

GLORIAM PRAECEDIT HUMILITAS
(PRZ 15,33)
KSIĘGA PAMIĄTKOWA
DLA KSIĘDZA PROFESORA ANTONIEGO TRONINY
W 70. ROCZNICĘ URODZIN
CZĘSTOCHOWA 2015, s. 757-790

FABIAN TRYL

**TWARZĄ W TWARZ Z PRZODKAMI.
O ZNACZENIU MAŠŠĒBÔT, BĀMÔT I TĚRĀPÎM
W RELIGII LUDOWEJ UGARIT I IZRAELA**

W Palestynie, podobnie jak w innych rejonach starożytnego Bliskiego Wschodu, większość grobów, jakie zostały odkryte wykazują ślady wierzeń w istnienie jakiejś formy życia po śmierci już od V tys. przed Chr. Przez cały czas widoczna jest też troska o wieczny spoczynek zmarłych, którym budowano groby często nawiązujące kształtem do realnych domów. Zaopatrywano ich również w rzeczy potrzebne w zaświatach.

Popularnym zwyczajem było podkreślanie związku żywych ze zmarłymi, co wyrażało się najczęściej w zwyczaju przygotowywania grobów bezpośrednio pod miejscem zamieszkania – początkowo jaskiń, później domów,¹ co również nawiązuje do zwyczajów znanych z Mezopotamii. Zmarły pozostawał ciągle członkiem rodziny, a jego grób był miejscem jednoczącym całą rodzinę.² Przodkowie realnie żyli w figurkach ich wyobrażających, a opiekując się

¹ Por. J.A. CALLAWAY, *Burial in Ancient Palestine: From the Stone Age to Abraham*, BA 26 (1963) s. 75-76; J.A. BURGER, *Tombs and the Burial Practices in Ancient Palestine*, OTE 5 (1992) s. 103-104.

² T. PODELLA (*L'aldilà nelle concezioni vetero-testamentarie Sheol*, w: *Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, a cura di P. Xella, Verona 1987, s. 180) stwierdza, że „la tomba è il luogo dove tanto il morto quanto gli stessi antenati sono presenti”.

nimi i oddając im cześć wyrażano troskę o samego zmarłego (było to konieczne tym bardziej, że świat zmarłych był bardzo ponurym miejscem, a potrzeby zmarłych musieli zaspokajać ich żyjący krewni³). Nie było różnicy między człowiekiem z krwi i kości, a jego podobizną z gliny lub kamienia.

W źródłach mezopotamskich pojawiają się informacje pozwalające przypuszczać, że niektórych przypadkach przechowywano w domach rodzaj posągów (*šalmū*) wyobrażających zmarłych. Nie wiadomo jednak, czy dotyczy to wszystkich warstw społecznych, gdyż teksty mówią tu o królach.⁴

Uproszczoną i anikoniczną formą ukazywania przodków, czy może raczej ich symboli, były proste stele, tzw. stojące kamienie, znane z Ebla i prawdopodobnie z Mari. Podobne symbole stosowali Hetyci jako *huwaši* oraz Egipcjanie – *3h ikr n R'*, odkryte m.in. w Deir el Medina. Także w Syrii teksty z Emar i Munbāqa mówią o stelach (*sikkānum*) związanych najprawdopodobniej z jakąś formą kultu przodków.⁵ W Emar i Nuzi kult domowy, który gromadził wszystkich członków rodziny koncentrował się wokół czci oddawanej *ilānu*, bóstw-przodków, których posążki, jako największy skarb przekazywane były z ojca na syna i były symbolem władzy *pater familias*. Na podstawie dość niejasnych opisów wiadomo, że wyobrażenia te posiadały głowę, ale nie jest pewne czy miały formę antropomorficzną. Przechowywano je w domowej kaplicy – *ekallu* lub *ekullu*. Związki z domem podkreślały licznie znajdowane modele domostw, które mogły być także używane w kulcie rodzinnym – przypomina to wyraźnie zwyczaje mezopotamskie.⁶

³ Na temat wyobrażeń o świecie zmarłych zob S.N. KRAMER, *Death and Nether World according to the Sumerian Literary Texts*, "Iraq" 22 (1960) s. 59-68; W. VAN SODEN, *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt: Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu „Nergal und Ereškigal“*, Göttingen 1985, s. 158-163; J.A. SCURLOCK, *Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought*, w: CANE, v. 3, s. 1887-1888; P. XELLA, *Imago mortis nella Siria antica*, w: *Archeologia dell'inferno*, s. 117-145; M.C. ASTOUR, *The Nether World and Its Denizens at Ugarit*, w: *Death in Mesopotamia. Papers Read at the XXVIe Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. B. Alster, Copenhagen 1980, s. 227-234; N.J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Roma 1969, s. 197-202; T. PODELLA, *L'aldilà nelle concezioni vetero-testamentarie*, s. 163-190.

⁴ Por. A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, Neukirchen-Vluyn 1985, s. 89.

⁵ Por. J.C. DE MOOR, *Standing Stones and Ancestor Worship*, UF 27 (1995) s. 3-4.

⁶ Por. K. VAN DER TOORN, *Gods and Ancestors in Emar and Nuzi*, ZA 84 (1994) s. 38-59. Na

1. *MAŠŠĒBÔT*

Dowody istnienia kultu przodków w formie figurek czy też posągów w Ugarit i Izraelu są pośrednie i dość niejasne, co powoduje, że kwestia ta ciągle budzi liczne kontrowersje.

W trakcie wykopalisk na akropolu miasta, na terenie bezpośrednio przylegającym do świątyni Dagona, odkryto dwie stele z inskrypcjami (KTU 6.13 [RS 6.021] oraz 6.14 [6.028]), znane jako „stele Dagona”. Były one starannie obrobione, z zaokrąglonymi szczytami (ok. 87 cm wysokości i 38 cm szerokości). Pierwsza z nich zawiera inskrypcję o treści:⁷

„Poświęcona stela, którą T̄arrijelli
podarował Daganowi: śmiertelna ofiara;
i byk jako pożywienie”.

Tekst drugiej jest bardzo podobny:

„Śmiertelna ofiara, którą ‘Uzzīnu
podarował Daganowi swojemu panu;
[i b]yk z pługiem”.

Według J.C. de Moora pojawiający się w tych tekstach termin *pgr*, tłumaczony zazwyczaj jako, tak jak powyżej, „śmiertelna ofiara”,⁸ oznacza tak naprawdę „stelę”, którą z kolei interpretuje jako wyobrażenie zmarłego, co odpowiadałoby znaczeniu tego terminu w Ez 43,7.9 oraz Kpł 26,30.⁹ Innego zdania jest B.B. Schmidt, który uważa, że inskrypcje te mówią o ofiarach składanych dla bóstw nazywanych *pagrā’um* znanych już z Mari i nie ma to związku z kultem zmarłych, chociaż są to postacie związane (spokrewnione) w obrębie klanu.¹⁰ Kwestia ta pozostaje nierozstrzygnięta.

tamat modeli domów zob. J.-C. MARGUERON, *Maquettes architecturales de Meskene-Emar*, “Syria” 53 (1976) s. 193-232.

⁷ Obie inskrypcje za D. PARDEE, *Ritual and Cult at Ugarit*, Atlanta 2002, s. 124.

⁸ Por. K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, AOAT 219, Neukirchen-Vluyn 1986, s. 150-151.

⁹ Por. J.C. DE MOOR, *Standing Stones*, s. 5-6. T.N.D. METTINGER (*No Graven Image? Israelity Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm 1995, s. 122-123) stwierdza, że inskrypcje na stelach mają “mortuary context”. Zob. także J.F. HEALEY, *The Ugaritic Dead: Some Live Issues*, UF 18 (1986) s. 29-31.

¹⁰ Por. B.B. SCHMIDT, *Israel’s Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient*

Argumentem popierającym hipotezę J.C. de Moora o istnieniu monumentów upamiętniających zmarłych przodków jest fragment innego tekstu ugaryckiego, KTU 1.17 I 25-33, określane popularnie jako „lista obowiązków idealnego syna”. Jest to część większego utworu poświęconego Aqhatowi, mitycznemu władcy Ugarit. W opisywanym momencie Dan’il, ojciec jeszcze nie narodzonego bohatera, rozpacza, że nie ma męskiego potomka.¹¹ Tak wielki żal wzrusza Baala, który stwierdza: „Niech ma syna w swoim domu, potomka w swoim pałacu. Aby ustawił stelę przodka, oznakę jego Sib w sanktuarium; aby troszczył się o jego ducha ze świata bez powrotu, aby ochraniał jego kroki od pyłu; aby powstrzymywał jego zbytnią złośliwość, aby odsuwał jego kłopoty; aby podtrzymywał jego ramię kiedy będzie pijany, aby go wspierał, kiedy będzie pełen wina; aby jadł jego porcję w domu Baala, jego część w domu Ela; aby otynkował jego strop, kiedy będzie błotnisty, aby oczyścił jego szatę, kiedy jest brudna”.¹²

Tekst ten, podobnie jak inne dokumenty z Ugarit, sprawia duże problemy z dokładnym tłumaczeniem, ale wyraźnie daje pojęcie jakie były obowiązki prawowiernego potomka. Już we wczesnych tekstach mezopotamskich dotyczących kultu zmarłych ważną rolę odgrywał *pāqitu*, osoba odpowiadająca za składanie regularnych darów *kispu*. Pojawia się w tekście XII tabliczki „Eposu o Gilgameszu” opisującym świat zmarłych – najgorzej dzieje się tym, którzy nie mają takiego opiekuna, gdyż muszą się zadowalać resztkami z stołów innych lub błąkać po świecie w poszukiwaniu pożywienia.¹³

Wracając do tekstu ugaryckiego, należy stwierdzić, że podstawowym obowiązkiem syna była troska o cześć, jaką miał oddawać przodkom. Interesujący

Israelite Religion and Tradition, Tübingen 1994, s. 36-39.49-53; M. HELTZER, *The rabba’um in Mari and the Rpi(m) in Ugarit*, OLP 9 (1978) s. 5-20.

¹¹ Czasami uważa się ten fragment jako opis rytuału inkubacji mającej miejsce podczas snu Dan’ila w świątyni – zob. A. HERDNER, *La légende cananéenne d’Aqhat d’après les travaux récents*, „Syria” 26 (1949) s. 1-16. Natomiast J.C.L. GIBSON (*Myth, Legend and Folklore in the Ugaritic Keret and Aqhat Texts*, VTS 28 (1975) s. 60-68) uważa całą opowieść za legendę ludową dotyczącą wodza wioski.

¹² Por. S.B. PARKER, *Aqhat*, w: *Ugaritic Narrative Poetry*, ed. S.B. Parker, Atlanta 1997, s. 53.

¹³ Por. M. BAYLISS, *The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia*, „Iraq” 35 (1973) s. 116-117; M.J. BODA, *Ideal Sonship in Ugarit*, UF 25 (1993) s. 13.

jest tu również fragment mówiący o konieczności wystawienia steli upamiętniającej zmarłego w sanktuarium. M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin w swoim KTU frazę tę transkrybują następująco: *wjkn.bnh.bbt.šrš.bqrb.hklh.nšb.skn.ilibh.bqdš* (tak samo czyni to UDB), z których najważniejszymi terminami są *skn.ilibh* (lub *'il'ibh*) tłumaczone jako „stela przodków”. Nie budzi większych kontrowersji samo *skn* (stela), które wiąże się z amoryckim *sikkānum* znanym z Mari, Ebla i Munbāqah w Syrii. Dane źródłowe sugerują, że monumenty tego typu związane były również z kultem zmarłych, których w ten sposób wyobrażano w sposób anikoniczny.¹⁴ Jest to tylko jedna z hipotez, gdyż pojawiają się również inne próby tłumaczenia tego terminu: jako dotyczącego samego pogrzebu,¹⁵ czy też budynku grobowego (dolmenu), gdzie składano szczątki zmarłego,¹⁶ na pewno jednak chodzi o upamiętnienie przodka.

