

TOMASZ MĄCZYŃSKI¹

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID 0009-0007-3156-5361

RELIGIA STAROŻYTNYCH IZRAELITÓW W CZASACH PODZIELONEJ MONARCHII W ŚWIETLE INSKRYPCJI Z KUNTILLET ‘AJRUD I TRADYCJI ŻYDOWSKIEJ

The religion of ancient Israelites during the divided monarchy period in the light of the inscriptions from Kuntillet ‘Ajrud and Jewish tradition Abstract

In the 1970s, a team of archaeologists from the University of Tel Aviv conducted research at the site of Kuntillet ‘Ajrud. Among the findings dating back to the 8th century BCE were inscriptions, some of which contained blessings “in the name of Yahweh and his *asherah*.” These latter words may serve as evidence not only of the persistence of polytheism among the Israelites during the divided monarchy period but also of the belief that goddess Asherah was the spouse of Yahweh. However, the analysis of the biblical text and other Jewish sources shows that the term *asherah* could refer to a cult object rather than a goddess, significantly altering the meaning of the inscriptions.

Keywords: Kuntillet ‘Ajrud, inscriptions, monolatry, Yahwism, Asherah

Abstrakt

W latach 70. XX w. zespół archeologów z Uniwersytetu w Tel Awiwie prowadził badania na stanowisku w Kuntillet ‘Ajrud. Znalaziono tam pochodzące z VIII w. p.n.e. inskrypcje, spośród których część stanowiły błogosławieństwa „przez imię Jahwe i jego *aszerę*”. Te ostatnie słowa mogą stanowić dowód nie tylko na utrzymywanie się politeizmu wśród Izraelitów w okresie podzielonej monarchii, ale także na to, iż – według ich wierzeń – małżonką Jahwe była bogini Aszera. Analiza tekstu biblijnego i innych źródeł żydowskich pokazuje, że słowo *aszera* może odnosić się do obiektu kultowego, a nie bogini, co znacząco zmienia wydźwięk inskrypcji.

Słowa kluczowe: Kuntillet ‘Ajrud, inskrypcje, monolatria, jahwizm, Aszera

Okres podzielonej monarchii datuje się tradycyjnie na ok. 931-586 p.n.e., czyli od śmierci króla Salomona aż do zdobycia Jerozolimy przez Nabuchodonozora II (605-562 p.n.e.). Był to okres bardzo dynamiczny pod względem zmian, jakie zachodziły w sferze religijnej. Chociaż w teorii monarchowie (szczególnie Judyzy) wielokrotnie podejmowali działania

¹ Magister Tomasz Mączyński. Zainteresowania badawcze: dzieje i kultura starożytnego Izraela, ze szczególnym uwzględnieniem okresu rzymskiego panowania w Palestynie. E-mail: tfp.maczyński@gmail.com.

celem wyplenienia dawnych kananejskich kultów, te odznaczały się nadal dużą żywotnością i w końcu zawsze powracały. Nie można zatem mówić, iż w tym okresie Izraelici jako lud (a przynajmniej jego większość) wyznawali monoteizm. Jan Assmann słusznie zaznaczył, iż był on raczej domeną mniejszości społeczeństwa, którą reprezentowali prorocy i ostatecznie stał się dominującą doktryną religijną dopiero w okresie niewoli babilońskiej². Natomiast w czasach podzielonej monarchii występować miało zjawisko monolatrii, czyli kultu jednego bóstwa, przy jednoczesnym uznawaniu istnienia także innych bogów. Taki obraz stosunków religijnych w Izraelu i Judzie zdaje się być wiarygodny, biorąc pod uwagę liczne wzmianki o kulcie innych bóstw niż El (Jahwe). Wówczas budowanie przez monarchów świątyń fenickim lub moabickim bóstwom było tolerowane, jeżeli poddani rzeczywiście wierzyli, że poza ich bogiem istnieją także bóstwa innych ludów³. O wierze ludu izraelskiego w innych bogów świadczą liczne odkrycia archeologiczne, jak chociażby figurki o kobiecych kształtach odnalezione na terenie Jeruzolimy, które datuje się mniej więcej właśnie na okres podzielonej monarchii, albo rozmaite inskrypcje odkryte w różnych częściach królestwa. Ich przekaz zdaje się jednak sugerować, że Izraelici nie tylko uznawali istnienie innych bóstw, ale także je czcili. Pojawia się zatem pytanie, na ile było to zjawisko powszechne. Być może jedynie zwykli poddani ulegali wpływom kulturowym ościennych ludów, natomiast dwory monarsze były centrami monoteizmu, czego dowodziłyby wspomniane reformy religijne. Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie tendencji, na jakie wskazują odkrycia archeologiczne, ze szczególnym uwzględnieniem stanowiska w Kuntillet 'Ajrud jako miejsca reprezentatywnego dla kultury ówczesnej prowincji. Przy tym uwzględniony zostanie tradycyjny pogląd na religię tamtego okresu, jaki zachował się w tekście biblijnym. Z racji tego, iż tematyka religii starożytnych Izraelitów doczekała się pokażnej bibliografii, niniejsza praca ma również za zadanie przedstawić wybrane stanowiska w tej kwestii.

Kuntillet 'Ajrud (*Horvat Teman*) jest stanowiskiem archeologicznym położonym w północno-wschodniej części Synaju. Jego nazwa pochodzi z języka arabskiego i oznacza *samotne wzgórze studni*. Obejmuje ruiny dwóch budynków pochodzących z drugiej połowy IX w. p.n.e. i wykorzystywanych do około połowy wieku kolejnego. Ich pierwotna funkcja właściwie do dziś budzi spory wśród badaczy. Ze'ev Meshel, który na czele zespołu archeologów prowadził tam badania w latach 1975-1976, twierdził, że znajdowało się tam prowincjonalne centrum religijne. Mieli je zamieszkiwać kapłani, udzielający błogosławieństw podróżującym po okolicznych szlakach kupcom. W odkryciu przeznaczenia całego kompleksu bardzo pomocne może być jego położenie. Znajduje się on bowiem, jak wskazuje nazwa, na samotnym wzgórzu, w połowie drogi między Zatoką Ejlat a Beer-Szewą. Właściwie zachowały się ruiny jednego budynku. Z drugiego pozostały jedynie fundamenty. Mimo to wciąż dobrze widoczne są cechy obronne całej konstrukcji⁴. Zapewniała ona zamkniętym w niej ludziom dobry widok na aż trzy istotne szlaki handlowe, krzyżujące się właśnie w tej części półwyspu synajskiego. Mieli oni poza tym dostęp do wody, gdyż w obrębie zabudowań znajdowała się studnia. Wszystkie te cechy są dobrą podstawą do tego, by uznać ruiny

² Zob. J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza. Starożytny Egipt a przemiany religijne*, tłum. F. Taterka, Warszawa 2021, s. 101-102.

³ Ibidem, s. 104-105.

⁴ Elementy obronne były niezbędne z racji częstych najazdów nomadów. Więcej o położeniu i konstrukcji kompleksu z 'Ajrud zob. N. Na'aman, *The Inscriptions of Kuntillet 'Ajrud Through the Lens of Historical Research*, „Ugarit-Forschungen”, 43/2011, 299-324.

z Kuntillet 'Ajrud za pozostałości stacyjny – obwarowanego punktu, w którym podróżujący kupcy mogli zatrzymać się i odpocząć.

Nie oznacza to jednak, iż teoria Meshela była zupełnie bezpodstawna. Na badanym przez jego zespół stanowisku odnaleziono wiele śladów kultury sakralnej. Zaliczają się do nich przede wszystkim liczne inskrypcje, zarówno w języku wczesnohebrajskim, jak i fenickim⁵. Pokrywały one tynk na ścianach kilku pomieszczeń, a także składowane w magazynie *pithoi*. