epoki brązu i żelaza pozwalających wyobrazić sobie „standardowe” sposoby ucieleśnienia bóstw w kultach znanych i celebrowanych na terenie Kanaanu. Nie ma jednak sposobu na ustalenie jakichś „cech szczególnych” wyróżniających wizerunki/wyobrażenia samego JHWH. Można jedynie zakładać, że skoro jahwizm przeszedł³ etap asymilacji z dziedzictwem religijnym Kanaanu, zanim JHWH stał się jedynym Bogiem Izraela (tradycje prorockie i monolatria deuteronomistyczna; Pwt 32,8–9; Ps 82), a z czasem jedynym Bogiem w ogóle (monoteizm po koniec VI w. przed Chr.; zwł. Deuteroizjasz) i Jego kult stał się anikoniczny, że te sposoby przedstawiania Boga Izraela w licznych sanktuariach z czasów przed centralizacją kultu (Pwt 12⁴) nie musiały aż tak bardzo różnić się od tych, zapoznanych już dzięki archeologii, form prezentowania wizerunków bóstw kananejskich⁵. W tej materii wszystko pozostaje jednak – póki co – w sferze domysłów i logicznych założeń.

W poniższym artykule autor chce prześledzić jeden z biblijnych śladów takich potencjalnych wcześniejszych form materializacji JHWH w poświęconym mu kulcie, a mianowicie znaczenie obiektów kultowych określanych w Biblii mianem *maššēbā*. Ważną inspiracją do zajęcia się tą kwestią jest niewątpliwie jedyne w swoim rodzaju odkrycie archeologiczne związane z przygraniczną judzką twierdzą z epoki żelaza w Tel Arad⁶. Znaleziono w niej jedyną, jak dotąd, izraelską/judzką świątynię, w której wyraźnie widoczne są architektoniczne związki z głównym sanktuarium w Jerozolimie. W centralnym miejscu (*debîr*; późniejsze święte świętych) przeznaczonym zwykle na figuratywne przedstawienie jakiegoś bóstwa, tuż za dwoma ołtarzami kadzenia, znajdowała się wspomniana *maššēbā*.

1. Archeologia

Formalnie za odpowiednik biblijnej instalacji nazywanej *maššēbā* uważa się w archeologii rodzaj typowych dla regionu Syro-Palestyny steli. Miały one głównie strzelisty kształt; były z napisem lub bez; miały niewygrawerowany rysunek (najczęściej wykonane były z kamienia) i mogły stanowić pojedynczy obiekt lub składały się na wieloelementową

3 Benjamin D. Sommer, „Monotheism”, w: *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, red. John Barton (Princeton: University Press, 2016), 239–270.

4 Wraz z centralizacją zaczął się nie tylko proces niszczenia wszelkich instalacji kultowych poza oficjalną świątynią znajdującą się w stolicy, ale także proces demitologizacji i transcendowania Boga; porównaj: Bill T. Arnold, „Israelite Worship as Envisioned and Prescribed in Deuteronomy 12”, *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 22 (2016): 161–175.

5 Rysunki w: Lemański, „Religia Izraela”, 286, 289.

6 Inspiracją do podjęcia tej kwestii stał się artykuł Elizabeth Bloch-Smith, „Massebot Standing for Yhwh: The Fall of a Yhwistic Cult Symbol”, w: *Worship, Woman, and War: Essays in Honor of Susan Niditch*, red. John J. Collins, Tracy M. Lemos, Saul M. Olyan, Brown Judaic Studies (Providence: Rhode Island: Brown University, 2015), 99–116, dostęp 2.09.2021, <https://www.academia.edu/19557645>.

instalację. Archeolodzy wyróżniają kilka typów takich obiektów. Jedne są nieociosane, inne zaś obrobione tylko z grubsza. Większość jest płaska, z zaokrąglonym, czasem spiczastym zwieńczeniem na szczycie. Rzadsze są stele lekko owalne. Taki rodzaj zwykle ma tylko jedną płaską część i sporadycznie stożkowate zwieńczenie. Jak pisze Andreas Reichert⁷: „Jakieś znaczące relacje pomiędzy formą i funkcją nie wydają się istnieć”. Trudno jest potem także wyróżnić jakieś szczególne cechy, które byłyby charakterystyczne dla steli izraelskich⁸. Obiekty tego rodzaju z zasady nie mają podpisu właściciela i większość z nich (epoka brązu i żelaza) ma przedstawiony powyżej standardowy wygląd: „z grubsza prostokątna podstawa, która zwęża się ku zaokrąglonemu wierzchołkowi”⁹. Potwierdza się on w artefaktach znalezionych na północy, w Byblos, Hazor, Tel Kitan, Tel el-Hajjat (epoka brązu), Dan, Hazor, Bethsaida, Rehor, el-Farah (epoka żelaza) i na południu Gezer (środkowy brąz II), Lakisz (X w. przed Chr.) i Arad (X w. przed Chr.)¹⁰. Znaleźiska z tych miejsc mogą niewątpliwie rzucić dużo światła na teksty biblijne. Lakisz i Arad to przygraniczne judzkie fortece, w których stacjonowały regularne oddziały wojskowe komunikujące się z centrum w Jerozolimie. W tym kontekście uwagę badaczy zwraca przede wszystkim – ciągle debatowana – instalacja świątynna z Tel Arad¹¹. Jej rekonstrukcja znajduje się w Muzeum Izraela w Jerozolimie¹². Niewielkie sanktuarium położone było przy murach miasta na linii wschód-zachód, a główne wejście otwarte było na wschód. Zaznaczały je 4 schodki z ustawionymi przed nimi dwoma ołtarzami kadzenia, a w jej – podniesionej nieco wyżej – centralnej celi (*debîr*) znajdowała się obalona *maššēbâ*. Arad było regionalnym centrum administracyjnym położonym na południowych rubieżach Judei. Znaleziona w tym miejscu niewielka, lokalna świątynia (datowana na okres pomiędzy X–VII w. przed Chr.), zdaniem badaczy, reprezentowała w miniaturze odbicie struktury centralnego sanktuarium w Jerozolimie z okresu pomiędzy X–VII wiekiem przed Chr.¹³ Yohanan Aharni sugerował, że była ona dwukrotnie niszczone. Najpierw podczas reformy religijnej Ezechiasza (koniec VIII w. przed Chr.;

7 Andreas Reichert, „Massebe”, w: BRL2, 206.

8 Elizabeth Bloch-Smith, „Maššēbôt in the Israelite Cult. An Argument for Rendering Implicit Cultic Criteria Explicit”, w: *Temple and Temple Worship in Biblical Israel*, red. J. Day (London: T&T Clark International, 2005), 29–39, zwł. 31–32.

9 Bloch-Smith, „Maššēbôt in the Israelite Cult. An Argument for Rendering Implicit Cultic Criteria Explicit”, 100. Z drugiej strony C.F. Graesser („Standing Stones in Ancient Palestine”, *Biblical Archaeologist* 35, 2 (1972): 44–46 pisze o „dolmenartige Steine des kennzeichnung göttlicher Präsenz an einem Heiligtum dinen”.

10 Szkice instalacji z tych miejsc znaleźć można m.in. w: Andreas Reichert, „Massebe”, w: BRL2, 207–208. Fotografie dostępne są w Internecie po wpisaniu nazw poszczególnych miejsc.

11 Miriam Aharoni, „Arad”, w: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, red. E. Stern, t. 1 (Jerusalem–New York: Simon & Schuster, 1993), 75–87; Ze’ev Herzog, „Arad”, w: *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology*, red. D. Master (Oxford: University Press, 2013), 38–41.

12 Fotografie rekonstrukcji dostępne są na oficjalnych stronach tego muzeum, dostęp 10.09.2021, <https://www.imj.org.il/en/collections/369406>.

13 Yohanan Aharoni, „Excavation of Tel Arad: Preliminary Report on the Second Season, 1963”, *Israel Exploration Journal* 17 (1967): 247–249; Yohanan Aharoni, „Arad: Its Inscriptions and Temple”, *Biblical Archaeologist* 31 (1968): 20–32. Dyskusja nad tymi tezami, jak zauważa Elizabeth Bloch-Smith („Maššēbôt in the Israelite Cult. An Argument for Rendering Implicit Cultic Criteria Explicit”, 105) pozwoliła ustalić ostatecznie datowanie świątyni na okres IX–VIII w. przed Chr.

2 Krl 18,4; 2 Krn 31,1; 32,12) i potem podczas reform z czasów Jozjasza (koniec VII w. przed Chr.; 2 Krl 23,8). Zatem w jego opinii pozostałości po ostatnim zniszczeniu pochodzą z VIII w. przed Chr. Ta opinia, podzielona przez zespół badawczy związany z tym archeologiem, stworzyła na pewien czas wrażenie, że obecne pozostałości świątyni w Tel Arad (zwłaszcza leżąca *maššēbā*) są dowodem powyższych reform i zarazem jedynym odkrytym dotąd przykładem zreformowanej już świątyni, oczyszczonej z dawnych form kultu pod wpływem tendencji do jego centralizacji.

Samo miejsce i jego wygląd mogą mieć jednak różne interpretacje. Miriam Aharoni, opisując inną znaną w Arad *maššēbā* z wygrawerowanymi na niej dwiema ludzkimi postaciami, które w miejscu głów mają motywy roślinne (kłos zboża lub gałęzie), wnioskuje, że mieszkańcy Arad czcili siły natury, a sam motyw na steli łączy z kultem Tammuz i cyklami zmian w naturze¹⁴. Niemniej zakończona łukiem stela znaleziona w „najświętszej” części miniaturowej świątyni raczej z tym kultem nie miała wiele wspólnego. U wejścia do niej, jak zauważono, znajdują się dwa ołtarze kadzenia. Stela zaś (w momencie odkrycia leżała płasko na ziemi) znajdowała się wewnątrz i – jak można się domyślać – reprezentowała JHWH. Wielu badaczy uważa, że takie „ikoniczne” przedstawienie narodowego Boga Izraela byłoby możliwe do czasów reform szkoły deuteronomistycznej dokonywanych pod auspicjami Jozjasza (koniec VII w. przed Chr.)¹⁵. Sugeruje to choćby kult węża Nechusztana, który w Jerozolimie zakończony został dopiero wraz z panowaniem Ezechiasza (por. 2 Krl 18,4)¹⁶. Niemniej założenia i sugestie poczynione przez Yohanana Aharoniego zostały jednak dość szybko ocenione krytycznie i skorygowane przez kolejnych badaczy¹⁷. Zwrócono m.in. uwagę, że powierzchnia świątyni nie

14 Aharoni, „Arad”, 81–82 i fotografie Artefaktu.

15 Tryggve Mettinger [*No Graven Omage? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*, CBOT 42 (Stockholm: Ahngvist & Wiksell, 1995), 131] uważa nawet, że JHWH był reprezentowany przez *maššēbā* na Elefantynie nawet po wygnaniu; Porównaj potem także: Herbert Niehr, „In Search of Yhwh’s Cult Statue in the First Temple”, w: *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, red. K. van der Toorn, CBET 21 (Leuven: Peeters, 1997), 73–95; Collin Cornell, „Cult Statuary in the Judean Temple at Yeb”, *Journal for the Study of Judaism* 47 (2016): 291–309.

16 Janusz Lemański, „Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4–9; 2 Krl 18,4): próba analizy historii jednej tradycji”, *Collectanea Theologica* 71, 4 (2001): 5–24; Maciej Münnich, „The Cult of Bronze Serpent in Ancient Canaan and Israel”, w: *Selected Essays in Jewish Studies*, t. 1: *The Bible and Its World, Rabbinic Literature, and Jewish Law, and Jewish Thought*, red. B.J. Schwartz, A. Melamed, A. Shemesh (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2008), 39–56, dostęp 8.09.2021, <https://www.academia.edu/4512018>.

17 Yigael Yadin, „A Note on the Stratigraphy of Arad”, *Israel Exploration Journal* 15 (1965): 180; Carl Nylander, „A Note on the Stonecutting and Masonry of Tel Arad”, *Israel Exploration Journal* 17 (1967): 56–59; Frank M. Cross, „Two Offering Dishes with Phoenician Inscriptions from the Sanctuary of Arad”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 235 (1979): 75–78; Amichai Mazar, Ehud Netzer, „On the Israelite Fortress of Arad”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 263 (1986): 87–90; David Ussishkin, „The Date of the Judean Shrine at Arad”, *Israel Exploration Journal* 38 (1988): 142–157; Ze’ev Herzog, „The Date of the Temple of Arad: Reassessment of the Stratigraphy and the Implications for the History of Religion in Judah”, w: *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, JSOT.S 331, red. A. Mazar (Sheffield: University Press, 2001), 156–178; Ze’ev Herzog, „Fortress Mound at Tel Arad: An Interim Report”, *Tel Aviv* 29 (2002): 3–109; Nadav Na’aman, „No Anthropomorphic Graven Image. Notes on the Assumed Antropomorphic Cult Statues in the Temples of YHWH in the Pre-Exilic Period”, *Ugarit-Forschungen* 31 (1999): 391–415; Nadav Na’aman, „The Abandonment of Cult Places in the Kingdom of Israel and Judah as Acts of Cult Reform”, *Ugarit-Forschungen* 34 (2002): 585–602, zwł. 585–592.

była pokryta popiołem. Jego ślady znajdowały się natomiast na murach, które zawaliły się na to miejsce¹⁸. Zatem zniszczenie stratum IX, w tym obalenie steli i ołtarzy, nie było wynikiem działań wynikających z reformy religijnej, lecz efektem działań wojennych. Miejsce to odbudowane potem przez Ezechiasza zostało ponownie zniszczone przez Asyryjczyków (kampania Sennacheryba z 701 r. przed Chr.)¹⁹. Analiza nowszych zdjęć z miejsca wykopalisk²⁰ wskazuje, że dwa wapienne ołtarze posłużyły jako budulec do rekonstrukcji murów. Sama świątynia również była przebudowana tak, aby zamknąć pierwotne wejście od strony dziedzińca²¹. Ostatecznie po zniszczeniach stratum VIII (Sennacheryb, 701 r. przed Chr.)²² i przynależącej do niego świątyni, której pozostałości odkryto, dokonał – źle oceniony w historiografii deuteronomistycznej – Manasses. To on, a nie jego następca Jozjasz, jak na ironię – uważa Nadav Na’aman – podjął decyzję o nieodbudowaniu lokalnego sanktuarium już w pierwszej połowie VII wieku przed Chr. świątyni²³. W opinii Na’amana przyczyną tego było wsparcie króla dla tendencji centralistycznych w Jerozolimie.

Jaki kult sprawowano tu jednak przed tymi wydarzeniami i jaką rolę pełniła odnaleziona tu stela? Arad i jego świątynia stanowią niewątpliwie archeologiczny ewenement, gdyż autor ma pewność, że są „genuine Judahite”²⁴. Chodzi ponadto o miejsce funkcjonujące w ramach struktur administracji państwowej i tym samym powiązane z centrum również w sprawach kultu. Może to naświetlić obraz kultu sprzed reformy centralizującej go w Jerozolimie. Na tej podstawie w żaden sposób nie pozwala to jeszcze uogólniać i wnioskować, jakie były nieoficjalne praktyki religijne. Popularna i prowincjonalna religijność mogła mieć różne formy, nie zawsze zbieżne z tymi preferowanymi oficjalnie²⁵. Ponadto założenie, że sanktuarium w Tel Arad zostało opróżnione tuż przed jego ostatecznym zniszczeniem, gdyż wprowadzono kult anikoniczny, też nie jest do końca uzasadnione. Znalaziono w nim bowiem co najmniej kilka zoomorficznych artefaktów (4 lub 5) świadczących, że także po domniemanej reformie nie wszyscy wyznawcy

18 Ussishkin, „The Date of the Judean Shrine at Arad”, 154.

19 Herzog, „The Date of the Temple of Arad: Reassessment of the Stratigraphy and the Implications for the History of Religion in Judah”, 170, 174; Herzog, „Fortress Mound at Tel Arad: An Interim Report”, 35–40, 65–67, 97–98; Na’aman, „The Abandonment of Cult Places in the Kingdom of Israel and Judah as Acts of Cult Reform”, 586–587.

20 Na’aman, „The Abandonment of Cult Places in the Kingdom of Israel and Judah as Acts of Cult Reform”, 590–591, fot. 1–3.

21 Na’aman, „The Abandonment of Cult Places in the Kingdom of Israel and Judah as Acts of Cult Reform”, 592.

22 Herzog, „The Date of the Temple of Arad: Reassessment of the Stratigraphy and the Implications for the History of Religion in Judah”, 160–161, 170; Herzog, „Fortress Mound at Tel Arad: An Interim Report”, 64–66.

23 Herzog, „Fortress Mound at Tel Arad: An Interim Report”, 64–66.

24 Christoph Uelinger, „Arad, Qitmit – Judahite Aniconism vs. Edomite Iconic Cult”, w: *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion*, red. G. Beckman, T.J. Lewis, Brown Judaic Studies 346 (Providence–Rhode Island: Brown University, 2006), 80–112, zwł. 101.

25 Oprócz wspomnianej Aszery dość popularny musiał być również choćby kult Baala; Yigal Levin, „Baal Worship in Early Israel: An Onomastic View in Light of the «Eshbaal» Inscription From Khirbet Qeiyafa”, *Maarev. A Journal for the Study of the Northwest Semitic Languages and Literatures* 21, 1–2 (2017): 203–236.

praktykowali tu anikoniczny kult²⁶. To powoduje, że jeszcze bardziej intrygująca jest rola, jaka w tym kulcie przypadła odkrytej we wnętrzu świątyni *maššēbā*. Jak słusznie zauważa Elizabeth Bloch-Smith²⁷, potencjalne znaczenie i funkcje izraelskich steli naświetlić mogą dzisiaj wzmianki o nich znajdujące się w tekstach biblijnych. Zachowało się w nich sporo informacji odpowiadających zwyczajom i praktykom obowiązującym na starożytnym Bliskim Wschodzie²⁸.

2. *Maššēbā* w tekstach biblijnych

Wypowiedzi autorów biblijnych wskazują, że *maššēbā* stanowiła z jednej strony akceptowany obiekt upamiętniający teofanię, zawarte przymierza, miejsca pochówku i wyznacznik graniczny (także w wymiarze religijnym), a z drugiej (zawsze w liczbie mnogiej) nieakceptowane, pogańskie instalacje kultowe, które JHWH nakazał zniszczyć. W szerszym znaczeniu słowo to może oznaczać także element architektoniczny (Ez 26,11) lub drewniany kikut pozostały po ściętym/obalonym drzewie (Iz 6,13)²⁹.

2.1. Stela upamiętniająca teofanię

Chodzi przede wszystkim o dwa teksty z tradycji o Jakubie, łączące osobę patriarchy z sanktuarium w Betel (Rdz 28,16–19; 35,14–15). Cykl o Jakubie ma dość złożoną historię redakcji, a teofania w Betel, zdaniem wielu badaczy, stanowi nie tylko klucz do jego zrozumienia, ale i jeden z najstarszych tekstów, które się w nim znajdują³⁰. Kluczowe słowa w interesującym autora tekście to *māqôm* – „miejsce” (w Rdz 28,11.16.19), znajdujący się na nim *'eben* – „kamień” wykorzystany podczas snu Jakuba (ww. 11b.12–13: *numinozum* związane z teofanią/wizją/snem?) i wzniesiony po przebudzeniu jako *maššēbā* – „stela” (Rdz 28,18). Ta ostatnia uczyniła z tego miejsca zadatek przyszłego sanktuarium (Rdz 28,22). Tekst jest intrygujący, gdyż – jak się wydaje – wprost sankcjonuje *maššēbā* jako symbol JHWH i tym samym jako obiekt sakralny (por. 2 Krl 3,2; 10,26–27). Wyznacza ona status tego miejsca uznanego teraz za „dom Boga” (por. Rdz 28,16–17; Wj 25,8). Historia redakcji tego opowiadania (Rdz 28,10–22) jest jednak bardzo skomplikowana

26 Uelinger, „Arad, Qītmīt – Judahite Aniconism vs. Edomite Iconic Cult”, 102.

27 Bloch-Smith, „Maššēbôt in the Israelite Cult. An Argument for Rendering Implicit Cultic Criteria Explicit”, 106 ze wskazaniem na Elizabeth LaRocca-Pitts, „Of Wood and Stone”: *The Significance of Israelite Cultic Items in the Bible and Its Early Interpretations*, HSM 61 (Winona Lake: Eisenbrauns, 2001).

28 Na ten temat: Rüdiger Schmitt, „«And Jacob Set Up a Pillar at her Grave...» Material Memorials and Landmarks in the Old Testament”, w: *The Land of Israel in Bible, History, and Theology*. Studies in Honour of Ed Noort, red. J. van Ruiten, J. Cornelis de Vos, VT.S 124 (Leiden: Brill, 2009), 389–403.

29 Chodzi o późną, powygnaniową glose. W tym wypadku *maššēbā* wyraża nadzieję, że z tego, co pozostało po drzewie, wyrosną nowe gałązki. To potencjał na przyszłość, na czasy ostateczne; porównaj: Willem A.M. Beuken, *Jesaja 1–12*, HThKAT (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2003), 179.

30 Na ten temat szerzej: Janusz Lemański, „Jakub z Transjordanii/Izaak z Beer Szeby”, w: Janusz Lemański, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2021), 169–210.

i nadal toczy się w tej kwestii dyskusja³¹. Wyraźna jest chęć autorów biblijnych do skorygowania pierwotnego przesłania tego tekstu. Jego oryginalny, oniryczny kontekst związany był z Elem (stąd etiologia nazwy Bet-El)³², a Jakub niekoniecznie od początku odgrywał w nim rolę przodka–założyciela³³. Kolejni redaktorzy złagodzili ten kontekst, pisząc najpierw o wizji, a ostatecznie o teofanii JHWH. W tej zmienionej wersji Jakub stał się też fundatorem sanktuarium w Betel. Pierwotny, senny kontekst mógł wynikać z praktykowanego tu *incubatio sacra* lub z wyroczni dedukowanych ze snów, a całe opowiadanie stanowiło *hieros logos* sanktuarium w Luz/Betel. Kolejne uzupełnienia redakcyjne korygują (krytyczne nastawienie do snów jako sposobu objawiania się Boga?³⁴) ten oniryczny koloryt, łącząc „to miejsce” z objawieniem się JHWH, a ze steli w roli obiektu kultowego czynią jedynie pamiątkę teofanii. Co więcej, Betel nie jest już w tej nowej wersji „pełnoprawnym sanktuarium”, a jedynie miejscem, w którym objawił się JHWH. Taka jahwizacja „tego miejsca” – Betel – mogła łączyć się z procesem wprowadzania JHWH w rolę oficjalnego bóstwa patronującego panującej dynastii (por. Am 7,13: Betel: królewskie sanktuarium), a tym samym w rolę (jedyne!) narodowego Boga Izraela³⁵.

Do tematu wraca potem późniejszy autor (Rdz 35,14; por. 28,18b). Wcześniej fragment ten łączony był z tzw. jahwistą lub elohistą, czyli domniemanymi starszymi tradycjami Pięcioksięgu. W ostatnim czasie częściej łączy się te wiersze (ww. 9/10–15) z autorami kapłańskimi (C. Levin, D. Carr)³⁶. Jest to alternatywna, kapłańska wersja wzniesienia steli w Betel i nadania nazwy temu miejscu (ww. 14–15). Propozycja, by widzieć tu jedynie „odnowienie/ponowne wzniesienie” pierwszej steli, jest mało przekonująca, gdyż należałoby oczekiwać, że zostanie to powiedziane wprost³⁷. Styl opisu jest tu tymczasem raczej wtórny (por. Rdz 28,18.22; 35,14b). Nowy element stanowi jedynie ofiara płynna (*nesek*). Niemniej to właśnie ona zdaje się sankcjonować Betel w roli legalnego sanktuarium (por. Rdz 28,22). Być może z tego właśnie powodu któraś z ostatnich redakcji chciała zmienić ostatecznie klasyfikację tego miejsca (por. w Rdz 28,18b), czyniąc z niego wyłącznie miejsce upamiętniające teofanię z pomocą posmarowanej oliwą *maššēbâ*.

31 Omówienie w: Janusz Lemański, „Rola snów w Księdze Rodzaju (tradycje patriarchalne Rdz 12–36)”, w: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G.M. Baran (Tarnów: Biblos, 2017), 9–45, zwł. 30–33.

32 Z tego głównie powodu część badaczy łączy pierwszą wersję z elohistą; porównaj: Richard E. Friedman, *Who Wrote the Bible?* (San Francisco: Harper, 1997), 248; Robert Gnuse, „Redefining the Elohist”, *Journal of Biblical Literature* 119 (2000): 204, 215 (E z VII w. przed Chr.). Bardziej ostrożny w kwestii nazewnictwa, David Carr (*Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 270) pisze o „the earliest reconstructible precursors to Genesis”.

33 Lemański, „Jakub z Transjordanii/Izaak z Beer Szeby”, 196–197.

34 Na ten temat: Lemański, „Rola snów w Księdze Rodzaju (tradycje patriarchalne Rdz 12–36)”, 17–20.

35 Na steli moabickiego króla Meszy (IX w. przed Chr.) JHWH występuje już jednak jako Bóg Izraela: Manfred Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, Grundrisse zum Alten Testament 10 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 244–248, zwł. 245.

36 Porównaj dyskusję w: Janusz Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43*, NKB.ST I/2 (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2014), 920.

37 Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43*, 930–931.

2.2. (Boski) wyznacznik granic

Kolejny archaiczny fragment tradycji z cyklu o Jakubie można znaleźć w Rdz 31,44–45.51–53³⁸. Po traktacie granicznym zawartym pomiędzy Jakubem i Labanem (Izraelici – Aramejczycy) Jakub bierze „kamień” (*’āben*) i wznosi go jako *maššēbā* (ww. 45). Razem z kamiennym stosem (*gāl*) pełnić ma ona rolę świadka tegoż układu i zarazem wyznacznik graniczny (ww. 51–52). Obopólne wezwanie czczonych przez obu partnerów bogów (w. 53) sugeruje, że *maššēbā* może tu ich reprezentować.

Podobną rolę pełni *maššēbā* wspomniana w Iz 19,19. Tym razem nie ma jednak mowy o przymierzu/traktacie, ale *maššēbā* także wyznacza tu granice terytorium JHWH. Badacze widzą w tej informacji imitację idei znanej z historii o Tiglet-Pileserze III (ten sam czas)³⁹. Mowa byłaby zatem o przygranicznej świątyni – podobnej do tych stawianych przez Jeroboama I (1 Krl 12,29: Dan i Betel)⁴⁰. Wiersze 19–20 stanowią kontynuację obietnicy o rozprzestrzenieniu się prawdziwego kultu JHWH w Egipcie, stąd wspomina się o ołtarzu pośrodku tego kraju i *maššēbā* u jego granic⁴¹. O budowaniu ołtarzy w drodze do Egiptu (Rdz 12,6–7; 26,25) i stawianiu steli (Rdz 31,44–48.51–53) oraz wyrzekaniu się obcych bogów (Rdz 35,1–7; por. Rdz 28,18.22) mowa jest w tradycjach patriarchalnych. O *maššēbā* symbolizującej przymierze z JHWH mówi z kolei tradycja synajska (Wj 24,4–8; por. Joz 24,26–31). Obecna wypowiedź Izajasza raczej jeszcze do tych kwestii nie nawiązuje, ale wyraża podobne do nich idee oraz symbole⁴². Wyraźnie odbija się w Iz 19,18–25, natomiast idea Izraela otwartego na obce narody (Egipt i Assyria jako ludy JHWH) dopiero z czasem ulegnie „syjonizacji” (pielgrzymka narodów na Syjon)⁴³. Niemniej precyzyjna datacja tej perykopy jest z wielu względów trudna⁴⁴. Niektórzy badacze sugerują jednak, że może chodzić o starszy fragment niezależnego tekstu (wyroczni) wkomponowany w obecny kontekst w okresie wygnania babilońskiego⁴⁵. Niezmiennie jest jednak przede wszystkim pozytywne nastawienie do idei, że *maššēbā* stanowi tu graniczny marker reprezentujący początek terytorium przynależnego do JHWH.

38 Na ten temat oraz na temat babilońskiej tradycji *kudurru*: Janusz Lemański, „Jakub z Transjordanii/Izaak z Beer Szeby”, 198–199. Analizę egzegetyczną porównaj: Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43*, 816–820.

39 Hayim Tadmor, *The Inscriptions of Tigleth-Pileser III King of Assyria* (Jersusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994), 104–105, 108–109.

40 Bloch-Smith, „Maššēbôt in the Israelite Cult. An Argument for Rendering Implicit Cultic Criteria Explicit”, 106.

41 Wątpliwe jednak, aby chodziło o sanktuarium w Leontopolis (II w. przed Chr.); Brevard S. Childs, *Isaiah*, OTL (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 144.

42 Tak Willem A.M. Beuken, *Jesaja 13–27*, HThKAT (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2007), 194.

43 Na ten temat: Ulrich Berges, *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*, HBS 16 (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1998), 45, 141, 159, 197.

44 Beuken, *Jesaja 13–27*, 179.

45 Christopher Seitz, *Isaiah 1–39 (Interpretation)* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1993), 123, 150.

2.3. Symbol zawartego przymierza

Szukanie paraleli pomiędzy wspomnianym już wydarzeniem z Rdz 31,44–45.51–53 i opisem zawarcia przymierza na Synaju (Wj 24) nie do końca daje się uzasadnić, gdyby skupić się na detalach⁴⁶. Niemniej ogólne znaczenie jest podobne. Wieńcząc przymierza zawarte pomiędzy JHWH i Izraelem na Synaju, Mojżesz spisuje „wszystkie słowa JHWH” i buduje (*bnh*) ołtarz u stóp góry oraz 12 *maššēbā* (Wj 24,4)⁴⁷. Te ostatnie symbolizują 12 plemion Izraela (Rdz 49,16.28; Wj 1,1–5; 28,21; 39,14; Ez 47,13). Sama idea 12 plemion jest dość późna. Pochodzi najwcześniej z VI wieku przed Chr.⁴⁸ Tak też datuje tę wypowiedź Rainer Albertz⁴⁹, przypisując niemal cały wers 4 swojej *Exodus-Komposition* z ok. 540 roku przed Chr. Cornelis Houtman⁵⁰ uważa jednak, że brak jest konsensusu w kwestii datacji i wielu badaczy uważa ten fragment za deuteronomistyczny. Jak sam zauważa, w takim kontekście wersu 4 brzmiałby jednak dość zaskakująco. Można to jednak wyjaśnić. Budowa ołtarza związana jest z obietnicą objawiania się nad nim Boga (por. Wj 20,24). Chodzi więc o symbole partnerów przymierza. Ołtarz reprezentuje JHWH, a kamienie Izraela (por. Joz 4,1–10; 1 Krl 18,31–32). Nie ma zatem mowy o złamaniu jakichkolwiek zakazów (por. Pwt 16,22). Nie trudno się domyśleć, że dopowiedzenie o symbolice kamieni ma na celu podkreślenie faktu, że reprezentują one nie Boga, lecz Izraela. W czasie, gdy powstawał ten tekst, słowo *maššēbā* mogło już bowiem kojarzyć się z brakiem ortodoksji⁵¹. Niemniej intrygujące jest jednak pytanie o to, co w istocie te kamienie tu symbolizują?⁵² Świadek zawartego przymierza (Rdz 31,45–52; Joz 24,26–27)? Granicę oddzielającą Izraela od góry (Wj 19,12.21–24)? Zgromadzenie wokół ołtarza (1 Krl 18,31–32)? William Propp⁵³ przytacza opis Herodota (*Dzieje* 3.8)⁵⁴, w którym ten opowiada o zwyczaju dawnych Arabów. Zawierając pomiędzy sobą przymierze, zawsze angażowali oni trzecią stronę; kogoś, kto nacinał przy kciuku kamieniem dłonie zawierających porozumienie i dotykał ich krwią siedem kamieni. Mojżesz mógłby tu w istocie służyć jako trzecia strona. W tekście biblijnym pozostałby zatem ślad dawnego rytuału, ale już bez swojego pełnego rytualnego znaczenia. To oczywiście interpretacyjna spekulacja. Mojżesz kropi tu krwią ludzi, a nie kamienie (Wj 24,8), i nie trzeba domniemywać, że przy okazji skropił też kamienie⁵⁵, skoro nie ma o tym mowy wprost. Faktem jest natomiast to, że opis pozwala dostrzec

46 T. Desmond Alexander, *Exodus*, Apollos OT Commentary 2 (London: Apollos; Downers Grove: InterVarsity Press, 2017), 544.

47 Liczba pojedyncza po liczebnikach od 11 do 19 jest standardowa; GKC §134f.

48 Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43*, 771–774.

49 Rainer Albertz, *Exodus 19–40*, ZBK.AT 2.2 (Zürich: ZTV, 2015), 11.

50 Cornelis Houtman, *Exodus*, t. 3, HCOT (Leuven: Peeters, 2000), 286.

51 Houtman, *Exodus*, 289.

52 William H.C. Propp, *Exodus 19–40*, AB 2A (New York: Doubleday, 2006), 294.

53 Propp, *Exodus 19–40*, 294.

54 Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer (Warszawa: Czytelnik, 2002), 171.

55 Tak cytowany przez Proppa Nahum Sarna, *The JPS Torah Commentary: Exodus* (Philadelphia–New York–Jerusalem: Jewish Publication Society, 1991), 151.

pod Synajem klasyczną semicką wyżynę (*bāmā*)⁵⁶. Jest źródło wody, grotą, ołtarz, stela, otwarta przestrzeń (Wj 17,1–7; 19,1–25). Brak tylko drzewa, którego rolę może jednak odgrywać krzew gorejący (Wj 3,1–6) – pisze Propp⁵⁷. Skojarzenia są uzasadnione, ale nadal należą do sfery przypuszczeń niemających wsparcia w tekście, który ponadto nie jest aż tak archaiczny. Arnold Ehrlich⁵⁸ zasugerował z kolei, aby *maššēbā* nie rozumieć tu w sensie „stela”, lecz jako „miejsce”, które Mojżesz wyznaczył poszczególnym plemionom na postój. Propp zwraca jednak uwagę, że nie wyjaśnia on jednocześnie tego, dlaczego zatem Mojżesz je „zbudował”. Jak sam z kolei pisze, syntaktycznie możliwe jest jednak uznanie końcowej części wersu 4 za zdanie nominalne (bez czasownika) „tam było 12 stacj(a/i) 12 plemion”. Pozostawiając na boku powyższe spekulacje, trzeba uznać w tym wypadku jedynie fakt, że chodzi o symbol zawartego na Synaju przymierza; standardowy „pomnik” upamiętniający to ważne wydarzenie (por. 1 Sm 15,12). Wszelkie dalej posunięte interpretacje pozostają natomiast w sferze mniej lub bardziej uzasadnionych domysłów, niemających jednak bezpośredniego oparcia w tekście.

Kolejne przymierze zostaje zawarte w Sychem (Joz 24,1.25). Zostaje ono zwieńczone spisaniem wydarzenia w Księdze Prawa (w. 26a) i wzniesieniem (*qwm*) wielkiego kamienia (*'eben gedôlâ*) pod terebintem/dębem, „który jest w sanktuarium JHWH” (w. 26b; por. Joz 8,30 na górze Ebal⁵⁹). Sceneria jest zatem intrygująca. Terebint/dąb może oznaczać element dawnego sanktuarium (tzw. wyżyna), a wzniesiony kamień stelę. Erhard Blum⁶⁰ dość przekonująco sugeruje jednak, że nie ma tu do czynienia z żadną archaiczną tradycją z okresu przedmonarchicznego. Tekst nie jest opowiadaniem, lecz głównie przemową/dialogiem i pochodzi – zdaniem tego badacza – z okresu po wygnaniu babilońskim. Stanowił rodzaj zaproszenia wystosowanego do mieszkańców Samarii (stąd Sychem), aby odrzucili synkretyzm religijny i opowiedzieli się za JHWH. Takie powygnaniowe datowanie tej wypowiedzi podziela dziś wielu innych badaczy⁶¹. Fakt wzniesienia steli (choć nie pada tu nazwa *maššēbā*) na znak zawartego przymierza nie jest niczym zaskakującym w obrębie jahwizmu (por. Rdz 31,44–55; Wj 24,4). Zaskakuje miejsce określone jako *miqddaš Jhwh* i znajdujące się w nim drzewo (*'allâ* – terebint/dąb). Jeśli jednak wypowiedź jest powygnaniowa, a jej kontekst historyczny taki, jak sugeruje Blum, to wspomniane detale sugerują jedynie nawiązanie do dawnej tradycji religijnej Izraela (por. Rdz 12,6 [Pwt 11,30]; 35,4; Sdz 9,6.37). Wymowna jest zwłaszcza scena pochówku wizerunków bóstw z Aramu dokonanego przez Jakuba pod terebintem/dębem

56 KBL, t. 1, 130 nr 4; Joshua R. Porter, „Wyżyna”, w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier (Warszawa: Vocatio, 1999), 1358–1360.

57 Propp, *Exodus 19–40*, 294.

58 Arnold B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel*, t. 1 (Leipzig: Hinrichs, 1908), 362.

59 Inne sanktuarium, zwłaszcza powiązane z publiczną proklamacją Tory (por. Joz 8,30–35), nie jest wspominane w księdze; Matthias Ederer, *Das Buch Josua*, NSK.AT 5/1 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2017), 342.

60 Erhard Blum, *Die Komposition des Vätergeschichte*, WMANT 57 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984), 45–61.

61 Josè Luis Sicre Diaz, *Giosuè* (Roma: Borla, 2004), 392; Ederer, *Das Buch Josua*, 34–36: *Hexateuchredaktion*. Dyskusję dotyczącą tych kwestii streszcza Stanisław Wypych, *Księga Jozuego*, NKB.ST VI (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2015), 507–509.

(koło Sychem) (Rdz 35,4). Do niej być może przede wszystkim czyni teraz aluzje autor obecnej wypowiedzi (por. cytat Rdz 35,2 w Joz 24,14). W ten sposób Jozue usytuowałby swoją stelę dokładnie tam, gdzie się to dokonało⁶². Sens samego kamienia/steli wyjaśnia zresztą zaraz potem sam Jozue w kolejnym wierszu (w. 27: kamień jako świadectwo). Inaczej niż w Wj 24 JHWH – partner przymierza – nie jest tu bezpośrednio obecny. Tym razem Jozue zawiera przymierze „dla ludu”, a nie „pomiędzy JHWH i ludem”. Dlatego wspomniane świadectwo będzie „przeciwko” ludowi, gdyby sprzeniewierzył się usłyszalnemu słowu JHWH.

2.4. Pomnik/kamień nagrobny

Krótką informacją o ustawieniu nagrobnej steli w miejscu pochówku Racheli (Rdz 35,20) może stanowić element starszej tradycji łączącej Jakuba z Sychem (mimo identyfikacji Efrata z okolicami Betlejem; por. w. 19; bardziej kojarzyć je należy z terytorium Beniamina)⁶³. Sugeruje to nie tylko glosa⁶⁴ identyfikacyjna „Efrata tj. Betlejem” (w. 19b; por. 1 Sm 10,2a; Jr 31,15: pomiędzy Rama i Gibe'a), ale i dodatek narratora/redaktora: „aż po dziś dzień” (w. 20b). Być może kiedyś było to nawet miejsce pielgrzymkowe (grób pramatki Beniaminitów), jednak z samego tekstu to nie wynika. Ustawiona (*nšb*) przez Jakuba *maššēbā* nie pełni tu jednak żadnych kultowych funkcji. Zaznacza jedynie miejsce pochówki Racheli⁶⁵. Niewykluczone, że opatrzona była też jakimś wygrawerowanym na niej napisem. Tego jednak nie ma w tekście. Podobnie można domniemywać, że pierwotnie stela była rodzajem sztuki nagrobnej mającej utożsamiać się ze zmarłym⁶⁶. Jednak tekst tego także w żaden sposób nie sugeruje.

Inna sytuacja, wspomniana w 1 Sm 15,12, dotyczy z kolei ustawienia pomnika w Karmelu. Ma on upamiętniać zwycięstwo Saula nad Amalekitami. Nie chodzi tym razem o słynne pasmo górskie na północno-zachodnich rubieżach Izraela, ale o miejscowość leżącą około 10 km na południe od Hebronu (por. 1 Sm 25,2; dzisiejsze *Tell el-Kirmil*). Samuel zostaje poinformowany o tym, że Saul tu przybył i „ustawił/wzniósł sobie (*nšb* + *lô*) pomnik (*jād*)”. Miejsce i okazja do tego mogą sugerować, że tym razem nie występuje graniczny marker, lecz monument upamiętniający ważne wydarzenie (pomnik!). Takie znaczenie nadaje się tu rzeczownikowi, który zasadniczo ma sens „ręka”⁶⁷, w odróżnieniu od obiektu określanego jako *nēs*, w tym wypadku może chodzić o monument z odpowiednim napisem. To wtórne znaczenie może wiązać się z gestem wskazującym⁶⁸ lub

62 Ederer, *Das Buch Josua*, 342.

63 Ina Willi-Plein, *Das Buch Genesis. Kapitel 12–50*, NSK.AT 1/2 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2011), 226; Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43*, 933.

64 Tak Blum, *Die Komposition des Vätergeschichte*, 207.

65 Janusz Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43*, 936.

66 Rüdiger Schmitt, „Totenversorgung, Totengedenken und Nekromantie. Biblische und archäologische Perspektiven ritueller Kommunikation mit der Toten”, w: *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. A. Berlejung, B. Janowski, FAT 64 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 507.

67 A.S. van der Woude, „jād”, w: *THAT*, t. 1 (Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 1971, ⁵1994), 667–678.

68 Porównaj drogowskaz Ez 21,24.

z wygrawerowanymi na nim rękoma⁶⁹, czego przykładem jest jedna z *maššēbā* odkrytych w Hazor⁷⁰. Niemniej w grę wchodzić może tu także metaforyczny sens ręki – „moc/siła” – znak zwycięstwa⁷¹. Saul w sumie wykonuje czynność typową dla władców starożytnego Bliskiego Wschodu: upamiętnia swoje zwycięstwo i udaje się do sanktuarium w Gilgal. Problem w tym, że miejsce, o którym mowa, nie oznacza ani miejsca zwycięstwa, ani granicy (por. ww. 5.7). Być może memoriał był przeznaczony dla mieszkańców całego regionu uciskanego przez pokonanych Amalekitów⁷², niemniej okazją do walki z nimi nie była ich inwazja na tereny Judy (por. 1 Sm 15,2). Co oznacza zatem monument wzniesiony przez Saula, skoro nie upamiętnia on ani miejsca zwycięstwa, ani nie wyznacza przebiegu granicy? Być może chodzi tu o pomnik przypominający mieszkańcom Judy o zasługach Beniaminy Saula dla zamieszkiwanego przez nich regionu⁷³.

„Ręce” Saula odpowiada potem „ręka” Absaloma (2 Sm 18,18), która tym razem oznacza jednak instalację upamiętniającą zmarłego, choć niepowiązaną w kontekście z miejscem jego późniejszego pochówku⁷⁴. Chodzi o „tablicę pamiątkową/pomnik”, który przetrwał do czasów autora biblijnego (por. 18b: „aż do tego dnia/do dziś”). Absalom wznosi sobie (*nšb*) *maššēbā* (w. 18a) w Dolinie Królów (Rdz 14,17; miejsce kojarzone z otoczeniem Jerozolimy), deklarując, że chce zachować pamięć o swoim imieniu i z tego względu nazywa tę *maššēbā* swoim imieniem. Narrator zaś dodaje (w. 18b), że ta stela nazywana jest do dzisiaj *jād ’absālōm* – „ręką/pomnikiem Absaloma”. Być może w tym wypadku chodzi o deuteronomistyczną głosę korygującą⁷⁵. Absalom motywuje swoje działania słowami „nie mam syna” (*’ēn lī bēn*). Sama motywacja stoi jednak w sprzeczności z wcześniejszymi informacjami, z których dowiedzieć się można, że miał trzech synów (bez podania imion) i córkę Tamar (por. 1 Sm 14,27). Egzegeci różnie tłumaczą tę rozbieżność. Brak imion był wcześniej często rozumiany jako wskazówka, że umarli oni młodo. Jak

69 Wzniesione ręce jako gest modlitewny: Dagmar Kühn, „Totengedenken im Alten Testament”, w: *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. A. Berlejung, B. Janowski, FAT 64 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 481–499, zwł. 490.

70 A.S. van der Woude, „jād”, 669; M. Delcor, „Two Special Meaning of the Word *yd* in Biblical Hebrew”, *Journal of Semitic Studies* 12 (1967): 230–240. Potem także obiekty z IV–II wieku przed Chr. wskazane w: Siegfried Mittmann, „Die Grabinschrift des Sängers Uriahu”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 97 (1981): 150.

71 Więcej na ten temat: Walter Dietrich, *Samuel: 1 Sam 13–26*, BK VIII/2 (Neukirchen: Neukirchener Theologie Verlagsgesellschaft, 2015), 160–161. Warto zwrócić uwagę na całą gamę pokrewnych rzeczowników o znaczeniu militarnym pochodzących od rdzenia *nšb*: Elmer A. Martens, „*nšb*”, w: *NIDOTTE*, t. 3 (Carlisle: Paternoster Press, 1997), 135.

72 Schmitt, „«And Jacob Set Up a Pillar at her Grave...» Material Memorials and Landmarks in the Old Testament”, 396.

73 Rachele Gilmour, „The Monuments of Saul and Absalom in the Book of Samuel”, w: *Collective Memory and Collective Identity. Deuteronomy and the Deuteronomistic History in Their Context*, red. J. Unsok Ro, D. Edelman, BZAW 534 (Berlin–Boston: de Gruyter, 2021), 244–245.

74 Do tego grona zaliczyć można również trzeci przykład: monument Dawida/Hadadezera (2 Sm 8,3; 1 Krn 18,3); P. Keyle McCarter jr., *II Samuel*, AB 9 (New York: Doubleday, 1984), 243; Gilmour, „The Monuments of Saul and Absalom in the Book of Samuele”, 243. Interpretacja taka jednak możliwa jest, opierając się na 1 Krn 18,3. W 2 Sm 8,3 jest czasownik *šwb*, a nie *nšb*. Dyskusję porównaj z Walter Dietrich, *Samuel. 1 Samuel 27–2 Samuel 8*, BK VIII/3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 699–700.

75 André Caquot, Philippe De Robert, *Les livres de Samuel* (Genève: Labor et Fides, 1994), 554.

pisze jeden z badaczy⁷⁶, nie ma tu dodatkowej informacji, że Absalom nigdy nie miał synów. Inna sugestia polega na tym, by widzieć tu jakiś pomnik z czasów młodości Absaloma (upamiętniał jego zwycięstwo) przemianowany pod koniec życia na memoriał poświęcony jego imieniu⁷⁷ lub efekty przekleństwa nieposłusznego syna (Pwt 28,18). Być może w tej kontekstualnej rozbieżności chodzi jednak wyłącznie o zamierzony środek literacki⁷⁸. Interpretacje symboliczne (ma formę ręki oznaczającej błaganie zanoszone do Boga; stela stanowi symbol falliczny⁷⁹) idą już raczej poza przesłanie samego tekstu. Rozwiązania szukano także na drodze analizy krytycznoliterackiej, sugerując, że obecna wzmianka jest chronologicznie starsza, a informacja o synach stanowi późniejsze uzupełnienie⁸⁰. Niemniej najistotniejsze jest tu samo przeznaczenie *maššēbā* – ma upamiętnić bezpotomnego Absaloma. Taki obowiązek spoczywał na „dobrym synu”, jak można przeczytać o tym w ugaryckim eposie o Akhacie (KTU 1.27.45)⁸¹. O idealnym synu mówi się tu m.in.: „niech wzniesie stelę bóstwu rodowemu, w sanktuarium – posąg swemu przodkowi...” (1,27; tłum. A. Tronina). Stawianie steli upamiętniających/nagrobnych zamiast swego syna to praktyka znana w regionie żyznego półksiężyca⁸². Wielu badaczy sądzi, że chodzi nie tylko o zwykły pomnik, ale o materialny substytut, symboliczną siedzibę ducha zmarłego (por. 1 Sm 28,13: *’ēlōhîm*). Niewykluczone, że w takich miejscach składano także ofiary dla zmarłych (por. Pwt 26,14). Obecny kontekst ogranicza się jednak tylko do bezpotomnego życia Absaloma. Nie ma tu żadnych odniesień do miejsca jego pochówku i nic nie wskazuje, aby stela miała pełnić rolę kamienia nagrobnego (por. 2 Sm 18,17). Można jednak przywołać przykład⁸³ późnej (lata 30–70 po Chr.), aramejskiej inskrypcji funeralnej króla Ozjasza (vel Azariasza). Napisano na niej: „Tutaj zostały przeniesione kości Uziasza, króla Judy. Nie otwierać!”⁸⁴. To nie tylko jedyny tego rodzaju artefakt związany z panującym dawniej w Izraelu królem, ale też świadectwo tego, że kamienie nagrobne miały długą trwałość, a znajdujące się na nich napisy pozwalały kilka wieków później zidentyfikować tych, których upamiętniały. Stela/pomnik Absaloma nie jest jednak kamieniem nagrobnym, lecz ustawionym „gdziekolwiek” monumentem przypominającym o tragicznym bohaterze z rodu Dawida.

76 Arnold A. Anderson, *2 Samuel*, WBC 11 (Dallas: Word Book, 1989), 226.

77 Hans Joachim Stoebe, *Das zweite Buch Samuelis*, KAT VIII/2 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994), 407.

78 Tak Randy L. McCracken, „How Many Sons Did Absalom Have? Intentional Ambiguity as Literary Art.”, *Bibliotheca Sacra* 172 (2015): 286–298.

79 Fritz Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBK.AT 9 (Zürich: TVZ, 1981), 267–268. Jednak, jak przyznaje sam autor, eufemizmem wyrażającym falliczny sens częściej są „nogi” (Iz 57,8.10). Porównaj też Gilmour, „The Monuments of Saul and Absalom in the Book of Samuele”, 249 + przypis 34.

80 P. Keyle McCarter jr., *II Samuel*, 407; Hans Joachim Stoebe, *Das zweite Buch*, 407.

81 Antoni Tronina, „Eposy ugaryckie o Kerecie i Akhacie”, w: *Scripturae Lumen*, t. 1: *Ewangelia o Królestwie* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009), 563–621, zwł. 598–599.

82 Porównaj inskrypcje Hadada (por. KAI 214) i Kattamuwa przytaczane jako przykład w: Jürg Huzli, „Role and Significance of Ancestors in the Book of Samuel”, w: *The Book of Samuel: Stories – History – Reception History*, red. Walter Dietrich, Cynthia Edenburg, Philippe Hugo (Leuven: Peters, 2016), 429–430.

83 Tak Rachel S. Hallote, *Death, Burial, and Afterlife in the Biblical World* (Chicago: Ivan R. Dee, 2001), 50–51.

84 Tłumaczenie własne. TUAT, t. II/4 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1988), 576.

Ostatni szczególnie ciekawy przykład omawianego tu typu instalacji pamiątkowej stanowi wypowiedź proroka Izajasza (Iz 56,5). Podobnie jak w przypadku Saula i Absaloma, kontekstu wypowiedzi nie stanowią okoliczności związane z miejscem pochówku. Rzecz dotyczy natomiast świątyni (*bebêttî* – „w Moim domu”). Odbiorcami Boskiej obietnicy są tu eunuchowie (por. w. 4), którym obiecuje się specyficzny sposób obecności w świątyni (por. Pwt 23,2: zakaz wstępu). Tekst należy do tzw. Tritojazasza, zatem tej części Księgi Izajasza, która powstała już po wygnaniu babilońskim. Sama obietnica to danie (*ntn*) eunuchom w świątyni JHWH „*jād wāšēm* lepszego od synów i córek...”. Być może obecne zestawienie *jād wāšēm* zostało wybrane ze względu na wieloznaczność elementów składowych⁸⁵. Wiadomo już, że *jād* może oznaczać monument – pomnik upamiętniający coś lub kogoś. Może jednak być też eufemizmem oznaczającym fallusa (por. Iz 57,8.10; Pnp 4,5)⁸⁶, mieć sens porcji (Rdz 43,34)⁸⁷, a nawet przydzielone miejsce (Lb 2,17). Imię z kolei może być synonimem zarówno potomstwa (por. Iz 66,22), jak i steli (2 Sm 8,13; Iz 55,13). Jeśli wypowiedź potraktować jako *hendiadys* (sugeruje to *waw*)⁸⁸, to sens mógłby być taki, że chodzi o pomnik (*jād*) i uczczenie pamięci (*šēm*)⁸⁹. Oznaczałoby to obietnicę umieszczenia w świątyni jakichś lapidariów („«petrified» commemoration, a memorial statue”) ⁹⁰. Niewykluczone, że chodzi o wydane tu przyzwolenie, aby z braku potomstwa (jak Absalom w 2 Sm 18,18) eunuchowie mogli umieścić swoje lapidaria w obrębie kompleksu świątynnego. Końcowe zapewnienie „imię wieczyste mu dam, które nie będzie wycięte” można zrozumieć także w sensie „nie będzie wymazane/zapomniane”. Niektóre teksty (Iz 14,22; 48,19) zwrot *krt šēm* stosują w sensie „nie być zapomnianym”, „nie wymazać pamięci o kimś”. Obietnica – jak wynika z kontekstu – stanowi tu substytut za brak dzieci, które w naturalnym biegu zdarzeń stanowiły przedłużenie imienia (por. Iz 66,22)⁹¹.

2.5. Maššēbā – (nie)akceptowalny obiekt kultowy

Na początek zostaną przedstawione teksty wyraźnie zakazujące stawiania i czczenia obiektów kultu określanych jako *maššēbā*. W tym gronie wymienić należy najpierw teksty deuteronomistyczne (Wj 34,13; Pwt 7,5; 12,2–3; 16,21–22) i teksty postdeutero-

85 Tak Shalom M. Paul, *Isaiah 40–66*, ECC (Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 2012), 454. Dyskusję różnych możliwości: Shemaryahu Talmon, „Yād wāšēm: An Idiomatic Phrase in Biblical Literature and Its Variations”, *Hebrew Studies* 25 (1984): 8–17; Sara Japhet „jd wšm (Isa 56:5): A Different Proposal”, *Maarav* 8 (1992): 68–80; David W. van Winkle, „The Meaning of Yad Washem in Isaiah LVI 5”, *Vetus Testamentum* 47 (1997): 378–385; Nicoletta Gatti, George Ossom-Batsa, „The Drama of Infertility: Reading Isa 56,1–8 from a Kroba Peerspective”, *Horizon in Biblical Theology* 40 (2018): 133–134.

86 Częściej jednak taki eufemizm stanowią stopy (*regālîm*); Iz 6,2; 7,20; 1 Sm 24,4.

87 Delcor, „Two Special Meaning of the Word *yd* in Biblical Hebrew”, 230–240; David W. van Winkle, „The Meaning”, 378–385; Elżbieta Obara, *Le startegie di Dio: Dramatiche comunicative nei discorsi divini del Tritojazasza*, AnBib 188 (Roma: Gregoriana & Biblical Press, 2010), 78.

88 Nicoletta Gatti, George Ossom-Batsa, „The Drama”, 133.

89 Izaak De Hulster, *Iconographic Exegesis and Third Isaiah*, FAT 2/36 (Göttingen: Mohr Siebeck, 2009), 147–167.

90 De Hulster, *Iconographic Exegesis and Third Isaiah*, 151.

91 Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 56–66*, AB 19B (New York: Doubleday, 2003), 139.

nomistyczne (Wj 23,24; Kpł 26,1). W kontekście wymienionych fragmentów priorytet czasowy przyznaje się dzisiaj często Pwt 16,22⁹², w którym to tekście wyraźnie napomina się, aby „nie stawiać (*qûm*) steli (*maššēbâ*), których nienawidzi JHWH, twój Bóg”. Starsi badacze uważali, że Pwt 16,21–17,1 jest nie na swoim miejscu (tekst ten powinien być po Pwt 12,4.31)⁹³. Te związki jednak i obecne miejsce tych wierszy wynikają z przemyślanej koncepcji ideowo-strukturalnej⁹⁴. O samej dacie tekstu (Pwt 16,21–22) Eckart Otto⁹⁵ pisze ostatecznie tak: „literacki związek z Pwt 12,4 i Pwt 12,31 wyklucza *deuteronomisch-vorexilische Datierung* Pwt 16,21–22...”. W jego opinii⁹⁶ Pwt 16,21 nie jest efektem reform opisanych w 2 Krl 23,4.6–7 i nie ma tu mowy o początku wyłączenia aszery z kultu sprawowanego w Jerozolimie. Zwykle aszera była żywym drzewem lub drewnianym palem reprezentującym kananejską boginię płodności – Aszerę (por. Sdz 3,7; 1 Krl 15,13; 18,19; 2 Krl 21,7; 23,4.7)⁹⁷. Jak wskazują – wspomniane już – dane archeologiczne (zwł. *Kuntillet 'Ajrud*), w VIII wieku występowała ona jeszcze jako partnerka lub symbol JHWH. W obecnym miejscu chodzi już wyłącznie o symbol JHWH⁹⁸. Być może określanym tym mianem obiekt symbolizował siłę/płodność, której JHWH był źródłem (por. Iz 17,8; 27,9; Mi 5,13)⁹⁹. Kamienne stele to z jednej strony część tradycji religijnej Izraela (Rdz 28,18; Joz 24,26; Oz 3,4), a z drugiej obiekt reprezentujący Baala (2 Krl 3,2; 10,26–27) lub zmarłych (Rdz 35,19–21; 2 Sm 18,18). Otto uważa jednak, że jest tu dodatek z VI wieku przed Chr., którego autorzy interpretują pierwsze przykazania Dekalogu w świetle Pwt 12,1–7.28–31. W czasach zburzonej świątyni chodziło o potencjalną sytuację na przyszłość, gdy sanktuarium będzie odbudowywane. W przypadku *maššēbâ* (w. 22) nie ma już jednak tak precyzyjnej lokalizacji i obiekty tego rodzaju mogły znajdować się gdziekolwiek. Przy braku świątyni dyspozycja tu zawarta może oznaczać przeciwdziałanie ruchom antycentralizacyjnym¹⁰⁰.

Co Pwt 16,22 zakazuje tylko wznosić, to przepis z Kodeksu Przymierza (Wj 23,24) nakazuje wręcz „wyrywać/demolować/rozbijać na kawałki”. Rainer Albertz¹⁰¹ datuje

92 Bernard Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (New York: Oxford University Press, 1997), 8; tekst pochodzi z czasów reformy Jozjasza; podobnie Bloch-Smith, „Maššēbôt in the Israelite Cult. An Argument for Rendering Implicit Cultic Criteria Explicit”, 110.

93 Dyskusja tych zagadnień w: Eckart Otto, *Deuteronomium 12,1–23,15*, HThKAT (Freiburg–Basel–Wien, 2016), 1465–1466. Porównaj też: Richard Nelson, *Deuteronom*, OTL (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002), 215–216.

94 Otto, *Deuteronomium 12,1–23,1*, 1448, 1466–1467.

95 Otto, *Deuteronomium 12,1–23,1*, 1448 ze wskazaniem na U. Rütterswörden, *Von den politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18–18,22*, BBB 65 (Frankfurt am Main: Athenäum, 1987), 23–24.

96 Otto, *Deuteronomium 12,1–23,1*, 1468.

97 John Day, „Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature”, *Journal of Biblical Literature* 105 (1986): 386–408; Tidle Binger, *Asherah Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, JSOT.S 232 (Sheffield: Academic Press, 1997); Otto Keel, Christopher Uehlinger, *God, Goddess, and Image of God*, tłum. T. Tropp (Minneapolis: Fortress Press, 1998), 327–336.

98 Jack R. Lundbom, *Deuteronomy. A Commentary* (Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 2013), 526.

99 Nelson, *Deuteronomy*, 219.

100 Otto, *Deuteronomium 12,1–23,1*, 1469.

101 Albertz, *Exodus 19–40*, 15, 106.

Wj 23,22b₁.23–24 na lata 445–432 przed Chr. (jego *Malak-Redaktion*), a więc na czasy Nehemiasza (por. Ne 13) i ówczesne zainteresowania obcymi religiami. Wiersze 23–24 nawiązują do Dekalogu (por. Wj 20,3–5a; Pwt 20,5; 23,24a) i mają na celu odseparowanie się od obcych religii i kultów. Wiersz 24 zawiera religijne uzasadnienie dla potrzeby eksterminacji obcych ludów w Kanaanie (w. 23). Dla osiągnięcia tego celu trzeba bezwzględnie wyrwać (*hrm* piel *imperfectum* + *infinitivus absolutus*) i zniszczyć (*šbr* piel *imperfectum* + *infinitivus absolutus*) wszystkie obce instalacje kultowe, jak sugerują to teksty deuteronomistyczne (Pwt 7,5; 12,2–3; 16,22; 1 Krl 14,2–3 + reformy Ezechiasza i Jozjasza por. 2 Krl 18,4; 23,14). Chodzi o antonimy wobec ich „czynienia/wznoszenia/stawiania”¹⁰². Zwraca uwagę fakt, że zamiast bezwzględnego posłuszeństwa Prawu (Wj 23,20–23) preferuje się tu posłuszeństwo samemu Bogu (i Jego posłańcowi)¹⁰³ (w. 25). Zauważalne podobieństwa pomiędzy tym przepisem i Pwt 7 (te same emfazy) nie mogą zatrzeć także istotnej różnicy. W tekście deuteronomistycznym brakuje postaci „posłańca”¹⁰⁴.

Kolejny nakaz zniszczenia/zburzenia (*nts*) ołtarzy, rozbicia (*šbr*) steli oraz pocięcia na kawałki (*ng'*) rzeźbionych idoli (Pwt 7,5) datowany jest jako powygnaniowy¹⁰⁵. Łączy się go z Pwt 12,2–7.29–31 i zawartą tam powygnaniową koncepcją segregacji w relacjach z obcymi narodami. Poprzedzający go wiersz (Pwt 7,4) wyraźnie nawiązuje do pierwszego przykazania Dekalogu oraz nakazu z Wj 34,13. Ten ostatni tekst, skoro już jest o nim mowa, klasyfikowany był jako tekst przed-deuteronomistyczny, pod wpływem którego uformowana została wypowiedź z Pwt 7,5 (por. potem młodsze teksty z Wj 23,24; Pwt 12,3; Sdz 2,2)¹⁰⁶. Jakkolwiek ten kierunek rozwoju tradycji jest nadal preferowany, to jednak trzeba odnotować także opinie o późniejszym pochodzeniu tego tekstu¹⁰⁷. Rzecz idzie w każdym razie o obiekty kultowe reprezentujące obce bóstwa (ich ołtarze, stele, aszery)¹⁰⁸. Jak ujmuje to William Propp¹⁰⁹, chodzi o obiekty znane i wykorzystywane od

102 Propp, *Exodus 19–40*, 289.

103 Na temat identyfikacji tej postaci: Janusz Lemański, *Księga Wyjścia*, NKB.ST II (Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009), 507; Victor P. Hamilton, *Exodus* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 435.

104 Lemański, *Księga Wyjścia*, 506; Hamilton, *Exodus*, 436.

105 Timo Veijola, *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17*, ATD 8.1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 201; Eckart Otto, *Deuteronomium 4,44–11,32*, HThKAT (Freiburg–Basel–Wien, 2012), 848–849.

106 Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1–11*, AB 5 (New York: Doubleday, 1991), 366; Nelson, *Deuteronomy*, 100; Veijola, *Das 5. Buch Mose*, 202. Nelson (100) tłumaczy, że zmiana wypowiedzi na liczbę mnogą jest tu efektem zapożyczenia z Wj 34,13.

107 Rainer Albertz (*Exodus 19–40*, 132, 302, 316) zalicza go do swojej *Malak-Redaktion*. Jak pisze, wyraża się w nim wymagane w tej redakcji ostre i agresywne odseparowanie obcych religii w czasach istnienia perskiej prowincji Jehud. Jako wypowiedź powstała pod wpływem nomistycznych wypowiedzi deuteronomisty (Pwt 7,1–5) klasyfikuje ten fragment Juka Pakkala, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, Publication of Finnish Exegetical Society 76 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 133–138. Ten ostatni autor zresztą za wtórny względem Pwt 7,1–5 uważa także Pwt 12,2–3 (s. 105).

108 Porównaj ich analizę w: Propp, *Exodus*, 613–614.

109 Propp, *Exodus*, 613 ze wskazaniem na Uzi Avner, „Maššebboth Sites in the Negev and Sinai and Their Significance”, w: *Biblical Archaeology Today 1990*, red. A. Brian, J. Aviram (Jerusalem: Israel Exploration Society 2, 1993); Uzi Avner, „Sacred Stones in the Desert”, *Biblical Archaeology Review* 27 (2001): 39–41.

czasów neolitu. O ile drzewa nie przeżyły jednak tysiącleci, o tyle kamienne struktury już tak. Chodzi tu o to, aby obiekty kultowe reprezentujące kananejskie bóstwa nie zostały wykorzystane w kulcie JHWH. Nawet po rekonstrukcji czy przedefiniowaniu ich znaczenia do tego się one nie nadają i powinny być zniszczone.

Pwt 12,2–3 ma z kolei swoje źródła w tekstach znanych z historii deuteronomistycznej (1 Krl 14,23; 2 Krl 16,4; 17,10; por. też Jr 2,20; 3,6.13; 43,13; Iz 57,5). W Pwt 12,3 mowa jest ponownie o „skruszeniu”, „rozbięciu” (*nts/šbr*) ołtarzy i steli oraz spalenie (*šrp*) aszer (ostatni kazus por. 2 Krl 23,12–15). Analiza sugeruje, że w przypadku Pwt 12,2–7 również występuje powygnaniowy dodatek (por. Pwt 12,6 i Neh 12,44; Ml 3,8)¹¹⁰. Wiersz 3 może być nawet późniejszy, gdyż zaostrza wymóg z wiersza 2 (w. 4 nawiązuje do w. 2b) i jednocześnie lekko poszerza wypowiedź z Pwt 7,5 (dodany jest zwrot *pesilê ’ēlōhêhem*, jak w późniejszym dodatku z Pwt 7,25)¹¹¹.

Niedeuteronomistyczny już zakaz tego rodzaju pojawia się w Kpł 26,1. Cały rozdział 26 jest literacko jednolity i uważany jest za powygnaniowy dodatek do księgi. Wykazano przy tym, że ma on wiele odniesień do tekstów kapłańskich¹¹². Zwroty stosowane w Kpł 26,1–2 mają potem wiele cech bliskich sformułowaniom z Dekalogu i w sumie przywołują całą jego „pierwszą tablicę”¹¹³. Szczególnie rozwinięty jest tu zakaz czynienia boskich podobizn. Wypowiedź cechuje zagorzała polemika z obcymi bogami, którzy tu już nawet nie zasługują na takie miano i określa się ich deprecjonującym mianem *’ēlilim* – „bożki/idole/nicość”¹¹⁴. W Pięcioksięgu to rzadkie określenie (jeszcze tylko w Kpł 19,4), ale dość popularne jest ono w innych miejscach Biblii. Zasadniczo chodzi głównie o teksty powygnaniowe (Ps 96,5; 97,7; Iz 2,8.18; 10,10–11; 49,1; Ez 30,13; Ha 2,18). Nie wolno ich „czynić” (*’šh*). Ich wyobrażenia to rzeźbiony posąg (*pesel*) i stela (*maššēbâ*), których zakazuje się „wznosić” (*qwm* Hifil), oraz płaskorzeźba (*’eben maškkîl*), której nie należy instalować (*ntn*) w swoim kraju.

Takie negatywne podejście do steli o charakterze religijnym widoczne w tekstach deuteronomistycznych i potem także u korzystającego z nich powygnaniowego kronikarza nie zawsze miało jednak miejsce. Przykładem są słowa Ozeasza: „Wiele dni synowie Izraela będą mieszkać bez króla i bez zwierzchnika, bez ofiary i bez *steli*, bez *efodu* i bez *terafim*” (Oz 3,4). Wypowiedź proroka, jeśli popatrzeć na nią z perspektywy kolejnego wiersza (Oz 3,5), powinna być zrozumiana negatywnie. Nie ma jednak pewności, czy oba wiersze od początku były ze sobą powiązane. Generalnie wśród młodszego pokolenia badaczy Oz 1–3 traktowany jest jako tekst późniejszy niż historyczny prorok Ozeasz

110 Otto, *Deuteronomium 12,1–23,15*, 1152–1153.

111 Veijola, *Das 5. Buch Mose*, 274 + przypis 899. Podobnie Nelson, *Deuteronomy*, 159.

112 Erhard S. Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose. Leviticus*, ATD 6 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993), 368; Thomas Hieke, *Leviticus 16–27*, HThKAT (Freiburg–Basel–Wien, 2014), 1059 + lit.

113 Hieke, *Leviticus 16–27*, 1062.

114 Uwzględniając potencjalną etymologię związaną z *’ll* mogłoby chodzić o kogoś, kto jest bezsilny. Jednak częściej przyjmuje się, że bazą tego słowa jest rzeczownik *’el* lub *’al*, a forma *’ēlilim* ma charakter umniejszający i negatywny. Horst D. Preuss, „’ēlil”, w: *TDOT*, t. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 285–287, zwł. 285–286; Gerstenberger, *Das 3. Buch Mose*, 368.

(VIII w. przed Chr.)¹¹⁵. Wypowiedź ma cechy anafory. Na początku każdego z pięciu zdań nominalnych powtarza się słowo 'ên – „nie ma”. Precyzyjne znaczenie każdego z sześciu kolejnych rzeczowników nie dla wszystkich jest oczywiste. Liczba pojedyncza *maššēbā* pojawia się w Biblii hebrajskiej tylko 9 razy. Jak zostało wspomniane już we wstępie, sens tego słowa jest różny. Poza Pwt 16,22 (w powiązaniu z rzeczownikiem 'ăšērā) jednak liczba pojedyncza nigdzie więcej w Biblii nie ma powiązania z obiektem kultowym¹¹⁶. Taki wyraźnie kultowy sens ma natomiast liczba mnoga tego rzeczownika, ale także tylko w czterech przypadkach (2 Krl 10,26; 17,10; Jr 43,13; Oz 10,6). W tym 3 razy wskazuje się na zakazane formy kultu. W 2 Krl 10,26 chodzi o obiekt związany z Baalem (reforma Jehu), w Oz 10,2 o obiekty kultu w Izraelu (Królestwo Północne). Wyraźny zakaz tego rodzaju przedmiotów kultu (por. Wj 23,24 jedyny raz forma *maššēbōtēhem* zamiast *maššēbōtām*; por. Wj 34,13; Pwt 7,5; 12,3) pozwala również na informację z „czasów” Roboama (1 Krl 14,23) potraktować jako formę apostazji przypisaną przez autora deuteronomistycznego królowi Judy panującemu, według niego, tuż po rozpadzie zjednoczonej monarchii. Deuteronomista i kronikarz wspominają potem o kolejnych reformach religijnych związanych z usuwaniem takich i podobnych im obiektów kultowych rugowanym także ze świątyni w Jerozolimie (2 Krn 14,2; 2 Krl 18,4; 2 Krl 23,14; 2 Krn 31,1: Asa, Ezechiasz, Jozjasz). W świetle tych danych – uważa Meyer Gruber¹¹⁷ – Oz 3,4 powinien być odczytany jako standardowy tekst pasujący do tradycji zapisanych w cyklu o Jakubie i odczytany jako wypowiedź bez negatywnych konotacji narzuconych dopiero przez szkołę deuteronomistyczną (Pwt 16,22 + historiografia deuteronomistyczna i kronikarska)¹¹⁸.

Druga wypowiedź z Księgi Ozeasza (Oz 10,2) jest już jednak wyraźnie negatywna i nawiązuje do idei z wcześniejszej wypowiedzi (por. Oz 8,11) o wielu ołtarzach służących jednak wyłącznie do grzechu. Datowanie, jak zwykle, jest w tym wypadku trudne¹¹⁹. Wypowiedź o zniszczeniu wielu ołtarzy steli izraelskich może stanowić adaptację idei o centralizacji kultu (Pwt 12). Jednak o takim zniszczeniu mowa jest także w wielu tekstach spoza tradycji deuteronomistycznej (Kpł 26,31; Mi 3,12; Oz 12,12). Stwierdzenie stanowi zatem *vaticinium ex eventu* – i traktowane jest jako kara za łamanie zasad moralności¹²⁰.

Niemniej negatywny wydźwięk ma podobna wypowiedź kolejnego proroka, Micheasza (VIII w. przed Chr.) (Mi 5,12). Również i tym razem kwestią sporną pozostaje

115 Dyskusja w: Janusz Lemański, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*, t. 2: *Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza*, SiR 31 (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2012), 26–31; Walter Dietrich, „Das Zwölfprophetenbuch”, w: *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. W. Dietrich, H.-P. Mathys, T. Römer, R. Smend (Stuttgart: Kohlhammer, 2014), 407–411.

116 Mayer I. Gruber, *Hosea: A Textual Commentary* (London: Bloomsbury, 2017), 178.

117 Gruber, *Hosea: A Textual Commentary*, 179.

118 Dale W. Monar, „Massebah”, w: *ABD*, t. 4 (New York: Doubleday, 1992), 602.

119 Oz 10–14 generalnie traktuje się jednak jako późniejsze niż historyczny Ozeasz; Lemański, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*, 31.

120 Gruber, *Hosea: A Textual Commentary*, 410.

sprawa jej datowania. *Opinio communis* było takie, że fragment 5,9–13 stanowił pierwotnie wypowiedź skierowaną przeciwko Izraelowi/Samarrii (por. Mi 1,7), którą zmieniono potem w prorocstwo zbawcze (w. 14)¹²¹. Wskaźniki czerpane z tekstu (Mi 4,9–5,15) są jednak zbyt mało mówiące, aby pozwolić na jego pewną datację, zwłaszcza w kontekście stosowanej w księdze retoryki, stąd kojarzenie tych słów z jakąś konkretną sytuacją historyczną jest nieuzasadnione¹²². Kompozycja tekstu pod względem stylu odpowiada poetyce stosowanej w VIII wieku przed Chr. „Można zatem podejrzewać, że chodzi o pokrewny kawałek, zachowany i użyty ponownie przez proroka z okresu po wygnaniu babilońskim lub o bardzo dobrą imitację”¹²³. Teksty takie jak Sdz 3,19.26; 17–18 czy wspomniane już instalacje kultowe, jak ta z Hazor, pozwalają mieć wyobrażenie o tym, co ma na uwadze wypowiedź proroka. Zwrot *maššēbôtejkā* – „twoje stele” może oznaczać tu zarówno pojedyncze instalacje typu *menhir*, jak i zespół tego typu obiektów, jak ten ze wspomnianego już Hazor¹²⁴ czy Gezer. Jak już zauważono, zakaz tego typu instalacji pojawił się dopiero wraz z tendencjami do centralizacji kultu. W obecnej wypowiedzi Micheasza ponadto można znaleźć zestawienie *pesilejikā ûmaššēbôtejkā* – „twoje rzeźby (bóstw) i twoje stele”. Nie spotyka się go w tekstach zakazujących obcych praktyk religijnych (Pwt 16,22; 1 Krl 14,23; 2 Krl 17,10; 18,4; 23,14; Oz 10,1–2; 2 Krn 14,2; 31,1), w których częściej interesujące autora określenie pojawia się w parze z ołtarzami i/lub aszerami. Podobne do Micheasza zestawienie pojawia się natomiast w późniejszym tekście z Kpł 26,1. Wypowiedź z Mi 5,12 należy zatem umieścić w tej późno powygnaniowej, negatywnej tendencji¹²⁵, gdy wprowadzona, ze względu na centralizację kultu, deuteronomistyczna negatywna postawa wobec takich instalacji zaczęła całkowicie dominować. Burkard Zapff¹²⁶ zwraca ponadto uwagę na ścisłe powiązania Mi 5,9b–13 z Iz 2,6–8. Wypowiedź Izajasza znajduje się tuż za zapowiedzią nawrócenia i pielgrzymce obcych ludów na Syjon (Iz 2,1–5). Pojawiły się nawet opinie, że pierwotnie chodziło o jedno prorocstwo, którego część pierwsza znalazła się w Księdze Izajasza, a część druga w Księdze Micheasza (Jacque Vermeylen, 1978). Te obce narody pojawiają się również w przepowiadaniu Micheasza (Mi 3,11–12; 4,1–2), który także ma swoją wypowiedź o pielgrzymce narodów na Syjon (por. Mi 4,1–3 + 5,9b–13). Blisko analizowanej tu perykopy stoi jednak przede wszystkim Mi 3,11 (por. Mi 9,b1.12a2.13a1). Zapff uważa, że wypowiedź, pierwotnie skierowana przeciwko Samarrii (por. Mi 1,7), stała się w obecnym kontekście zapowiedzią oczyszczenia Judy. Likwidacja rzeźbionych boskich posągów oraz mających bardziej symboliczny sens steli (choć nadal reprezentujących bóstwo!) była pierwszym krokiem w tym kierunku. Już sam fakt, że po wygnaniu

121 Rainer Kessler, *Micha*, HThKAT (Freiburg–Basel–Wien, 1999), 250 ze wskazaniem na J. Wellhausena i W. Nowacka.

122 Francis Andersen, David N. Freedman, *Micah*, AB 24E (New York: Doubleday, 2000), 25–26.

123 Andersen, Freedman, *Micah*, 493.

124 Rysunek instalacji z Hazor znaleźć można też w komentarzu Kessler, *Micha*, 251.

125 Kessler, *Micha*, 252.

126 Burkard Zapff, *Micha*, IEKAT (Stuttgart: Kohlhammer, 2020), 184–185.

problem nadal istniał, pokazuje, jak niełatwo było wprowadzić w Judzie anikoniczny i scentralizowany kult.

Zakończenie

Przegląd danych biblijnych pozwala sądzić, że *maššēbā* stanowiła dość popularną instalację używaną zarówno w obszarze życia świeckiego (traktat Jakub–Laban; kamienie pamiątkowe i nagrobne, znacznik graniczny), jak i religijnego (Oz 3,4; Iz 19,19). W obu sytuacjach instalacja ta, poza kilkoma wyjątkami (Saul, Absalom; Izraelici na Synaju), miała związki z Bogiem (lub bogami). Według tekstów biblijnych częściej jednak symbolizowała JHWH niż Go rzeczywiście reprezentowała w sferze kultu. Funkcje kultowe (*maššēbā* w liczbie mnogiej) łączono z tymi obiektami prawie wyłącznie w relacji z religiami pogańskimi. Teksty deuteronomistyczne, postdeuteronomistyczne, autorzy Księgi Kronik oraz dodatku do Księgi Kapłańskiej (Kpł 26,1) potępiają ich budowę czy próby adaptacji do kultu JHWH. To potępienie *maššēbā*, jak i jej utożsamienie z kultami pogańskimi w kontekście pozytywnego nastawienia do tego rodzaju obiektów w tekstach wcześniejszych niż deuteronomistyczne, sugeruje jednak, że na pewnym etapie stele tego rodzaju mogły reprezentować również samego JHWH i dopiero tendencje centralistyczne z VII wieku przed Chr., jak i te prowadzące do anikonicznego kultu tego Boga, doprowadziły ostatecznie do potępienia tego typu instalacji w obrębie jahwizmu. Odnosiło się ono jednak tylko do *maššēbā* łączonych z JHWH w kulcie. W powiązaniu z ludźmi *maššēbā* nie budziła już takich negatywnych emocji nawet w sferze religijnej (por. Wj 24,4). Warto spojrzeć na te dane z perspektywy informacji płynących z badań nad „oficjalną” judzką świątynią z Tel Arad (pozostałości pochodzą z obiektu zniszczonego działaniami wojennymi pod koniec VIII w. przed Chr.; podczas odbudowy w VII w. przed Chr. nie zostały one zrekonstruowane). W ich świetle funkcję znalezionej tam steli można interpretować na dwa zasadnicze sposoby. Mogła ona do czasu zniszczenia stanowić materialny symbol obecności JHWH w tym miejscu i – w związku z tym – przedmiot otoczony kultem lub jako symbol JHWH w miejscu leżącym przy granicy państwa, stanowiła jedynie znacznik graniczny, ale zarazem symbol boskiej protekcji nad terytorium, na które wejścia strzegła forteca w Tel Arad (por. Rdz 31,45.49.51–53; Iz 19,19). Ta ostatnia opcja wydaje się dziś najlepiej uzasadniona, choć zarazem nie wyklucza ona także pierwszej możliwości.



Fot. 1. Świątynia w Tel Arad [fot. Janusz Lemański, archiwum prywatne]



Fot. 2. Świątynia w Tel Arad
[fot. Janusz Lemański, archiwum prywatne]

Bibliografia

- Aharoni, Miriam. „Arad”. W: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, red. E. Stern. T. 1, 75–87. Jerusalem, New York: Simon & Schuster, 1993.
- Aharoni, Yohanan. „Excavation of Tel Arad: Preliminary Report on the Second Season, 1963”. *Israel Exploration Journal* 17 (1967): 247–249.
- Aharoni, Yohanan. „Arad: Its Inscriptions and Temple”. *Biblical Archaeologist* 31 (1968): 20–32.
- Albertz, Rainer. *Exodus 19–40*. ZBK.AT 2.2. Zürich: ZTV, 2015.
- Alexander, T. Desmont. *Exodus*. Apollos OT Commentary 2. London: Apollos; Downers Grove: InterVarsity Press, 2017.
- Amzollag, Nissin. „YHWH, The Canaanite God of Metallurgy?”. *Journal for the Study of the Old Testament* 33, 4 (2009): 387–404.
- Andersen, Francis, David N. Freedman. *Micah*. AB 24E. New York: Doubleday, 2000.
- Anderson, Arnold A. *2 Samuel*. WBC 11. Dallas: Word Book, 1989.
- Arnold, Bill T. „Israelite Worship as Envisioned and Prescribed in Deuteronomy 12”. *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 22 (2016): 161–175.
- Avner, Uzi. „Maššebôth Sites in the Negev and Sinai and Their Significance”. W: *Biblical Archaeology Today 1990*, red. A. Brian, J. Aviram. Jerusalem: Israel Exploration Society 2, 1993.
- Avner, Uzi. „Sacred Stones in the Desert”. *Biblical Archaeology Review* 27 (2001): 39–41.
- Berges, Ulrich. *Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt*. HBS 16. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1998.
- Beuken, Willem A.M. *Jesaja 1–12*. HThKAT. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2003.
- Beuken, Willem A.M. *Jesaja 13–27*. HThKAT. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2007.
- Binger, Tidle. *Asherah Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*. JSOT.S 232. Sheffield: Academic Press, 1997.
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 56–66*. AB 19B. New York: Doubleday, 2003.
- Bloch-Smith, Elizabeth. „Maššebôt in the Israelite Cult. An Argument for Rendering Implicit Cultic Criteria Explicit”. W: *Temple and Temple Worship in Biblical Israel*, red. J. Day, 29–39. London: T&T Clark International, 2005.
- Blum, Eckart. *Die Komposition des Vätergeschichte*. WMANT 57. Neukirchen-Vluyn: Neukrichener Verlag, 1984.
- Bloch-Smith, Elizabeth. „Maššebôt Standing for Yhwh: The Fall of a Yhwistic Cult Symbol”. W: *Worship, Woman, and War. Essays in Honor of Susan Niditch*, red. John J. Collins, Tracy M. Lemos, Saul M. Olyan. Brown Judaic Studies, 99–116. Providence: Rhode Island: Brown University, 2015. Dostęp 2.09.2021. <https://www.academia.edu/19557645>.
- Caquot, André, Philippe De Robert. *Les livres de Samuel*. Genève: Labor et Fides, 1994.
- Carr, David. *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- Childs, Brevard S. *Isaiah*. OTL. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

- Cornell, Collin. „Cult Statuary in the Judean Temple at Yeb”. *Journal for the Study of Judaism* 47 (2016): 291–309.
- Day, John. „Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature”. *Journal of Biblical Literature* 105 (1986): 386–408.
- De Hulster, Izaak. *Iconographic Exegesis and Third Isaiah*. FAT 2/36. Göttingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Delcor M. „Two Special Meaning of the Word *yd* in Biblical Hebrew”. *Journal of Semitic Studies* 12 (1967): 230–240.
- Dietrich, Walter. „Das Zwölfprophetenbuch”. W: *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. W. Dietrich, H.-P. Mathys, Th. Römer, R. Smend, 382–480. Stuttgart: Kohlhammer, 2014.
- Dietrich, Walter. *Samuel: 1 Sam 13–26*. BK VIII/2. Neukirchen: Neukirchener Theologie Verlagsgesellschaft, 2015.
- Dietrich, Walter. *Samuel. 1 Samuel 27–2 Samuel 8*. BK VIII/3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Ederer, Matthias. *Das Buch Josua*. NSK.AT 5/1. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2017.
- Ehrlich, Arnold B. *Randglossen zur hebräischen Bibel*. T. 1. Leipzig: Hinrichs, 1908.
- Friedman, Richard E. *Who Wrote the Bible*. San Francisco: Harper, 1997.
- Gatti, Nicoletta, George Ossom-Batsa. „The Drama of Infertility: Reading Isa 56,1–8 from a Kroba Peerspective”. *Horizon in Biblical Theology* 40 (2018): 115–141.
- Gerstenberger, Erhard S. *Das 3. Buch Mose. Leviticus*. ATD 6. Göttingen: Vandehoeck & Ruprecht, 1993.
- Gesenius' Hebrew Grammar*, red. E. Kautzsch, A.E. Cowley. Oxford: Clarendon Press, 1910 = GKC.
- Gilmour, Rachelle. „The Monuments of Saul and Absalom in the Book of Samuel”. W: *Collective Memory and Collective Identity. Deuteronomy and the Deuteronomistic History in Their Connext*, red. J. Unsok Ro, D. Edelman. BZAW 534, 243–261. Berlin–Boston: de Gruyter, 2021.
- Gnuse, Robert. „Redefining the Elohist”. *Journal of Biblical Literature* 119 (2000): 201–220.
- Graesser, C.F. „Standing Stones in Ancient Palestine”. *Biblical Archaeologist* 35/2 (1972): 34–63.
- Gruber, Mayer I. *Hosea: A Textual Commentary*. London: Bloomsbury, 2017.
- Hallote, Rachel S. *Death, Burial, and Afterlife in the Biblical Word*. Chicago: Ivan R. Dee, 2001.
- Hamilton, Victor P. *Exodus*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- Herodot. *Dzieje*. Tłum. S. Hammer. Warszawa: Czytelnik, 2002.
- Herzog, Ze'ev. „The Date of the Temple of Arad: Reassessment of the Stratigraphy and the Implications for the History of Religion in Judah”. W: *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, red. A. Mazar. JSOT.S 331, 156–178. Sheffield: University Press, 2001.
- Herzog, Ze'ev. „Fortress Mound at Tel Arad: An Interim Report”. *Tel Aviv* 29 (2002): 3–109.

- Herzog, Ze'ev. „Arad”. W: *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archaeology*, red. D. Master, 38–41. Oxford: University Press, 2013.
- Hieke, Thomas. *Levitikus 16–27*. HThKAT. Freiburg–Basel–Wien, 2014.
- Houtman, Cornelius. *Exodus*. T. 3. HCOT. Leuven: Peeters, 2000.
- Huzli, Jürg. „Role and Significance of Ancestors in the Book of Samuel”. W: *The Book of Samuel: Stories – History – Reception History*, red. W. Dietrich, C. Edenburg, P. Hugo, 423–437. Leuven: Peeters, 2016.
- Japhet, Sara. „Jd wšm (Isa 56:5): A Different Proposal”. *Maarav* 8 (1992): 68–80.
- Keel, Otto, Christopher Uehlinge. *God, Goddess, and Image of God*. Tłum. T. Tropp. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- Kessler, Rainer. *Micha*. HThKAT. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1999.
- Kühn, Dagmar. „Totengedenken im Alten Testament”. W: *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. A. Berlejung, B. Janowski. FAT 64, 481–499. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- LaRocca-Pitts, Elizabeth. „Of Wood and Stone”: *The Significance of Israelite Cultic Items in the Bible and Its Early Interpretations*. HSM 61. Winona Lake: Eisenbrauns, 2001.
- Lemański, Janusz. „Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4–9; 2 Krl 18,4): próba analizy historii jednej tradycji”. *Collectanea Theologica* 71, 4 (2001): 5–24.
- Lemański, Janusz. *Księga Wyjścia*. NKB.ST II. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2009.
- Lemański, Janusz. „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*. T. 2: *Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza*. SiR 31. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2012.
- Lemański, Janusz. *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43*. NKB.ST I/2. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2014.
- Lemański, Janusz. „Rola snów w Księdze Rodzaju (tradycje patriarchalne Rdz 12–36)”. W: *Sny prorocze, sny wieszczce, objawienia Boże przez sny w tradycji starotestamentalnej*, red. G.M. Baran, 9–45. Tarnów: Biblos, 2017.
- Lemański, Janusz. „Religia Izraela”. W: Janusz Lemański, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*, 251–296. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2021.
- Lemański, Janusz. „Jakub z Transjordanii/Izaak z Beer Szeby”. W: Janusz Lemański, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*, 169–210. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2021.
- Levin, Yigal. „Baal Worship in Early Israel: An Onomastic View in Light of the «Eshbaal» Inscription From Khirbet Qeiyafa”. *Maarev. A Journal for the Study of the Northwest Semitic Languages and Literatures* 21, 1–2 (2017): 203–236.
- Levinson, Bernard. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Lundbom, Jack R. *Deuteronomy. A Commentary*. Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 2013.
- Martens, Elmer A. „nšb”. W: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. T. 3, red. W.A. VanGemeren, 134–136. Carlisle: Paternoster Press, 1997 = NIDOTTE.

- Mazar, Amichai, Ehud Netzer. „On the Israelite Fortress of Arad”. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 263 (1986): 87–90.
- McCarter jr., P. Keyle. *II Samuel*. AB 9. New York: Doubleday, 1984.
- Mettinger, Tryggve. *No Graven Omage? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*. CBOT 42. Stockholm: Ahngvist & Wiksell, 1995.
- Miller II, Robert D. *Yahweh: Origin of a Desert God*. FRLANT 284. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021.
- Mittmann, Siegfried. „Die Grabinschrift des Sängers Uriahu”. *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 97 (1981): 139–152.
- Monar, Dale W. „Massebah”. W: *The Anchor Bible Dictionary*. T. 4, red. D.N. Feedman, 602. New York: Doubleday, 1992.
- Münnich, Maciej. „The Cult of Bronze Serpent in Ancient Canaan and Israel”. W: *Selected Essays in Jewish Studies*. T. 1: *The Bible and Its World, Rabbinic Literature, and Jewish Law, and Jewish Thought*, red. B.J. Schwartz, A. Melamed, A. Shemesh. Jerusalem: World Union of Jewish Studies 2008, 39–56. Dostęp 8.09.2021. <https://www.academia.edu/4512018>.
- Na’aman, Nadav. „No Anthropomorphic Graven Image. Notes on the Assumed Anthropomorphic Cult Statues in the Temples of YHWH in the Pre-Exilic Period”. *Ugarit-Forschungen* 31 (1999): 391–415.
- Na’aman, Nadav. „The Abandonment of Cult Places in the Kingdom of Israel and Judah as Acts of Cult Reform”. *Ugarit-Forschungen* 34 (2002): 585–602.
- Naples, Mary. *In Serach of Asherah. The Lost Hebrew Goddess*, 1–20. Dostęp 6.09.2021. <https://www.academia.edu/4520233>. Kuntijlled ‘Ajrud (s. 8–10); Khirber el-Qom (s. 10–12).
- Nelson, Richard. *Deuteronomy*. OTL. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.
- Niehr, Herbert. „In Search of Yhwh’s Cult Statue in the First Temple”. W: *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, red. K. van der Toorn. CBET 21, 73–95. Leuven: Peters, 1997.
- Nylander, Carl. „A Note on the Stonecutting and Masonry of Tel Arad”. *Israel Exploration Journal* 17 (1967): 56–59.
- Obara, Elżbieta. *Le strategie di Dio: Dramatiche comunicative nei discorsi divini del Trito-Isaia*. AnBib 188. Roma: Gregoriana & Biblical Press, 2010.
- Otto, Eckart. *Deuteronomium 4,44–11,32*. HThKAT. Freiburg–Basel–Wien, 2012.
- Otto, Eckart. *Deuteronomium 12,1–23,15*. HThKAT. Freiburg–Basel–Wien, 2016.
- Pakkala, Juka. *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*. Publication of Finnish Exegetical Society 76. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Paul, Shalom M. *Isaiah 40–66*. ECC. Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 2012.
- Porter, Joshua R. „Wyżyna”. W: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, 1358–1360. Warszawa: Vocatio, 1999.
- Preuss, Horst D. „’ēlîl”. W: *Theological Dictionary of the Old Testament*. T. 1, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, 285–287. Grand Rapids: Eerdmans, 1990 = TDOT.
- Propp, William H.C. *Exodus 19–40*. AB 2A. New York: Doubleday, 2006.

- Reichert, Andreas. „Massebe”. W: *Biblisches Reallexikon*, red. K. Galing. HAT 1, 206. Tübingen: Mohr Siebeck, ²1977 = BRL2.
- Rüterswörden, Udo. *Von den politischen Gemeinschaft zur Gemeinde. Studien zu Dt 16,18–18,22*. BBB 65. Frankfurt am Main: Athenäum, 1987.
- Samlers, Seth L. „Monotheism, Pantheon Reduction, or Royal Adoption of Family Religion? Review Essay of Albertz & Schmitt, Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant (Eisenbrauns 2012)”. *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 14 (2014): 217–227.
- Sarna, Nahum. *The JPS Torah Commentary: Exodus*. Philadelphia–New York–Jerusalem: Jewish Publication Society, 1991.
- Schmitt, Rüdiger. „«And Jacob Set Up a Pillar at her Grave...» Material Memorials and Landmarks in the Old Testament”. W: *The Land of Israel in Bible, History, and Theology. Studies in Honour of Ed Noort*, red. J. van Ruiten, J. Cornelis de Vos. VT.S 124, 389–403. Leiden: Brill, 2009.
- Schmidt, Reiger. „Totenversorgung, Totengedenken und Nekromantie. Biblische und archäologische Perspektiven ritueller Kommunikation mit der Toten”. W: *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. A. Berlejung, B. Janowski. FAT 64, 501–524. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Seitz, Christopher. *Isaiah 1–39 (Interpretation)*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1993.
- Sicre Diaz, José Luis. *Giosuè*. Roma: Borla, 2004.
- Sommer, Benjamin D. „Monotheism”. W: *The Hebrew Bible: A Critical Companion*, red. John Barton, 239–270. Princeton University Press, 2016.
- Stoebe, Hans Joachim. *Das zweite Buch Samuelis*. KAT VIII/2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994.
- Stolz, Fritz. *Das erste und zweite Buch Samuel*. ZBK.AT 9. Zürich: TVZ, 1981.
- Tadmor, Hayim. *The Inscriptions of Tigleth-Pileser III King of Assyria*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994.
- Talmon, Shemaryahu. „Yād wāšēm: An Idiomatic Phrase in Biblical Literature and Its Variations”. *Hebrew Studies* 25 (1984): 8–17.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. T. II/4, red. O. Kaiser. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1988 = TUAT.
- The Origin of Yahwism*, red. J. van Oorschot, M. Witte. BZAW 484. Berlin–Boston: de Gruyter, 2017.
- Tronina, Antoni. „Eposy ugaryckie o Kerecie i Akhacie”. W: *Scripturae Lumen*. T. 1: *Ewangelia o Królestwie*, 563–621. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2009.
- Uelinger, Christoph. „Arad, Qit̄mīt – Judahite Aniconism vs. Edomite Iconic Cult”. W: *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion*, red. G. Beckman, T.J. Lewis. Brown Judaic Studies 346, 80–112. Providence, Rhode Island: Brown University, 2006.
- Ussishkin, David. „The Date of the Judean Shrine at Arad”. *Israel Exploration Journal* 38 (1988): 142–157.

- Veijola, Timo. *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17*. ATD 8.1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy 1–11*. AB 5. New York: Doubleday, 1991.
- Weippert, Manfred. *Historisches Textbuch zum Alten Testament. Grundrisse zum Alten Testament 10*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. Koehler i in. Warszawa: Vocatio, 2008.
- Willi-Plein, Ina. *Das Buch Genesis. Kapitel 12–50*. NSK.AT 1/2. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2011.
- Winkle, David W. van. „The Meaning of Yad Washem in Isaiah LVI 5”. *Vetus Testamentum* 47 (1997): 378–385.
- Woude, A.S. van der. „jād”. W: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. T. 1. = THAT, 667–678. Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verlagshaus, 1971; ⁵1994.
- Wypych, Stanisław. *Księga Jozuego*. NKB.ST VI. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 2015.
- Yanin, Yigael. „A Note on the Stratigraphy of Arad”. *Israel Exploration Journal* 15 (1965): 180.
- Zapff, Burkard. *Micha*. IEKAT. Stuttgart: Kohlhammer, 2020.