Gorąca dyskusja rozgorzała na temat dokładnego znaczenia całej frazy – czy chodzi tu o monument poświęcony „bog-u-ojcu” (ubóstwionemu przodkowi), czy też „bog-u-ojców” (bóstwu czczonemu przez przodków). Wyraźnie dominują zwolennicy pierwszej koncepcji, uważając to za jeden z kolejnych dowodów istnienia kultu przodków w Ugarit, gdzie *ilib* jest właśnie określeniem ducha zmarłego.¹⁷ Etymologicznie wyraźnie łączy się z imieniem Ela, co potwierdza jego nadnaturalną naturę. P. Xella stwierdza, że z czasem w świadomości ludzi mógł wytworzyć się swego rodzaju twór określający „emblematicamente tutti i morti / antenati che si sentiva la necessità di venerare”, „una sorta di antenato mitico per eccellenza” będący „boskim ojcem”. Porównuje go z hetyckimi „dèi paderni” *attaš DINGIR*^{meš} oraz Zawalli.¹⁸

¹⁴ I. KOTTISPER (*Die Bedeutung der Wz. 'šb und skn in Koh 10:9*, UF 18 (1986) s. 219-221) tłumaczy *skn* jako „ciąć”. Zob także M. DIETRICH – O. LORETZ, *Mantik in Ugarit. Keilalphabetische Texte der Opferschau – Omensammlungen – Nekromantie*, Münster 1990, s. 69-75; J.C. DE MOOR, *Standing Stones*, s. 9-10. O związkach z kultem zmarłych zob. M. DIETRICH – O. LORETZ, *Sikkānum 'Betyle'*, UF 21 (1989) s. 133-139. Natomiast B.B. SCHMIDT (*Israel's Beneficient Dead*, s. 95-62) stwierdza, że stawiana stela była na cześć bóstwa rodzinnego a nie przodka.

¹⁵ Por. O. EISSFELDT, *Sohnespflichten im Alten Orient*, „Syria” 43 (1966) s. 40-42.

¹⁶ Por. B. MARGALIT, *The Ugaritic Poem of AQHT*, BZAW 182, Berlin – New York 1989, s. 268.

¹⁷ Por. J.F. HEALEY (*The Pietas of an Ideal Son in Ugarit*, UF 11 (1979) s. 354-355) stwierdza, że *ilib* najlepiej tłumaczyć jako „divine ancestor”. Podobnie uważają: J.C. DE MOOR (*Standing Stones*, s. 7-8) oraz M.J. BODA (*Ideal Sonship in Ugarit*, UF 25 (1993) s. 13).

¹⁸ Por. P. XELLA, *Ilib, gli „dei del padre” e il dio ittita Zawalli*, SSR 5 (1981) s. 85-93.

Także K. van der Toorn uważa, że chodzi tu o deifikację przodków. Jako dowód na to przytacza fakt, iż nawet bogowie mezopotamscy i egipscy mieli swoich *ilib*, bóstwa pierwotne, którym, jako ich następcy, winni byli oddawać cześć. Było to zapewne wzorowane na realiach ludzkich. Sam termin *ilib* Toorn uważa za „etymologicznie i semantycznie” bliski hebrajskiemu *'ôb* („duch przodka”) wywodzącego się od *'āb* („ojciec”).¹⁹ Obowiązkiem syna była troska o rodzica tak za życia, jak i po jego śmierci, a wszelkie zaniechania traktowane były jako ciężkie przewinienie i grzech.²⁰

Zagadnienie to dotyczy także ewentualnej deifikacji zmarłych władców Ugarit. W tzw. „liście królów” (KTU 1.113) pojawiają się oni z określeniem *il* przed imieniem, co świadczy najprawdopodobniej o ich pośmiertnym ubóstwieniu, chociaż są uczeni, którzy nie zgadzają się z taką interpretacją tego tekstu mówiąc o „bogu przodków”.

Fakt, że podobny zwyczaj istniał we wczesnym Izraelu, potwierdza fragment 1Sm, gdzie Absalom sam sobie stawia stelę (*wajjaššeb-lô 'et-maššebet*), nie mając nadziei na męskiego potomka, który „przyzywałby jego imię” (1Sm 18,18), co wyraźnie nawiązuje do bliskowschodniego zwyczaju wzywania zmarłego przy różnych okazjach czy nawet samej pamięć jego imienia. Rytuał ten, znany już z Mezopotamii, wynikał z przekonania, że przetrwanie imienia przodka zapewniało mu równocześnie życie po śmierci i umożliwiało korzystanie z darów składanych przez potomków.²¹ Wyraźnie widać tu związek *masseby* z kultem przodków.

Podobnie interpretuje się termin *jd* pojawiający się w Biblii jako określenie podobnego do *masseby* monumentu. O jego kommemoratywny znaczeniu świadczy fragment Iz 56,5, gdzie Jahwe obiecuje przestrzegającym jego nakazów:

¹⁹ Por. K. VAN DER TOORN, *Ilib and the 'God of the Fathers'*, UF 23 (1993) s. 279-287; TENZE, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, SHCANE 7, s. 154-160. Zob. także W.F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1968, s. 203, przyp. 31. M. DIETRICH – O. LORETZ – J. SANMARTÍN, *Ugaritisch ILIB und hebräisch '(W)B*, „Totengeist“, UF 6 (1974) s. 450-451; J. EBACH – U. RÜTERSWORDEN, *Unterweltsbeschwörung im Alten Testament. Untersuchungen zur Begriffsgeschichte und Religionsgeschichte des 'ôb*, UF 9 (1977) s. 57-70.

²⁰ Por. K. VAN DER TOORN, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study*, Assen 1985, s. 13-15.

²¹ F.R. KRAUS (*Akkadische Wörter und Ausdrücke* 8: *zikir šumim, šumam zakārum*, RA 1971, s. 99-112) stwierdza, że akad. *šuma zakāru* („myśleć o”) = *šuma hasāsu* („przywoływać poprzez imię”).

„przygotowałem w moim domu
i wśród moich murów znak (*jd*) i imię
lepsze od [imienia] synów i córek”.

Widać tu wyraźnie intencję takiego pomnika, który ma utrwalać imię osoby na wieczne czasy. Umieszczane ono było w jakimś wnętrzu, co można sugerować świątynię jako „dom Jahwe”.²² Opis ten wyraźnie nawiązuje do przytaczanego wcześniej tekstu mówiącego o obowiązkach „idealnego syna” w Ugarit, który miał postawić stelę ubóstwionemu przodkowi, co świadczy o istnieniu podobnych form upamiętniania przodków i oddawania im czci w późnym brązie i przedwygnaniowym Izraelu.²³

Stelę stanowił najczęściej prosty monument o różnych wymiarach i różnym stopniu jej obróbki. Czasami były to zwykłe stojące kamienie. Hebrajskim terminem określającym taki przedmiot jest *maššēbā*, który wywodzi się od rdzenia *nšb*. Jego podstawowym znaczeniem jest „ustawić”, „stać”²⁴ oraz, jak uważa T.N.D. Mettinger, także „mieszkać”, „osiedlić się” (hebr. *šākan*) – oznacza więc „mieszkanie boga”.²⁵ W tłumaczeniach najczęściej pojawia się jako „słup”, „kolumna” czy też „obelisk”, chociaż w słownictwie związanym z archeologią i teologią funkcjonuje w swej oryginalnej formie.

Pomimo długotrwałej dyskusji, jak dotąd nie udało się dokładnie ustalić znaczenia tego słowa. W ST *maššēbā* pojawia się jako określenie różnych

²² Por. P. ACKROYD, *jd*, TWAT III, k. 429; G. ROBINSON, *The Meaning of jād in Isaiah 56, 5*, ZAW 88 (1976) s. 282-284; L.R. STACHOWIAK (*Księga Izajasza II-III. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – eskursy*, t.2, PŚST IX/2, Poznań 1996, s. 249) stwierdza, że „znak i imię” odnoszą się „rodzaju steli” z napisem. Inną interpretację proponuje M. DELCOR (*Two Special Meaning of the Word jd in Biblical Hebrew*, w: M. Delcor, *Religion d'Israel et Proche Orient ancien. Des Phéniciens aux Esséniens*, Leiden 1976, s. 139-149), który za podstawowe znaczenie *jd* uważa „rękę”, a *maššēbā* to symbol falliczny: „It may be considered that *yād* “hand” has taken on the meaning of “virile member” by the following process. *Yād* with the meaning of “stela” may have come to signify the “virile member” because of the existence of stela representing the phallus”.

²³ Por. O. LORETZ, *Stelen und Sohnespflicht im Totenkult Kanaans und Israels: skn (KTU 1.17 I 26) und jd (Jes 56, 5)*, UF 21 (1989) s. 241-246.

²⁴ Zob. F. BROWN, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with an appendix containing the Biblical Aramaic*, Peabody 1999, s. 662-663; J. GAMBERONI, *maššēbā*, TWAT IV, k. 1065-1066.

²⁵ Por. T.N.D. METTINGER, *No Graven Image*, s. 130-132.

obiektów, które czasami są akceptowane jako zgodne z zasadami Jahwizmu, a czasami potępiane jako występki przeciw tej wierze. Kiedy Bóg objawił się Jakubowi w teofanii w Luz, patriarcha upamiętnia to wydarzenie, wystawiając „słup” i namaszcza go oliwą oraz nazywając Betel (Rdz 28,18-22 i ponownie w 35,9-15). Także później, kiedy Jakub opuszcza Labana, sam Bóg przypomina mu to wydarzenie i brak tu jakiegokolwiek niechętnego temu słowa (Rdz 31,13).

Termin *maššēbā* stosuje się również do pnia świętego drzewa (Iz 6,13) oraz słupa podtrzymującego strop budynku (Ez 26,11 – w tym przypadku są to elementy fortyfikacji Tyru bez żadnego podtekstu religijnego). Był to także znak upamiętniający jakieś ważne wydarzenie, np. porozumienie między dwiema osobami – Jakub wznosi, jako świadectwo swojej ugody z Labanem, stelę, przy której odbywa się wspólny posiłek (Rdz 31,45-46). Ze względu na tę różnorodność sytuacji w jakich się pojawiają, próbuje się rozróżnić co najmniej dwa rodzaje stel: kultowe (mówiące o świętości miejsca, gdzie je ustawiono; łączy się je z określeniem betyl) oraz komemoratywne (upamiętniające jakieś wydarzenie lub postać). Do tych ostatnich zalicza się te, które mogły spełniać rolę nagrobka lub votum.²⁶ Podobne znaczenie mogło mieć postawienie pod Synajem przez Mojżesza dwunastu kamieni jako reprezentantów dwunastu plemion izraelskich dla upamiętnienia przymierza z Jahwe (Wj 24,3-8), a także scena opisana w Joz 24,25-27, chociaż tutaj brak terminu *maššēbā* jako określenia takiego kamienia.²⁷

Najczęściej *maššēbā* pojawia się w kontekście sugerującym jej znaczenie kultowe. Jeremiasz opisuje ich zniszczenie w Hieropolis (Jr 43,13). Łączone są często z Ašerim, ołtarzami lub rzeźbionymi obliczami (Wj 34,13; Kpł 26,1; Pwt 12,3; 1Krl 14,23; 2Krl 17,10). Niektórzy z władców zostają potępieni za stawianie takich kamieni kultowych (np. Roboam w 1Krl 14,23). W Judzie

²⁶ Por. S. MEDALA, *Sprzęt kultowy i inne pozostałości sakralne*, w: *Archeologia Palestyny*, red. L.W. Stefaniak, Poznań 1973, s. 737; M. HUTTER, *Kultstelen und Baityloi. Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel*, w: *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, hrsg. B. Janowski – K. Koch – G. Wilhelm, OBO 129, Göttingen 1993, s. 87-108.

²⁷ Por. D.W. MANOR, *Massebah*, w: ABD (electronic edition).

ich kult miał być jedną z ważniejszych przyczyn wygnania Izraelitów (2Krl 17,10). Próba odwrócenia nieszczęścia były reformy Ezechiasza i Jozjasza, którzy nakazali oczyścić kraj z takich słupów (2Krl 18,4; 23,14). Wiązać to należy z zasadami ustalonymi w kodeksie deuteronomistycznym.

Biorąc pod uwagę powyższe rozważania wydaje się, że stosowanie takich słupów nie było zabronione, zależało to raczej od funkcji jaką spełniały. Ich całkowity zakaz to stosunkowo późna historia początków restrykcyjnego Jahwizmu z końca VII w. przed Chr.

Archeologiczna identyfikacja *maššēbôt* jest bardzo problematyczna, a za ich podstawowy wyznacznik uważa się kontekst religijny, w którym się pojawiają.²⁸ Przykładem mogą być serie niewielkich słupów ze świątyni w Hazor z późnego brązu (6136). Na jednym z nich ukazane są ręce skierowane „w błagalnym geście” w kierunku księżyca wygrawerowanego na szczycie steli. Jest to najwyższy z monumentów, obok którego stało kilka innych takich stel, tworząc łącznie ciąg dziesięciu *maššēbôt*. Obok znajdował się posąg siedzącego mężczyzny ukazany z rękami płasko przylegającymi do ud.²⁹ Poza obrębem sanktuarium odkryto kolejne trzydzieści pięć takich stojących kamieni. Od lat toczy się dyskusja, co do funkcji i znaczenia tych kamieni. Jedną z hipotez zakłada, że są to monumenty upamiętniające zmarłych, gdzie było to „ucieleśnienie”, „wyobrażenie” czy nawet „dusza” zmarłego, któremu był zobowiązany oddawać cześć potomek, o czym mówi „lista obowiązków syna” z Ugarit.³⁰

Stele z Hazor uważane są za wyobrażenia (symbole) władców miasta, przy których odbywały się uroczystości na ich cześć.³¹ Byłyby to monumen-

²⁸ Por. E. BLOCH-SMITH, *Will the Real Massebot Please Stand Up. Cases of Real and Mistakenly Identified Standing Stones in Ancient Israel*, w: *Text, Artifact, and Image. Revealing Ancient Israelite Religion*, ed. G.M. Beckman – T.J. Lewis, Brown Judaic Studies 346, Providence 2006, s. 64-79; TENZE, *Maššēôt in the Israelite Cult: An Argument for Rendering Implicit Cultic Criteria Explicit*, w: *Temple and Worship in Biblical Israel*, ed. J. Day, London – New York 2007, s. 28-39.

²⁹ Por. D.W. MANOR, *Massebah (ad locum)*.

³⁰ Por. M.H. POPE, *The Cult of the Dead at Ugarit*, w: M.H. POPE, *Probative Pontificating in Ugaritic and Biblical Literature. Collected Essays*, ed. M.S. Smith, UBL 10, Münster 1994, s. 225-227.

³¹ Por. K. GALLING (*Erwägungen zum Stelenheiligtum von Hazor*, ZDPV 75 (1959) s. 7) stwi-

talny sposób uhonorowania królów najpotężniejszego i najbogatszego miasta w Kanaanie w okresie brązu, które pod ich rządami przeżywało okres swego największego rozkwitu.³²

Podobne struktury odkryto w 1902 r. w Gezer, gdzie na „wyżynie” znajdował się rząd monolitów. Niektóre z nich sięgają trzymetrowej wysokości. Całość otaczał kamienny mur oddzielający go od otoczenia. Wśród wznoszących się wysoko słupów znajduje się płaski kamień ze sztucznie uczynionym wgłębieniem, co świadczy, że spełniać on mógł rolę ołtarza. Tutaj także sugeruje się „grobowe” znacznie pomników ustawionych ok. 1600 r. przed Chr. jako forma uhonorowania niezwykłych ludzi z tego okresu. Jako analogię przywołuje się tutaj najczęściej asyryjskie Assur, gdzie z tego samego okresu pochodzi seria ponad stu stel poświęconych władcom asyryjskim i wyższym urzędnikom, co poświadczają inskrypcje na niektórych z nich.³³ Jednak nie wszyscy badacze zgadzają się z taką interpretacją. Przykładowo, W.G. Dever, który prowadził w tym miejscu wykopaliska, skłania się do przypisania temu miejscu funkcji kultowych niezwiązanych jednak z kultem zmarłych,³⁴ z czym także zgadza się T.N.D. Mettinger.³⁵

Ciekawym przykładem kultowego zastosowania *maššēbôt*, tym razem w kontekście już izraelskim, jest świątynia w Aradzie we wschodnim Negebie z okresu żelazo II. W trakcie wykopalisk odkryto tu umocniony fort datowany na X w. przed Chr., który posiadał własną świątynię. Ogólny plan całości (układ pomieszczeń, ukierunkowanie wschód-zachód, ołtarz do całopaleń) przypomina Świątynię Salomona, chociaż istnieją także pewne różnice, m.in.

erdza: „alle in den Stelen- und in der Sitzfigur – Repräsentierten sind Verehrer des Mondgottes, und die Kulthandlungen vor den Stelen (und der Sitzfigur), Weih- und Opfergaben beim Totenritual auf dem Depositstein, gelten dann wiederum den in den Stelen und der Sitzfigur Repräsentierten”. Por. S. MĘDALA, *Sprzęt kultowy i inne pozostałości sakralne*, s. 737-740; T.N.D. METTINGER, *No Graven Image*, s. 178-181; C.F. GRAESSER, *Standing Stones in Ancient Palestine*, BA 35 (1972) s. 59-61; B.A. NAKHAI, *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*, Boston 2001, s. 130-132.

³² Na temat Hazor w okresie brązu zob. A.M. MAEIR, *The Political and Economic Status of MB II Hazor and MB II Trade: an Inter- and Intraregional View*, PEQ 132 (2000) s. 37-58; P. BIENKOWSKI, *The Role of Hazor in the Late Bronze Age*, PEQ 119 (1987) s. 50-61.

³³ Por. J.V. CANBY, *The Stelenreihen at Assur, Tell Halaf, and maššēbôt*, „Iraq” 38 (1976) s. 113-114.121-125.

³⁴ Por. W.G. DEVER, *Gezer*, w: EAEHL, v. 2, s. 501.

³⁵ Por. T.N.D. METTINGER, *No Graven Image*, s. 184-186.

hēkāl nie jest podłużne, ale krótkie i szerokie, co jak się przypuszcza miało ułatwić wiernym zbliżenie do miejsca najświętszego.³⁶ W tym najważniejszym miejscu (odpowiednik Miejsca Najświętszego w Świątyni Salomona, gdzie przechowywano Arkę przymierza), znajdowała się starannie obrobiona stela, która – jak wskazują ślady – pierwotnie pomalowana była na czerwono. Przed nią stały dwa ołtarze kadzielne, a przed budynkiem znajdował się duży ołtarz do ofiar ciałopalnych³⁷. Znaleźisko to może być śmiało traktowane jako dowód na to, że *masseby* były integralną częścią religii wczesnoizraelskiej.

W ten sam sposób próbuje się interpretować tajemnicze elementy Świątyni Salomona – przed wejściem do budynku stać miały dwie swobodnie stojące kolumny, które nie miały wyraźnego zastosowania architektonicznego. Innym wytłumaczeniem znaczenia kolumn ustawionych przez Salomona jest ich utożsamienie ze świętymi drzewami – motyw bardzo popularny zwłaszcza w sztuce królewskiej Asyrii. Uważa się, że był to symbol płodności i porządku kosmicznego, za co odpowiadał też król jako przedstawiciel bogów na ziemi.³⁸ Samą Świątynię Salomona, która wyraźnie nawiązuje architektonicznie i religijnie do tradycji kananejskich, traktuje się często jako *bāmā* („wyżynę”), gdzie sprawowany był kult wiążący się z tradycją oraz wierzeniami kananejskimi.³⁹

Oprócz tylko niepewnie interpretowanych danych archeologicznych, źródła mówią wprost o tym, że *maššēbôt* służyły także jako elementy zaznacza-

³⁶ POF. Z. HERZOG – M. AHARONI – A.F. RAINEY – S. MOSHKOVITZ, *The Israelite Fortress at Arad*, BASOR 254 (1984) s. 6-7. Zob. także S. MĘDAŁA, *Odkrycie świątyni izraelskiej z czasów Salomona*, RBL 21 (1968) s. 226-237; N. MENDECKI, *Świątynia Jahwe – sensacyjne wykopaliska archeologiczne na wzgórzu Arad*, RBL 47 (1994) s. 103-106; Z. ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches*, London – New York 2001, s. 156-171 (datuje pierwszą świątynię w Aradzie na IX w. przed Chr.).

³⁷ POF. D.W. MANOR, *Massebah (ad locum)*.

³⁸ POF. B. NEVLING PORTER, *Trees, Kings, and Politics. Studies in Assyrian Iconography*, OBO 197, Göttingen 2003 – w przypadku Asyrii drzewem tym jest palma daktylowa, gdzie ukazane są momenty sztucznego zapylenia kwiatów przez króla działającego niejako z ramienia bogów, którzy stoją za nim. Jest to odpowiednik „drzewa życia”. Hipotezy na ten temat omawia szczegółowo M. GIOVINO, *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*, Göttingen 2007.

³⁹ POF. W. BOYD BARRICK, [rec.] *Die Bamah, by Matthias Gleis*, BZAW 251, Berlin / New York: de Gruyter, 1997, JBL 118 (1999) s. 533; M. OTTOSON, *Temples and Cult Places in Palestine*, Uppsala 1980, s. 111-113; Z. ZEVIT, *The Religions of Ancient Israel*, s. 256-266; S. FROLOV – V. OREL (*The House of Yhwh*, ZAW 108 (1996) s. 254-257) uważają, że Świątynia Salomona opisywana w 2Sm 7 i 1Krl 7 przypomina „Dom Baala” z tekstów ugaryckich.

jące miejsce pochówku. Przykładem może tu być sam patriarcha Jakub, który stawia taki pomnik przy grobie swojej żony, Racheli, kiedy zmarła w czasie ich wędrówki w pobliżu Efrata, tj. Betlejem (Rdz 35,19-21). Takie kamienie nagrobne często zawierały inskrypcje lub wyobrażenia ukazujące samego przodka. Pojawia się także motyw uczty, w której zmarły uczestniczy⁴⁰.

Maššēbôt jako symbole poświęcone lub wyobrażające zmarłych przodków były podstawą roszczeń do ziemi, na tej samej zasadzie jak groby, które były dowodem jej posiadania, gdyż stawała się ona „ziemią przodków”. Jako tacy, przodkowie, „musieli żyć”, gdyż w ten sposób legitymowali pozycję swoich potomków. Taką wymowę przypisuje się scenie ukazanej w Wj 24,3-8, gdzie Mojżesz „zbudował ołtarz u stóp góry i postawił dwanaście stel stosownie do liczby dwunastu pokoleń Izraela” po czym spryskuje je krwią ofiary. Pokropieni zostają także wszyscy Izraelici. Rytuał ten miał być symbolicznym wchodzeniem w posiadanie ziemi, która stawała się odtąd niezbywalna;⁴¹ ten kto sprzedał takie grunty był wykluczany poza wspólnotę tak, jak kobieta z Tekoa w 2Sm 14,16, która pozbyła się takiego właśnie majątku.⁴²

Jako ilustrację do tej sceny przywołuje się często opisywane powyżej stele z Gezer, gdzie R.A.S. Macalister znalazł pod nimi dziecięce pochówki. Dało to podstawę do interpretowania ich jako pomników grobowych. Odtąd właśnie zaczął się spór na temat znaczenia tego miejsca, które na ogół opisuje się jako centrum kultowe, a stele pamiątka odnowionego przymierza na wzór Wj 24,3-8.⁴³ Próbuje się je też identyfikować z wyobrażeniami Aszery, będącymi prawdopodobnie anikonicznymi prostymi drewnianymi słupami, jak na to wskazują opisy biblijne, gdzie imię to określa raz samą boginię, a innym razem jej symbol.⁴⁴

⁴⁰ Por. C.F. GRAESSER, *Standing Stones*, s. 39-41.

⁴¹ Por. A. COOPER – B.R. GOLDSTEIN, *The Cult of the Dead and the Theme of Entry into the Land*, *BibInt* 1 (1993) s. 296-298. Natomiast H. RENCKENS (*The Religion of Israel*, New York 1966, s. 82-88) uważa stele tylko i wyłącznie za oznaczenie miejsc świętych – w Wj 24,3-8 Mojżesz stawia ołtarz i dwanaście stel, które symbolizują bóstwo (ołtarz) i jego czcicieli (stele).

⁴² Por. T.J. LEWIS, *The Ancestral Estate* (nahālaṭ ’ēlōhîm) in *2 Samuel 14:16*, *JBL* 110 (1991) s. 597-612.

⁴³ Por. D.W. MANOR, *Massebah* (*ad locum*: “probably were part of a covenant renewal ceremony between members of a city-state confederation similar to that described for Israel”).

⁴⁴ Zob. (Wj 34,13; Pwt 7,5; 16,21; 2Krl 13,6; 18,4; 23,14-15; 17,16; 2Krn 19,3; 33,19; 34,4; Mi 5,13. Por. W.G. DEVER, *Gezer*, s. 501. Na temat Aszery i jej symboli zob. m.in. J. DAY,

2. BĀMÔT

Wspomniane instalacje znajdowały się zazwyczaj na sztucznym wzniesieniu, które w Biblii określa się mianem *bāmâ*. Zaznaczyć na początku należy, że etymologia tego terminu nie jest dokładnie znana, a jedynym pewnym wyznacznikiem *bāmâ* jest jego związek z kultem religijnym.⁴⁵ Typowym określeniem jest „cultic installations of some sort” z podkreśleniem trudności z jego dokładniejszym zdefiniowaniem.⁴⁶ Najczęściej tłumaczy się je jako „wyżyny” (tak czyni np. BT; w wydaniach anglojęzycznych to „high places”).

Wydaje się, że przynajmniej część z nich rzeczywiście znajdowała się na wzniesieniach, co sugeruje sama nazwa oraz wzmianka we fragmencie Księgi Izajasza z Qumran.⁴⁷ Szukano różnych źródłosłów, z których mógł się ten termin wywodzić, ale jak dotąd brak jednoznacznego rozstrzygnięcia tej kwestii. Łączy się go m.in. z *bhm* (hebr. *bēhēmâ* – „bydło, zwierzę”), arabskim *buhmatum* („masyw skał”), akad. *bamātu*, ugaryckim *bmt* (określenie topograficzne – w l.mn. „wzgórze” lub jego stok, a w l.poj. „tył”, także w znaczeniu części ciała).⁴⁸ Topograficzne określenie pasuje do opisu z 1Sm 1,19.25, gdzie sugerowany jest związek z ukształtowaniem terenu. Podobnie jest w przypadku 2Sm 22,34; Ps 18,34 oraz Hab 3,19, gdzie przyjmuje znaczenie „solidny grunt”.⁴⁹

P.H. Vaughan, na podstawie Pwt 32,13; Iz 48,14; Am 4,3; Mi 1,3, gdzie pojawia się określenie *bāmôtê ’āreš*, stwierdza, że należy tu szukać niuansów znaczenia tego terminu, który, według niego, jest typową poetycką formułą

Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature, JBL 105 (1986) s. 385-408; S.M. OLYAN, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*, SBL.MS 34, Atlanta 1988; P. MERLO, *La dea Ašratum-Aširatu-Ašera. Un contributo alla storia della religione semitica del Nord*, Mursia 1998; T. BINGER, *Asherah. Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, JSOT. Sup 232, Sheffield 1997; S.A. WIGGINS, *A Reassessment of Asherah. With Further Considerations of the Goddess*, Gorgias Ugaritic Studies 2, Piscataway 2007.

⁴⁵ Zob. K.-D. SCHUNK, *bāmāh*, TWAT I, k. 662.

⁴⁶ Por. W. BOYD BARRICK, *High Place*, w: ABD (*ad locum*). Przegląd opinii na temat *bāmâ* podaje M.D. FOWLER (*The Israelite bāmâ: A Question of Interpretation*, ZAW 94 (1982) s. 203-213).

⁴⁷ Por. S. IWRY, *Maššēbāh and bāmāh in 1Q Isaiah^{A6}13*, JBL 76 (1957) s. 225-232.

⁴⁸ Zob. F. BROWN, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, s. 119; J.A. EMERTON, *The Biblical High Place in the Light of Recent Study*, PEQ 129 (1997) s. 117-118.

⁴⁹ K.-D. SCHUNK (*bāmāh*, k. 663) mówi o „Grundbedeutung”.

wywodzącą się ze starożytnych mitów teofanijnych, odnoszących się do terenów górzystych, gdzie objawia się Jahwe w symbolicznym posiadaniu ziemi. To mitologiczne miejsce teofanii ma się wyrażać architektonicznie jako wzniesienie lub platforma, która swoją nazwę przejęła właśnie od mitycznego prototypu.⁵⁰

Termin ten pojawia się ponad sto razy w Biblii, co wydaje się sugerować, że były to obiekty bardzo popularne w Izraelu. Przykładowo, 1Krl 14,23 stwierdza, że były one „na każdym wzgórzu i pod każdym drzewem zielonym”. Dominuje opinia, że określanie to dotyczy sanktuariów pod otwartym niebem, a za ich zasadnicze elementy uważa się *maššēbôt* oraz *’āšerîm* jako bezpośrednio związane ze sprawowanym na nich kultem.⁵¹

Pojawiają się one nie tylko na wsi, ale znane były również w miastach Judy (2Krl 23,5.8) i Izraela (1Krl 13,32; 2Krl 17,9.27; 23,8), co skłoniło P. Weltena do odróżnienia miejskich *bāmā* od wiejskich.⁵²

Znajdowały się na nich prawdopodobnie również budynki, jak np. w 1Sm 9,22, gdzie lud zgromadził się na ucztę ofiarną. Takie *bēt* lub *bātē bāmôt* pojawiają się również w 1Krl 12,31; 13,22; 2Krl 17,29.32; 23,19, gdzie chodzi zapewne o budynek kultowy. Ilustracją tych fragmentów może być znalezisko z okolicy Sychem, gdzie odkryto wzniesienie interpretowane jako „wyżyna” z dwoma lub nawet trzema budynkami.⁵³ Czasami przypuszcza się nawet, że jest to po prostu inne określenie świątyni.⁵⁴ Wskazuje się tutaj zwłaszcza na stosunkowo późne dzieło deuteronomistyczne, gdzie w tym okresie może to już być rzeczywiście określenie budynku związanego z kultem Jahwe – świątyni lub jakiejś innej budowli sakralnej.⁵⁵ Potwierdza to także stela Meszy

⁵⁰ Za W. BOYD BARRICK, *High Place (ad locum)*.

⁵¹ Por. G.R.H. WRIGHT, *Świątynie w krainie Kanaan z okresu przed przybyciem Izraelitów*, w: *Archeologia Palestyny*, s. 692-693.

⁵² Por. P. WELTEN, *Kulthöhe und Jahwetempel*, ZDPV 88 (1979) s. 35-37.

⁵³ Por. R.G. BOLING, *Bronze Age Buildings at the Shechem High Place: ASOR Excavations at Tananir*, BA 32 (1969) s. 82-103. Zob. także G.R.H. WRIGHT, *Świątynie w krainie Kanaan*, s. 692-693.

⁵⁴ J.T. WHITNEY (*“Bamoth” in the Old Testament*, TynB 30 (1979) s. 147) stwierdza, że może to także oznaczać “different things in different places at different times”.

⁵⁵ Por. J.E. CARTON, *Temple and bāmāh: Some Considerations*, w: *The Pitcher is Broken: Memorial Essays for G.W. Ahlström*, ed. S.W. Halloway – L.K. Handy, JSOT.Sup 190, Sheffield

z Moabu datowana na ok. 850 r. przed Chr., gdzie władca mówi o odbudowie *bt bmt* znajdującego się w Qarḥoh, gdyż ten zawałił się (KAI 181,27).

Biblia ukazuje *bāmā* jako miejsca związane z kultem Jahwe, gdzie gromadził się lud na różnego rodzaju uroczystości związane z kultem Jahwe, np. na „wyżynie” w Gibeonie miał miejsce słynny sen Salomona, gdzie objawił mu się sam Bóg (1Krl 3,2-5). Przybywać mogli tu mieszkańcy najbliższej okolicy na różnego rodzaju doroczne święta, chociaż równie prawdopodobne wydaje się przypuszczenie, że miały one charakter rodzinny,⁵⁶ jak np. sanktuarium Miki w Sdz 17. Na czele sprawowanego w tych miejscach kultu stał kapłan – w 1Sm 9 jest to najprawdopodobniej sam Samuel, do którego przybywa Saul w poszukiwaniu oślic ojca.

W trakcie wykopalisk archeologicznych poszukiwano miejsc odpowiadających opisom biblijnym dotyczących „wyżyn”. Jako „typowe” sanktuaria tego typu wskazuje się słynne „miejsce byka” położona na północ od Samarii, które datuje się na wczesny okres dziejów Izraela. Była to struktura położona na wzgórzu otoczonym kamiennym murem, którego najważniejszą częścią był ustawiony centralnie ołtarz. Prowadziły do niego specjalnie wykonane pochyłe rampy, a całość pokrywał starannie wykonany bruk. Odkryto tu liczne fragmenty ceramiki oraz przedmioty uważane za związane ze sprawowanym tu kultem – w tym niewielka statuetka z brązu ukazująca byka. Uważa się, że stały tu również święte drzewo (*'āšerā*) oraz stela (*maššēbā*), a całość poświęcona była Baalowi.⁵⁷

Ze znacznie późniejszego okresu, bo z drugiej połowy X w. przed Chr., pochodzi podobna struktura położona w Tel Dan. Jej powstanie łączy się z działalnością pierwszego północnoizraelskiego króla Jeroboama I, który stworzył w tym mieście oraz w Betel ośrodki religijne mające konkurować z Jerozolimą, która pozostała w rękach władców z dynastii Dawida (1Krl 12,28).

1995, s. 150-165; W. BOYD BARRICK, *On the Meaning of byt-h/bmwt and byt-hbmwt the Composition of the Kings History*, JBL 115 (1996) s. 621-642.

⁵⁶ Por. R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, v. 1, *From the Beginnings to the End of the Monarchy*, Louisville 1994, s. 84-86.

⁵⁷ Por. A. MAZAR, *The “Bull Site” – An Iron Age I Open Cult Place*, BASOR 247 (1982) s. 27-42; TENZE, *“Bull” Site*, w: EAEHL, v. 1, s. 266-267.

Odkryto tu pozostałości świątyni, której towarzyszyła szeroka na ok. 20 m. sztucznie stworzona platforma. Teren zalegały duże ilości ceramiki, gliniane lampy, figurki ceramiczne i fajansowe, basen libacyjny – całość uważa się za „dom bamat” wspomniany w 1Krl 12,31. Miejsce to używane było przez długi czas, a budowlę z czasem powiększano i rozbudowywano. To miejsce również próbuje łączyć się z kultem Baala.⁵⁸

Innym miejscem pasującym do koncepcji „typowego bama” w formie wzniesienia jest szereg (20) sztucznych tumulusów położonych na zachód od Jeruzolimy. Datowane na koniec VIII i VII w. przed Chr. są sztucznymi strukturami usypanymi na specjalnie do tego celu zbudowanych kamiennych platformach. Wykopaliska pozwoliły stwierdzić, że ich wnętrza oraz brzegi także były umocnione kamiennymi murkami mającymi zapewne zapobiegać ich osuwaniu się. O ich przeznaczeniu religijnym mogą świadczyć ślady ognia będące najprawdopodobniej pozostałością po nieznanym rytuałach, gdzie wchodzi w rachubę, np. gotowanie lub pieczenie mięsa. Potwierdzać to może fakt, że wśród różnych pozostałości znaleziono tu także szczątki naczyń kuchennych do gotowania oraz misy, dzbany, amfory i gliniane lampki. Brak jednak wyraźnych śladów pozwalających stwierdzić jakiej formie kultu lub bóstwu wzniesienia te mogły być poświęcone.⁵⁹

Zasadniczą funkcją *bāmā*, jak się wydaje na podstawie dostępnych danych, było sprawowanie kultu. Wiele wskazuje na to, że były to całe kompleksy, których tylko jednym z elementów mogła być podwyższona platforma. Była to budowla wykonana przez człowieka o czym świadczy np. terminologia z nią związana – była „budowana” (*bnh* – 1Krl 11,7; 14,23; 2Krl 17,9; 21,3; 23,13; 2Krn 21,11; 28,25; Jr 7,31; 19,5; 32,35) lub „wykonywana” (*‘sh* – 2Krn 21,11; 28,25; Ez 16,16), „burzona” (*ntš* – 2Krl 23,8.15; 2Krn 31,1) oraz „palona” (*šrp* – 2Krl 23,15).

⁵⁸ Por. A. BIRAN, *Sacred Spaces. Of Standing Stones, High Places and Cult Objects at Tel Dan*, BAR 24 (1998) 5, s. 38-42; TENŹE, *Tel Dan: Biblical Texts and Archaeological Data*, w: *Scripture and Other Artifacts. Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, ed. M.D. Coogan – J.C. Exum – L.E. Stager, Louisville 1994; A.R. DAVIS, *Tel Dan in Its Northern Cultic Context*, SBLABS 20, Atlanta 2013.

⁵⁹ Por. R. AMIRAN, *The Tumuli West of Jerusalem. Survey and Excavations, 1953*, IEJ 8 (1958) s. 205-226; M. OTTOSON, *Temples and Cult Places*, s. 105; G. AULD – M. STEINER, *Jerusalem I. From the Bronze Age to the Maccabees*, Cambridge 1996, s. 76-77.

Innym terminem mówiącym nieco o *bāmā* jest czasownik *‘lh*, pojawiający się m.in. w 1Sm 9,13-14.19; Iz 15,2, a oznaczający „wstępować”, „wznosić”, „kierować się coś do góry”. Jednak jak uważa W. Boyd Barrick chodzi tu raczej o stwierdzenie porównywalne do „wchodzenia do świątyni” (2Krl 23,2, gdzie „król wstępuje do Domu Jahwe”), a nie wspinanie się na wzniesienie lub ołtarz ze stopniami (np. w Wj 20,26).⁶⁰ Termin ten pojawia się również w znaczeniu „wstępować do”, np. świątyni (bez określenia), która znajdowała się na jakimś wzniesieniu (np. 2Krl 23,2); podobnie wydaje się wyglądać sytuacja w przypadku wychodzenia czy zstępowania z *bāmā* w 1Sm 9,25; 10,5.

Opisy starotestamentowe dotyczące kultu sprawowanego w takich sanktuariach zawierają często określenia wskazujące na odbywające się na nich rytualne zabijanie zwierząt na ofiary oraz spalania darów z pożywienia. Przykładem może tu być 1Sm 9,12, gdzie Samuel przewodniczy ofierze sprawowanej na takiej „wyżynie”. Podobny zwrot znajduje się w Księdze Kronik, gdzie znaleźć można stwierdzenie, że w czasie panowania Dawida namiot i ołtarz do ofiar całopalnych były „na wyżynie w Gibeonie” (1Krn 16,39-40; 21,29).

Idąc śladem pisarzy biblijnych, należy stwierdzić, że *bāmā* była strukturą, gdzie odbywały się bliżej nieokreślone akty kultu ofiarnego, a nie tylko jego elementem. Była czymś, gdzie mogły być przechowywane przedmioty potrzebne do sprawowania rytuałów religijnych.⁶¹ Takie stwierdzenie stało się podstawą do traktowania tych instalacji jako rodzaju świątyni, co mogło wynikać z faktu, że pierwotnie sanktuaria zakładane były rzeczywiście na wzniesieniach.⁶² W okresie monarchii do kategorii tej zaliczać mogły się m.in. niewielkie świątynie-kaplice znajdujące się przy bramach miasta, królewskie kaplice poświęcone obcym bóstwom, ale również duże sanktuaria publiczne oraz lokalne sanktuaria wiejskie.

Najpełniejszy opis *bāmā* zawiera 1Sm 9,1-10,16. Jest to miejsce związane z nieokreślonym miastem (*‘ir*) w „kraju Suf”. Całość wydaje się sugerować, że

⁶⁰ Por. W. BOYD BARRICK, *High Place (ad locum)*.

⁶¹ Por. TAMŻE.

⁶² J.T. WHITNEY (*“Bamoth”*, s. 134) stwierdza: “fundamentally *bāmā* meant ‘shrine’ and was used of the whole cult complex, which may or may not have contained platform”.

było ono położone już na zewnątrz murów miejskich – w w. 14 Saul ze swoim sługą wchodzi do tej osady, gdzie następnie spotykają Samuela wychodzącego (z domu?), który zamierza „wyjść” do *bāmā*. Jednak równie prawdopodobne jest przypuszczenie, że może tu chodzić o sanktuarium znajdujące się przy bramie miasta w jego wnętrzu, gdyż obaj mężczyźni spotykają się „w bramie” (*bētōk haššā‘ar*) i razem już wchodzi do miasta.⁶³ Miały one być również położone w „miastach Judy” (2Krl 23,8; 2Krn 14,4), w Gibeonie (1Krn 16,39; 21,29; 2Krn 1,3.13) oraz we wszystkich miastach północnego Izraela (2Krl 17,9). Również król Mesza z Moabu w swojej inskrypcji informuje, że „wykonał *bāmā* w mieście Qarḥoh”, które identyfikuje się jako dzielnicę królewską lub akropol stolicy.⁶⁴

Znane były również „domy wyżyn” (*bātē bāmôt*), które znajdować się miały „w miastach Samarii” (1Krl 13,32; 2Krl 17,29; 23,19), a „kapłani wyżyn” (*kōhānē bāmôt*) zamieszkiwali „w mieście Betel” (1Krl 12,32) oraz w „miastach Judy” (2Krl 23,8-9). Nawet sam Salomon miał wybudować takie struktury „w górach na wschód od Jerozolimy”, które miały służyć praktykom religijnym jego żonom pogańskiego pochodzenia (1Krl 11,7-8; 2Krl 23,11). Inne znajdowały się w dolinie Ben Hinnom (Jr 7,31; 19,5; 32,35 oraz prawdopodobnie 2Krl 23,10), co świadczy, że były one używane przez mieszkańców stolicy do celów kultowych. Ich położenie poza murami miasta mogło mieć związek ze sprawowanymi tutaj praktykami.

Bāmôt zazwyczaj pojawiają się w polemikach skierowanych przeciwko praktykom religijnym sprawowanym poza osadami „na każdym wzgórzu i pod każdym drzewem zielonym” (np. Pwt 12,2), co wydaje się raczej zwrotem petyckim niż realnym opisem położenia takich sanktuariów.⁶⁵ Świadczy o tym np. 2Krl 16,4 (2Krn 28,4), gdzie król Achaz „szlachtował zwierzęta i spalał

⁶³ Por. W. BOYD BARRICK, *High Place (ad locum)*. Poszukuje się tu często dwóch warstw redakcyjnych powodujących trudności z interpretacją całej opowieści – zob. J.M. MILLER, *Saul's Rise to Power: Some Observations concerning 1 Sam 9:1–10:16; 10:26–11:15 and 13:2–14:46*, CBQ 36 (1974) s. 157-161; P.K. McCARTER JR., *I Samuel*, AB 8, Garden City 1980, s. 185-187.

⁶⁴ Por. W. BOYD BARRICK, *High Place (ad locum)*.

⁶⁵ Por. W.L. HOLLADAY, *On Every High Hill and Under Every Green Tree*, VT 11 (1961) s. 170-176.

ofiary w *bāmôt* i na wzgórzach oraz pod każdym drzewem zielonym”. Podobnie 2Krl 17,9-11 wydaje się rozróżniać między miejskimi wyżynami a sanktuariami na wzgórzach zawierającymi tylko *masseby* i *aszerim*.

Co do wyglądu tych miejsc najważniejszym tekstem jest 1Sm 9,1-10,16, gdzie znajduje się m.in. fragment ukazujący Samuela zabierającego Saula do *liškâ*, gdzie spożywają posiłek. *Liškâ* w ST to określenie pomieszczenia lub budynku „dodatkowego”, które znajdować się miały m.in. w Świątyni, gdzie służyły jako komory dla personelu kultowego, wyposażenia świątynnego i do przechowywania ofiar, ale także jako miejsce, gdzie odbywały się uczty (Jr 35,2).⁶⁶ W LXX pojawia się ono także przy opisie świątyni w Szilo w 1Sm 1,18. Podobne pomieszczenia posiadała świątynia odkryta w Arad. Pojawienie się tego terminu w opisie *bāmâ* sugeruje, że ich elementem były również zabudowania, które można było zbudować czy też spalić oraz wchodzić do nich.⁶⁷

Powyższe rozważania wyraźnie wskazują na związki *bāmâ* ze sprawowaniem kultu religijnego, gdzie podstawowym elementem było składanie ofiar ze zwierząt. Obecność w tych strukturach stojących kamieni – stel, *masseb*, sugeruje ich możliwy związek z kultem zmarłych. Zwolennikiem takiego ich znaczenia był przede wszystkim W.F. Albright, który widział w nich wręcz kopiec i sanktuarium bohaterów. Znaczenie tego terminu łączył z arabskim *buhmatun* w znaczeniu ściany skalnej, ale określające również wojownika, bohatera, a łącząc oba znaczenia dochodził do stwierdzenia, że jest to „mass of rock, mountain ridge, burial cairn”.⁶⁸ Byłby to więc swego rodzaju pomnik poświęcony pamięci wybitnych postaci, ich grobowiec w kształcie kamiennego kopca.

Teoria ta spotkała się z gwałtowną krytyką, której podstawowym argumentem był brak jakichkolwiek archeologicznych śladów na to, aby struktury identyfikowane z *bāmâ* służyły kiedykolwiek do grzebania zmarłych. Jednak

⁶⁶ Por. W. BURKERT, *Lescha-Liskah. Sacrale Gastlichkeit zwischen Palästina und Griechenland*, w: *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, hrsg. B. Janowski – K. Koch – G. Wilhelm, OBO 129, Göttingen 1993, s. 22-26; R. ROSÓL, *Kwestia léschē-liškā^h – próba interpretacji*, w: *Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem*, red. M. Münnich – Ł. Niesiołowski-Spanò, Studia Historico-Biblica 1, Lublin 2008, s. 149-159.

⁶⁷ Por. W. BOYD BARRICK, *High Place (ad locum)*.

⁶⁸ Por. W.F. ALBRIGHT, *The High Place in Ancient Palestine*, VTS 4 (1957) s. 242-258.

nawet największy antagonistą teorii Albrighta, W. Boyd Barrick, nie odrzuca całkowicie takiej możliwości ograniczając się tylko do stwierdzenia, że z powodu braku dowodów materialnych takie przypuszczenia jest tylko i wyłącznie „akademickie zagadnienie”.⁶⁹ Natomiast J.A. Emerton wskazuje na Iz 53,9 jako przykład tekstu łączącego *bāmā* z grobami: *wajjittēn 'et-rēšā 'im qibrō wē 'et- 'āšir bēmōtājw*, gdzie *bāmā* jest odpowiednikiem *qibrō* („jego grób”).⁷⁰ Świadczy to, że przynajmniej w niektórych przypadkach takie sanktuaria służyły jako miejsca pochówków, co dodatkowo potwierdza ich związek z masseami, które także czasami służyły jako monumenty grobowe.

Hipoteza ta nigdy nie została całkowicie odrzucona i powraca bumeranżem we wszystkich pracach poświęconych archeologii i kultowi zmarłych w Kanaanie i wczesnym Izraelu. Próbowano to dookreślić twierdząc, że tylko niektóre z *bāmā* były związane z tą formą czci, ale bez ścisłego określenia, co dokładnie miałyby je odróżniać od innych, niezwiązanych z kultem zmarłych.

3. TĔRĀPĪM

Kontrowersyjną i sporną kwestią jest istnienie antropomorficznych wyobrażeń kultowych w starożytnym Izraelu. Przez długi okres istniało przekonanie, że religia Izraela miała zawsze charakter anikoniczny. Potwierdzać to miał wyraźny zakaz sporządzania wizerunków kultowych zapisany w drugim przykazaniu w Wj 20,4-6 oraz Pwt 5,8-10, podobne zasady znaleźć można w Wj 20,23; 34,17; Pwt 19,4; 27,15.

Był to ważny zakaz przestrzegany przez Żydów, chociaż opisy biblijne ukazują liczne odstępstwa pod tym względem. Traktowane było to jednak jako ciężkie przewinienie, za które, zgodnie z zapowiedzią w przykazaniu, spotykały grzeszników straszliwe kary.⁷¹ Ten zakaz próbowano uzasadniać w różny

⁶⁹ Por. W. BOYD BARRICK, *The Funerary Character of "High Places" in Ancient Palestine: A Reassessment*, VT 25 (1975) s. 580.

⁷⁰ Por. J.A. EMERTON, *The Biblical High Place*, s. 124-128. Podobnie *bāmōt* z "Totenkult" łączy K.-D. SCHUNCK (*bāmāh*, k.667).

⁷¹ Por. J.S. SYNOWIEC, *Dekalog. Dziesięć ważnych przykazań Wj 20,2-17; Pwt 5,6-20*, Kraków 2004, s. 93-115.

sposób – m.in. w odniesieniu do transcendentnej natury Jahwe, z której wynikać miała niemożność wykonania jego podobizny.⁷² Uważano to również za formę reakcji antykananejskiej⁷³ lub też wyraz niechęci do instytucji monarchii, która w celach ideologicznych ukazywała władców na wzór bogów, co było nie do przyjęcia w Izraelu.⁷⁴

Współcześnie przyjęło się, że zakaz czynienia wyobrażeń kultowych należy uważać za późniejsze polecenie. Łączy się go z reformą króla Jozjasza z ok. 622 r. przed Chr. Ponadto badania T.N.D. Mettingera wskazują, że izraelski anikonizm nie był czymś wyjątkowym na Bliskim Wschodzie, a jego początków szukać można już w okresie wczesnego brązu, kiedy pojawiają się stojące kamienie identyfikowane z omawianymi wcześniej stelami kultowymi, *maššēbôt*.⁷⁵

Anikoniczne wyobrażenia bóstw nie były czymś niezwykłym w świecie starożytnym. Przykładem może być Egipt, gdzie niektóre bóstwa znane były pod postaciami zwierząt lub przedmiotów. W okresie Amarna bóg Amun ukazywany był jako tarcza słoneczna. Podobnie w Mezopotamii stosunkowo rzadkie są wyobrażenia antropomorficzne, a dominują symbole utożsamiane z bogami. Najczęściej są to „broń” (*gis̄tukul / kakkum*) oraz „emblem” (*(gis̄)šunir / šurinnum*) noszone w procesjach religijnych. Anikoniczne symbole bóstw

⁷² Por. Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel. From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, Chicago 1960, s. 60.146-148; G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, tłum B. Widła, Warszawa 1986, s. 172-177.

⁷³ Por. G.E. MENDENHALL, *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Traditions*, Baltimore 1973, s. 174-197.

⁷⁴ Por. R.S. HENDELL, *The Social Origins of the Aniconic Tradition in Early Israel*, CBQ 50 (1988) s. 365-382.

⁷⁵ Por. T.N.D. METTINGER (*The Roots of Aniconism: An Israelite Phenomenon in Comparative Perspective*, VTS 66 (1997) s. 219-232) mówi o „materialnym anikonizmie”, gdzie chodzi o przedmioty uosabiające bogów, a nie o ich wyobrażenia i w odniesieniu do wczesnego Izraela stwierdza: „I personally believe that the cult of the earliest YHWH-worshippers was aniconic and was a type of *maššēbôt* cult”. Por. TENŹE, *Israelite Aniconism: Developments and Origins*, w: *The Image and the Book. Iconic Cult, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, ed. K. van der Toorn, Leuven 1997, s. 175-204. Jak zauważa C. UEHLINGER (*Israelite Aniconism in Context*, Bib 77 (1996) s. 540-549) „na poziomie teologicznym” stele i posągi mają praktycznie to samo znaczenie. A. LEMAIRE (*The Birth of Monotheism. The Rise and Disappearance of Yahwism*, Washington 2007, s. 127-134) pełny anikonizm datuje dopiero na późny okres Drugiej Świątyni.

znali także Hetyci. Większych zmian wyobrażeń na temat wyglądu bóstw, które doprowadziły do odrzucenia antropomorficznych symboli, szuka się w drugiej połowie II tys. przed Chr., kiedy pojawiają się jego pierwsze symptomy. Rozkwit tej idei nastąpił w I tys. przed Chr. i objął tereny praktycznie całego Bliskiego Wschodu.⁷⁶

We wczesnym Izraelu funkcjonowały różnego rodzaju wizerunki związane z kultem, co potwierdzają liczne fragmenty biblijne mówiące o przedmiotach, którym oddawano cześć – najprawdopodobniej wyobrażeń antropoidalnych bóstw. Nie wydają się być one potępiane, a wręcz przeciwnie, traktowane są jako najważniejsza część majątku domowego. Przykładem takich obiektów są tajemnicze *tērāpîm*.

Termin ten pojawia się w Biblii dokładnie piętnaście razy, zawsze w liczbie mnogiej, nawet wtedy, kiedy jest to określenie pojedynczego przedmiotu. Uważa się, że jest to określenie posążków, popiersi lub masek, które przechowywane były w domach, gdyż jak wierzono, mogły przynieść dobrobyt ich posiadaczom.⁷⁷

Stosunkowo niewiele o nich wiadomo. Nie jest nawet dokładnie znany sens terminu *tērāpîm*. Jego źródłosłowu poszukuje się m.in. w luwijско-hetyckim *tarpi-*, który czasem w tekstach leksykalnych łączony jest z akadyjskim ideogramem *ŠĒDU* – duch opiekuńczy.⁷⁸ W literaturze przedmiotu spotyka się często określenie „bożki domowe” w odniesieniu do *tērāpîm* bez próby wyjaśnienia ich znaczenia. Nawet LXX stosuje zwykłą transliterację tego rzeczownika lub używa określenia „idole” (*eidolon*) albo „rzeźbione oblicza” (*glyptos*). Wydaje się jednak, że w księgach ST znajdują się dane pozwalające na

⁷⁶ Por. J. SPAEY, *Emblems in Rituals in the Old Babylonian Period*, w: *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, ed. J. Quaegebeur, OLA 55, Leuven 1993, s. 411-420; I. CORNELIUS, *The Many Faces of God: Divine Images and Symbols in Ancient Near Eastern Religions*, w: *The Image and the Book. Iconic Cult, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, ed. K. van der Toorn, Leuven 1997, s. 21-43.

⁷⁷ Por. T.J. LEWIS, *Teraphim*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, ed. K. van der Toorn – B. Becking – P. van der Horst, Leiden 1999², s. 844-850; K. VAN DER TOORN – T.J. LEWIS, *tērāpîm*, TWAT VIII, k. 141-145; K. VAN DER TOORN, *Family Religion*, s. 219-224; J.C. DE MOOR, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, BETL 91, Leuven 1997², s. 342-343.

⁷⁸ Por. A. HOFFNER, JR., *Hittite tarpiš and Hebrew teraphîm*, JNES 27 (1968) s. 61-68.

lepsze zrozumienie natury tych przedmiotów i określenie ich funkcji, w czym pomagają także źródła pozabiblijne.

Wśród fragmentów dostarczających najwięcej informacji na temat *tērāpîm* jest Rdz 31 opisujący moment, w którym Jakub decyduje się opuścić swego teścia, Labana. Przy tej okazji jedna z jego żon, Rachela, postanawia skraść *tērāpîm* ojca. Ten zorientowawszy się, że poniósł stratę rozpoczyna poszukiwania także wśród rzeczy Jakuba. Nie udaje mu się ich znaleźć i najprawdopodobniej pozostają one u Racheli, chociaż to już nie jest dopowiedziane, i ich dalsze losy pozostają nieznane. Fakt, że Laban z powodu utraty *tērāpîm* zorganizował pościg pozwala przypuszczać, iż były to rzeczy dla niego bardzo wartościowe. Określa on swoje *tērāpîm* jako *'ēlōhāj* („bogowie”), co pozwala przypuszczać, że były one traktowane jako bóstwa, którym oddawano jakąś formę czci. K. van der Toorn proponuje prostsze wytłumaczenie stwierdzając, że hebrajski termin „bóg/bogowie” stosowany był nie tylko dla bytów ponadludzkich, mających bezpośredni wpływ na losy świata, ale również zmarli mogli być zakwalifikowani jako *'ēlōhāj*. Świadczy o tym m.in. opis incydentu w En Dor w 1Sm 28, gdzie duch Samuela określany jest jako *'ēlōhîm*. Podobnie w Iz 8,19 przodkowie są nazwani „bogami”.⁷⁹

Analizując tekst Rdz 31, starano się znaleźć analogie pozabiblijne, które mogłyby wyjaśnić dziwne zachowanie Racheli. *Tērāpîm*, określane jako *'ēlohîm*, porównuje się często ze wspomnianymi wcześniej *ilānu*, znanymi z Nuzi i Emar w północnej Syrii, które najprawdopodobniej mają taką samą funkcję jak izraelscy „bogowie”.⁸⁰ Ich wagę tłumaczą zasady dziedziczenia majątku: na całym Bliskim Wschodzie, łącznie z Izraelem, przypadła on pierwotnemu synowi, który po śmierci ojca automatycznie zajmował jego pozycję (w wyjątkowych sytuacjach możliwy był podział majątku).⁸¹ Jednak

⁷⁹ Por. K. VAN DER TOORN, *Family Religion*, s. 221-222.

⁸⁰ Por. A.E. DRAFFKORN, *ILANI / ELOHIM*, JBL 76 (1957) s. 216-224.

⁸¹ Por. I.J. GELB, *Household and Family in Early Mesopotamia*, w: *State and Temple Economy in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978*, v. 1, ed. E. Lipiński, Leuven 1979, s. 68-91; I.M. DIAKONOFF, *The Structure of Near Eastern Society before the Middle of the 2nd Millennium B.C.*, „Oikumene” 3 (1982) s. 37-43. Dla Ugarit zob. I. SCHLIFFMANN (*Das Familienleben in Ugarit*, w: *Šulmu IV. Everyday Life in Ancient Near East. Papers*

w przypadku braku potomstwa sytuacja się nieco komplikowała i dopuszczano możliwość adopcji. Przykładem takiego zabiegu jest kontrakt adopcyjny z Nuzi, w którym niejaki Našwi usynawia mężczyznę imieniem Wullu: „Tak długo, jak Našwi będzie żył, Wullu dostarczy mu pożywienia i odzienia. Gdyby Našwi posiadał własnego syna, podzieli on równo majątek z Wullu, ale syn Našwiego weźmie bogów Našwiego. Jednak jeżeli Našwi nie będzie miał własnego syna, Wullu weźmie bogów Našwiego”.⁸² Tekst wyraźnie sugeruje, że posiadanie owych „bogów Našwiego” było jedną z ważniejszych podstaw dziedziczenia majątku i otrzymania pierwszeństwa w rodzinie. Podobnie próbuje się tłumaczyć relacje między Jakubem i Labanem, który mógł adoptować swego zięcia, co było zwyczajem znanym wśród Hurytów jako tzw. *errēbu*.⁸³ Jak stwierdza A.E. Draffkorn: „biblijne *elohim* / *terafim* odpowiadają, przynajmniej w takim zakresie, w jakim pojawiają się w Rdz 31, *ilāni* z Nuzi w ich zasadniczej roli w ramach prawa dziedziczenia”.⁸⁴ Obowiązkiem takiego syna była troska o przysposabiającego nie tylko za życia, ale także po śmierci, m.in. poprzez organizowanie ofiar *kispu* dla *ilānu* o czym także mówią dokumenty z Nuzi.⁸⁵

Rachela mogła działać również we własnym interesie, a posiadania bóstw-przodków opiekuńczych domu mogło jej samej dawać szczególną pozycję w domu męża, gdzie przecież rywalizowała ciągle ze swoją siostrą Leą. Hipotezę tę tłumaczy się tradycją znaną w wielu państwach i wspólnotach pozapaństwowych starożytnego Bliskiego Wschodu, aby dążyć do zachowania

Presented at the International Conference Poznań, 19-22 September, 1989, ed. J. Zabłocka – S. Zawadzki, Poznań 1993, s. 263-265), który stwierdza, że „der Vater war das Familienoberhaupt und der Herr des Hauses”, a jego pozycję po śmierci przejmował pierworodny syn. Na temat Izraela zob. H. UTZSCHNEIDER, *Patrilinearität im alten Israel – eine Studie zur Familie und ihrer Religion*, BN 56 (1991) s. 64-73.

⁸² ANET 219-220.

⁸³ Por. M. GREENBERG, *Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim*, JBL 81 (1962) s. 239-248. Zwyczaj ten opisuje także T.L. THOMPSON (*The Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, BZAW 133, Berlin – New York 1974, s. 269-280), chociaż sam uważa, że nie chodzi tu o *errēbu*, a Jakub tylko pracował dla Labana. Rachela kradnie *tērāpīm* dla siebie (s. 246).

⁸⁴ Por. A.E. DRAFFKORN, *ILANI / ELOHIM*, s. 222.

⁸⁵ Por. A. TSUKIMOTO, *Untersuchungen zur Totenpflege*, s. 92-106.

majątku rodzowego (hebr. *bēṭ 'āb*) w stanie nienaruszonym. Posiadając bóstwa domowe, Rachel miała podstawę dla zapewnienia lepszego startu jej potomkom jako głównym spadkobiorcom majątku rodzowego,⁸⁶ lub też jej samej dawałoby to prawo do dziedziczenia po ojcu. Pierwsze z tych przypuszczeń potwierdza prawo asyryjskie, mówiące o dziedziczeniu przez kobiety tylko w ograniczony sposób – nie miała ona pełnego prawa dysponowania majątkiem po mężu, gdyż *de facto* należał on do jej syna, a wychodząc ponownie za mąż do nowego domu wchodziła z „pustymi rękami”.

Posążki bóstw domowych były dziedziczone głównie w linii męskiej, gdzie ważną zasadą było, że synowie przejmowali też religię (bogów) ojca.⁸⁷ Sytuacja się komplikowała, jak już wspomniano, gdy ojciec nie miał męskiego potomka, co często rozwiązywano poprzez adopcję, ale dziedziczyć wtedy mogli także inni krewni – brat zmarłego lub jego syn. Innym rozwiązaniem było, chociaż stosowanym bardzo rzadko, aby do dziedziczenia dopuścić córki, jako główne spadkobierczynie. Wzmianki na ten temat pochodzą już z okresu panowania Gudei z Lagaš, gdzie jedna z inskrypcji stwierdza, że „w domu, w którym nie ma syna, córka wejdzie w posiadania dziedzictwa”. Z Nuzi lub Arrapha pochodzi inny dokument opisujący podobną sytuację. Zaczyna się on stwierdzeniem, że jest to „testament Unap-tae, syna Taii, dla jego córki Šilwa-turi”, który uznaje, że „moją córkę Šilwa-turi czynię jako syna”, po czym następuje formuła adopcyjna.⁸⁸ Podobny dokument odkryto w Emar, w którym ojciec czyni dziedziczką córkę, aby ta „przywoływała bogów i zmarłych”.⁸⁹

Inną opowieścią mówiącą o *tērāpîm* jest Sdz 17-18, gdzie pojawia się on w kontekście wędrówki Danitów na północ. Po drodze napotyka ją oni domostwo oraz sanktuarium należące do niejakiego Miki, w którym do wyposażenia

⁸⁶ Por. K. SPANIER, *Rachel's Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Primacy*, VT 42 (1992) s. 404-410.

⁸⁷ Por. H. UTZSCHNEIDER, *Patrilinearität im alten Israel*, s. 73-86.

⁸⁸ Por. Z. BEN-BARAK, *The Legal Status of the Daughter as Heir in Nuzi and Emar*, w: *Society and Economy in the Eastern Mediterranean (c. 1500-1000 B.C.). Proceedings of the International Symposium held at the University of Haifa from the 28th of April to the 2nd of May 1985*, ed. M. Heltzer – E. Lipiński, OLA 23, Leuven 1988, s. 89-92.

⁸⁹ Por. J. HUEHNERGARD, *Biblical Notes on Some New Akkadian Texts from Emar (Syria)*, CBQ 47 (1985) s. 428-434; Z. BEN-BARAK, *The Legal Status*, s. 93-94.

sakralnego należały efod, terafim, posążek, a całość obsługiwał, jako kapłan, najpierw syn Miki, a następnie zawodowy kapłan-lewita. Danici, przybywszy do domu Miki, zabierają mu wszystkie te przedmioty i umieszczają w nowopowstałym sanktuarium w Dan.⁹⁰ Tutaj również pojawia się motyw nieudanego pościgu.

Tērāpîm znany jest również z opowieści o Dawidzie, który, prześladowany przez Saula, zmuszony jest do skrytej ucieczki (1Sm 19,11-16). Pomaga mu w tym żona, Mikal, córka Saula, która, aby ukryć nieobecność męża, umieszcza w łożu *tērāpîm* oraz poduszkę z kozłej sierści, po czym stwierdza, że Dawid jest chory. Ludzie, mający go zatrzymać, odchodzą z niczym, a przyszły król bezpiecznie uchodzi przed zagrożeniem. Fragmenty te umożliwiają wysunięcie kilku wniosków oraz hipotez.

Informacje z Księgi Sędziów wskazują, że przedmioty te miały duże znaczenie w kulcie domowym. Sanktuarium Miki, spełniało wszystkie warunki legalnego miejsca kultu we wczesnym Izraelu. Posiadało nieokreślonego bożka (lub bożki), efod oraz terafim, a obsługiwał je lewita, osoba z plemienia lewitów związanego z kultem izraelskim od jego pustynnych początków. Danici przenieśli wszystko ze sobą na północ. Opowieść ta łączy *tērāpîm* z innym tajemniczym przedmiotem, efodem (podobnie jak Oz 3,4). Wydaje się, że jest to rodzaj szaty lub materiału będący później elementem stroju kapłana.⁹¹ Mogła ona służyć np. do przystrajania lub ochrony terafim.

Opis sugeruje, że sanktuarium mogło służyć nie tylko rodzinie Miki, ale całej okolicznej ludności biorącej później udział w pościgu za Danitami, co może świadczyć, że oni również oddawali cześć *tērāpîm*, który się tam znajdował. Jeżeli przyjąć, że należeli oni do jednego rodu, tworząc tzw. *mišpāhâ*,

⁹⁰ Por. P. McMILLION (*Worship in Judges 17-18*, w: *Worship and the Hebrew Bible. Essays in Honour of John T. Wellis*, ed. M.P. Graham – R.R. Marrs – S.L. McKenzie, JSOT.Sup 284, Sheffield 1999, s. 225-243) traktuje całe to opowiadanie jako biblijny przykład „złego kultu”, a zniszczenie sanktuarium przez wędrujących Danitów to „kara Boża”. Podobnie uważa B. PONIŻY, *Pierwsze sanktuaria Izraela*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 30-33. Zob. także Ł. NIESIOŁOWSKI-SPANÒ, *Mityczne początki*, s. 103-125. Natomiast Y. AMIT (*Hidden Polemic in the Conquest of Dan: Judges 17-18*, VT 40 (1990) s. 4-20) widzi tu ukrytą krytykę sanktuarium w Betel rywalizującym z Jerozolimą.

⁹¹ Por. R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 367-368.

grupę spokrewnionych ze sobą rodzin, mający też funkcję militarną jako rodzaj policji (*'elef*),⁹² to sensowne jest również, że brali udział w pościgu, aby odzyskać skradzione podobizny przodków.

Ez 21,26 oraz Za 10,2 wskazują, że przedmioty te wykorzystywano również do uzyskiwania wyroczni. U Ezechiela korzysta z nich król babiloński, Nabuchodonozor, stojący na rozdrożu nie wiedząc, gdzie się skierować. Jest to jedna z form wróżby pojawiająca się obok „potrząsania strzałami” i „wpatrywania się w wątrobę” (hepatoscopia) i pozwala przypuszczać, że podobną funkcję spełniały *tērāpîm* w samym Izraelu.⁹³ Mówi o tym fragment Księgi Zachariasza, zarzucający właśnie Izraelitom takie praktyki zamiast całkowitego zawierzenia Jahwe. Podobny zakaz znaleźć można w Pwt 18,10-11, mówiącym o „uprawianiu zaklęć, pytania duchów i widm” oraz „zwracania się do umarłych” (BT). Owe „duchy” i „widma” (BT) w oryginale są nazywane *'ōbōt* i *jiddē'ōnîm* związane, jak już wcześniej wspomniano, ze światem zmarłych, co potwierdza także Pwt 18,11 oraz Iz 8,19 umieszczając ich zaraz obok *metîm* – „zmarłych”. W 2Krl 23,24 terminy te są użyte jako synonimy dla *tērāpîm*. Etymologicznie *jiddē'ōnîm* wywodzi się od *jada'* – „wiedzieć/znać”, co z kolei sugeruje istnienie w Izraelu, podobnie jak w Syrii i Mezopotamii, przekonania, że zmarli posiadają wiedzę niedostępną dla żyjących.⁹⁴ Mogły to być pozostałości religii kananejskiej i wiązało się to z praktykami nekromantycznymi zakazanymi w Kpł 19,31; 20,6.27; Pwt 12,30; 18,10-11; 1Sm 28,3-9.

K. van der Toorn zwraca uwagę na podobieństwa w oddawanej czci i kierowaniu zapytań (*ša'ālu*) do *eṭemmu* w tekstach asyryjskich, ze zwrotem hebrajskim *ša'āl battērāpîm*,⁹⁵ co dodatkowo poświadcza przekonanie w możliwość uzyskiwania porad od zmarłych.

⁹² Por. N.K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Maryknoll 1985³, s. 257-276.

⁹³ Por. J. HOMERSKI, *Księga Ezechiela*, Biblia Lubelska, Lublin 1998, s. 90-91. Natomiast C.J. LABUSCHAGNE (*Teraphim – A New Proposal for Its Etymology*, VT 16 (1966) s. 115-117) próbuje wywodzić termin *tērāpîm* od *ptr* – „wyjaśniać” (w sensie interpretacji snów), gdzie *pē'tārîm* – jako przedmiotowi niebezpiecznemu, którego prawdziwej nazwy nie wolno było wymieniać – zmieniono nazwę na *tērāpîm*.

⁹⁴ Por. J. LUST, *On Wizards and Prophets*, VTS 26 (1974) s. 133-142; T.J. LEWIS, *Dead*, w: *Dictionary of Deities and Demons*, s. 223.

⁹⁵ Por. K. VAN DER TOORN, *The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Sources*, CBQ 52 (1990) s. 217-219.

Proponowane jest również inne zastosowanie *tērāpîm* – na podstawie 1Sm 19,13.16 próbuje się je połączyć z uzdrawianiem.⁹⁶ Sam fakt, że znajdują się one w lożu „chorego” Dawida mógł, w oczach próbujących go zatrzymać wysłanników Saula, świadczyć o jego rzeczywistej niedyspozycji.

Związki *tērāpîm* ze sztuką uzdrawiania usiłuje się potwierdzać samą etymologią terminu łącząc go z rdzeniem *rp*’, oznaczającym „uzdrawiać”,⁹⁷ lub uznać za deformację nazwy Refaim (duchy zmarłych mających władzę uzdrawiania).⁹⁸ Wydają się to potwierdzać również informacje pochodzące z innych terenów Bliskiego Wschodu.

Już od czasów prehistorycznych na terenie Mezopotamii i Egiptu rozwija się medycyna naturalna, w której stosowane były często zabiegi medyczne we współczesnym rozumieniu tego słowa, ale obok nich zawsze pojawiają się czynności i rytuały o charakterze magicznym.⁹⁹ Z terenów Syrii i Mezopotamii znany jest szereg tekstów informujących o tym, w jaki sposób należy przeciwdziałać złym duchom i demonom znanymi pod różnymi imionami: *utukku*, *asakku*, *rābišu*, Lamaštu, Lilit. Podobnie zmarli mogli być niebezpieczni, gdyż – jak wierzono – mogli oni spowodować chorobę. Treść i forma rytuałów skierowanych przeciwko takim zjawom jest bardzo podobna.¹⁰⁰

W trakcie zabiegów mających na celu uleczenie (= wygonienie złego ducha lub duszy zmarłego) wykorzystywane były czasem gliniane figurki wyobrażające złe duchy. Na zakończenie całego procesu były spalane. Przykładem może być tutaj seria *maqlû*, w której jedno z zaklęć kończy się zawołaniem: „Podniosę pochodnię i spalę figurki złych *utukku*, *šēdu*, *rabišum*, *eṭemmu*; Lamaštu,

⁹⁶ Por. R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion*, s. 37. Podobnie uważa P.R. ACKROYD, *The Teraphim*, EXT 62 (1950-51) s. 378-380.

⁹⁷ Por. E.F. DE WARD, *Superstition and Judgment: Archaic Methods of Finding a Verdict*, ZAW 89 (1977) s. 5-6; H. ROUILLARD – J. TROPPEL, *TRPYM, rituels de guérison et culte des ancêtres d'après 1 Samuel XIX 11-17 et les textes parallèles d'Assur et de Nuzi*, VT 37 (1987) s. 357-361.

⁹⁸ O etymologii *tērāpîm* zob. T.J. LEWIS, *Teraphim*, w: *Dictionary of Deities and Demons*, s. 844-845; K. VAN DER TOORN – T.J. LEWIS, *tērāpîm*, TWAT VIII, k.141.

⁹⁹ Por. J.V. KINNIER WILSON, *Medicine in the Land and Times of the Old Testament*, w: *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays. Papers Read at the International Symposium for Biblical Studies, Tokyo, 5-7 December, 1979*, ed. T. Ishida, Winona Lake 1982, s. 337-365.

¹⁰⁰ Por. W. FARBER, *Witchcraft, Magic, and Divination in Ancient Mesopotamia*, w: CANE, v. 3, s. 1896-1898.

Labąsu, *ahhazu*, Lilu, Lilitu, Ardat-ili i wszystkiego zła, co ludzi chwytą. Roztopcie się, rozplyńcie się w niwecz, rozpadnijcie się. Wasz swąd (spalanych figurek) niech wzniesie się do nieba, a wasz rozżarzony popiół zgasi słońce, niech odetnie waszego szpiega(?), syna boga Ea, egzorcysty”.¹⁰¹ Istniało także przekonanie że, siły powodujące niedyspozycję mogą wchodzić w taką figurkę i dlatego kładziono ją obok chorego dzięki czemu pacjent wracał do zdrowia.

Podobne działania podejmowano w celu odpędzenia blakających się duchów zmarłych, które także mogły spowodować chorobę. Istniał szereg rytuałów spisywany na tabliczkach. Jeden z tekstów zaczyna się od słów: „Jeżeli kogoś pochwyci duch zmarłego, do ciała wej[dzie...] i strach przed duchem go ogarnia, (oto) odpowiedni rytuał”. Wśród różnych zaleceń znaleźć można także nakaz: „Glinę garncarską, tłuszcz i wosk razem zmieszasz i wykonasz posążek straszącego ducha”, który należy postawić przed chorym oraz skierować modlitwę do Šamaša, co miało spowodować uzdrowienie, a sam posążek spalano w kadzielnicy.¹⁰² Niebezpieczne były „duchy obce, duchy zapomniane, duchy, których imienia nikt nie wymienia lub duchy, które nie mają nikogo, kto opiekuje się nimi”.

Podobnym celom mogły służyć *tērāpîm*, chociaż ich spalanie raczej nie wchodzi w rachubę, gdyż oznaczałoby to ich zniszczenie, a były one zbyt cenne, aby się ich pozbywać w ten sposób. Mogło co najwyżej chodzić o odesłanie choroby za pośrednictwem zmarłego przodka. Kuracja tego typu przypomina akadyską modlitwę do duchów rodziny, w której chory zwraca się z prośbą do „*eṭemmu* mojej rodziny, przodkowie grobów, (duchu) mego ojca, mego dziadka, mojej matki, mojej babki, mego brata i mojej siostry, mojej rodziny, krewnych i powinowatych moich (...). Zło, które jest w moim ciele, w moich mięśniach i moich ścięgnach, oddajcie w ręce Namtara, posłańca

¹⁰¹ Tłumaczenia za *Seria maqlû*, w: *Do boga, pana mego, mów! Babilońskie i asyryjskie hymny, modlitwy, zaklęcia i rytuały. Wybór tekstów*, Warszawa 2005, s. 133-134.

¹⁰² Zob. *Rytuały przeciwko duchom zmarłym*, w: *Do boga, pana mego, mów!*, s. 184-192. Por. G. CASTELLINO, *Rituals and Prayers against "Appearing Ghosts"*, *Orien* 24 (1955) s. 240-274; J. BOTTÉRO, *Les morts et l'au-delà dans les rituels en accadien contre l'action des "revenants"*, *ZAW* 73 (1983) s. 153-203; J.A. SCURLOCK, *Magical Uses of Ancient Mesopotamian Festivals of the Dead*, w: *Ancient Magic and Ritual Power*, ed. M. Meyer – P. Mirecki, Leiden 1995, s. 93-106.

świata podziemnego (...) Niech ja, wasz sługa, żyję w dobrym zdrowiu, niech będę oczyszczony w waszym imieniu z powodu czarów (...).¹⁰³ Podobne właściwości przypisywano również Refaim znanym z tekstów ugaryckich i Biblii.

Większość badaczy, którzy analizowali przytaczane tu fragmenty Starego Testamentu zgadza się zasadniczo, że *tērāpîm* były bóstwami domowymi i takie też tłumaczenia pojawiają się we współczesnych wydaniach Biblii (BT zachowuje spolszczoną nazwę terafim). Wniosek ten potwierdza ich określenie jako *'ēlōhîm* („bogowie”), pojawiające się w Rdz 31,30 i Sdz 18,24. Teksty z Nuzi wymieniają *ilānu* (= *tērāpîm*) w powiązaniu z *eṭemmu* (duchami zmarłych), które otacza się wyjątkową troską.¹⁰⁴ Podobnie jest w starobabilońskiej opowieści o Etanie, w której bohater, zwracając się do Šamaša, stwierdza w pewnym momencie, że „czcił bogów (*ilāni*), w bojaźni był przed *eṭemmu*”,¹⁰⁵ wyraźnie wskazując, że chodzi tu o kult przodków.

W innym syryjskim mieście, Emar, odkryto teksty, w których także pojawiają się bóstwa domowe (*ilānu*) w parze ze zmarłymi przodkami (*mētū*), co świadczy o istnieniu między nimi związku w kulcie domowym.¹⁰⁶ Interesujący jest tu zwłaszcza nakaz ich „przyzywania”, „przywoływania” lub też „zawożenia, oplakiwania”, co było, jak już wcześniej wspomniano, zasadniczym elementem uczczenia zmarłych.

Na podstawie Rdz 31 porównuje się również często *tērāpîm* do rzymskich penatów, które w Troi miał skraść już Eneasz (Plutarch, *Camillus* 20,6-10). W Italii były one podstawą dziedziczenia w linii męskiej i odgrywały ważną rolę w objęciu majątku, którego najważniejszą częścią była pierwotnie ziemia. Później takie wyobrażenia przodków stały się zasadniczym elementem kultu

¹⁰³ Zob. *Modlitwa do duchów rodziny*, w: *Do boga, pana mego, mów!*, s. 63.

¹⁰⁴ Por. H. ROUILLARD – J. TROPPER, *TRPYM, rituels de guérison*, s. 352-357; K. VAN DER TOORN, *The Nature of the Biblical Teraphim*, s. 219-221; O. LORETZ, *Die Teraphim als 'Ahnen-Götter-Figur(in)en' im Lichte der Texte aus Nuzi, Emar und Ugarit*, UF 24 (1992) s. 152-155; T.J. LEWIS, *Teraphim*, s. 845.

¹⁰⁵ Por. *Etana*, w: *Mity akadyjskie*, Warszawa 2000, s. 153.

¹⁰⁶ Por. K. VAN DER TOORN, *The Nature of the Biblical Teraphim*, s. 221; A. TSUKIMOTO, *Untersuchungen zur Totenpflege*, s. 9-11; O. LORETZ, *Die Teraphim als 'Ahnen-Götter-Figur(in)en'*, s. 166-167.

domowego, znanego m.in. z Pompejów.¹⁰⁷ Podobne intencje przypisać można Danitom, którzy *tērāpîm* Miki mogli potraktować jako podstawę do roszczeń do nowo zajętych terytoriów, co symbolizowało ich umieszczenie w nowym sanktuarium.¹⁰⁸ Takie same intencje przypisać można Racheli w Rdz 31.

Fakt, że *tērāpîm* było określeniem figurek przodków potwierdzają również inne fragmenty biblijne. Tekst 2Krl 23,24 opisuje, jak w czasie reformy religijnej króla Jozjasza, usuwane były *'ōbōt* i *jiddē'ōnîm*, które są tutaj wyraźnie realnymi przedmiotami. Zostały one usunięte (zniszczone), podobny los miał spotkać również *tērāpîm*. Niestety nigdzie nie pojawia się opis wyglądu tych wyobrażeń.

Bez większych wątpliwości można stwierdzić, że *tērāpîm* były przedmiotami fizycznymi. Biblia mówi o nich jako o rzeczach, które można było „wykonać” (Sdz 17,5), „ukraść” (Rdz 31,19), „znaleźć” (31,35), „usunąć” (2Krl 23,24), „wziąć, postawić i przykryć” (Rdz 31,34; 1Sm 19,13). Analiza Rdz 31 oraz 1Sm 19 dowodzi, że może tutaj chodzić o rodzaj statuetek, które trzymano w sypialni, pomieszczeniu służącym Izraelitom także jako domowa świątynia. Według Iz 26,20 chodzono do *ḥăḏārîm*, aby się modlić (także Iz 57,8 świadczy o uprzywilejowanej pozycji tego pomieszczenia w kulcie domowym).

Trudno osądzić wielkość *tērāpîm* i należy się wystrzegać generalizowania pod tym względem. Opisy ich dotyczące pozwalają na różne przypuszczenia. Przykładem może być tutaj 1Sm 19, w którym doszukuje się opisu tylko ludzkiej głowy,¹⁰⁹ lub też dużej figury, która mogła udawać Dawida w łożu, a całość dopełniała „peruka” z koźlej sierści, co miało sprawiać wrażenie postaci ludzkiej.¹¹⁰ Inaczej jest w przypadku Rdz 31, gdzie najwyraźniej Rachelą ma do czynienia z niewielkimi przedmiotami, które mogła, niezauważona przez nikogo, wynieść z namiotu Labana – K. van der Toorn przypuszcza, że mogły one mieć co najwyżej 30-35 cm, tak aby dać się ukryć w sakwach wielbłąda.¹¹¹

¹⁰⁷ Por. A. KRZYSZKOWSKA, *Les cultes privés à Pompei*, Wrocław 2002, s. 161-167.

¹⁰⁸ Por. M. WEINFELD, *The Promise to the Patriarchs and its Realization: An Analysis of Foundation Stories*, w: *Society and Economy in the Eastern Mediterranean*, s. 360-362.

¹⁰⁹ Por. K. VAN DER TOORN, *The Nature of the Biblical Teraphim*, s. 205-208.

¹¹⁰ Por. R. ALBERTZ, *A History of Israelite Religion*, s. 37; H. ROUILLARD – J. TROPPER, *TRPYM, rituels de guérison*, s. 342-343. Nie wszyscy zgadzają się z taką interpretacją terafim. Np. W.F. ALBRIGHT (*Archaeology and the Religion*, s. 114), analizując 1Sm 19, stwierdza, że brak tutaj dowodów, aby chodziło tu o „wyobrażenie jakiegoś idola”.

¹¹¹ Por. K. VAN DER TOORN, *The Nature of the Biblical Teraphim*, s. 205.

Pomimo trwających już od dawna szczegółowych wykopalisk nie stwierdzono, jak dotąd, śladów większych posągów na terenach Izraela w okresie brązu i wczesnego żelaza.¹¹² Nie pozwala to na jednoznaczne przyjęcie hipotezy identyfikującej *tērāpîm* jako pełnowymiarowe posągi i dlatego też wielu uczonych jest skłonnych szukać ich odpowiedników w maskach kultowych wykonanych z gliny, jakie odkryto w Hazor i Akhziv.¹¹³ Dane archeologiczne wskazują, że podobnych masek używali także Fenicjanie.¹¹⁴ Teoria ta spotkała się jednak z krytyką¹¹⁵ i, jak dotąd, kwestia ta pozostaje ciągle otwarta, chociaż najczęściej opisuje się je właśnie jako „figurki”.

Przyjmując, że *tērāpîm* istniały fizycznie, przypuszczać należy, że były one wykonywane z materiałów organicznych, co spowodowało, iż nie przetrwały do czasów współczesnych. Były one też zapewne gruntownie niszczone w czasie reformy jahwistycznej ostatnich królów judejskich, kiedy w pełni wprowadzono zasadę całkowitego anikonizmu. Śladem tych działań może być znalezisko w okolicy Jerozolimy, gdzie w zasypanej jaskini odkryto ok. 600 figurek kultowych, przede wszystkim nagiej kobiety (Aštarte?, Bogini-Matka?), które datuje się na okres od VII w. do 586 r. przed Chr.¹¹⁶ Prawdopodobnie obawiano się je zniszczyć, wierząc ciągle w ich magiczną boską moc, i ograniczono się do ukrycia.

Z powodu braku jakiegokolwiek egzemplarza figurki *tērāpîm* trudno również cokolwiek powiedzieć na temat funkcji, jakie spełniały w kulcie i wierzeniach wczesnego Izraela. J. Gray łączy je z posążkami Ašer i Aštarte, znajduwanymi na terenie Izraela sugerując, że mogły one być używane do rytuałów związanych z płodnością. Podobną opinię wyrażali W.F. Albright oraz H.G. May uważając, że *tērāpîm* mogło być określeniem bogini-matki i innych postaci związanych z kultem płodności. Brak jednak na to bezpośrednich dowodów.

¹¹² Por. W.F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion*, s. 110.

¹¹³ Por. G. HOFFMANN – H. GRESSMANN, *Teraphim. Masken und Winkorakel in Ägypten und Vorderasien*, ZAW 40 (1922) s. 75-137; E.F. DE WARD, *Superstition and Judgment*, s. 5.

¹¹⁴ Por. E. STERN, *Phoenician Masks and Pendants*, PEQ 108 (1976) s. 109-118.

¹¹⁵ Por. K. VAN DER TOORN, *The Nature of the Biblical Teraphim*, s. 206; T.J. LEWIS, *Teraphim*, s. 847.

¹¹⁶ Por. T.A. HOLLAND, *A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines, with Special Reference to Jerusalem: Cave I, „Levant” 9 (1977) s. 121-155.*

Ciekawą hipotezą jest próba utożsamienia *tērāpîm* z „duchem opiekuńczym”, którego natura miała być podobna do akadyjskiego *pālilu*. Jej autorem jest E.F. de Ward, który jednak sam zastrzega, że „actually there is not very much evidence in the OT for beliefs in such personal protectors”.¹¹⁷

Boski status *tērāpîm* – *ilāni* – *'ēlōhîm* potwierdza wspomинane już opowiadanie o incydencie w En Dor, gdzie Saul bierze udział w rytuale nekromantycznym (1Sm 28). Jego celem jest wywołanie ducha nieżyjącego już od pewnego czasu Samuela, wyłaniający się z ziemi duch to *'ēlōhîm* („bóg”) wywołany z zaświatów dzięki odpowiednim rytuałom. Wierzono, że przywołany w ten sposób zmarły posiada wiedzę, na której zależy królowi, ale w tym wypadku Samuel odmawia udzielenia odpowiedzi. Świadczyć to może tak o boskości samego zmarłego, jak i wyobrażającego go *tērāpîm*.

~

FACE TO FACE WITH THE ANCESTORS - THE MEANING OF *MAṢṢĒBÔṬ*, *BĀMÔṬ* AND *TĒRĀPÎM* IN THE FOLK RELIGION OF UGARIT AND ISRAEL
(summary)

The most important element of the world's culture is a monotheistic religion. The Old Testament is showing Israelites as people who worshipped only one God, Yahweh. One of the most important elements of this religion was a very restrictive image ban. However, some fragments of the Bible, supported by archeology, suggest something different, showing a very complicated system of beliefs with very heavy Canaanite features. This work analyzes elements which are very important for folk religion, the cult of ancestors. They were venerated under images of *maṣṣēbôṭ* (standing stones) and *tērāpîm* (figurines, busts of dead) in places called *bāmôṭ* (high places). These suggestions are supported by data from early Israel, Ugarit and other places of the ancient Near East.

Słowa kluczowe: starożytny Izrael, religia starożytnego Izraela, *maṣṣēbôṭ*, *bāmôṭ*, *tērāpîm*.

¹¹⁷ Por. E.F. DE WARD, *Superstition and Judgment*, s. 6.

Keywords: ancient Israel, religion of ancient Israel, *maṣṣēbôt*, *bāmôt*, *tērāpîm*.

Bibliografia:

- TSUKIMOTO A., *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, Neukirchen-Vluyn 1985.
- SPRONK K., *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, AOAT 219, Neukirchen-Vluyn 1986.
- VAN DER TOORN K., *The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Sources*, CBQ 52 (1990) s. 203-222.
- HUTTER M., *Kultstelen und Baityloi. Die Ausstrahlung eines syrischen religiösen Phänomens nach Kleinasien und Israel*, w: *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, hrsg. B. Janowski – K. Koch – G. Wilhelm, OBO 129, Göttingen 1993, s. 87-108.
- METTINGER T.N.D., *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm 1995.
- DE MOOR J.C., *Standing Stones and Ancestor Worship*, UF 27 (1995) s. 1-20.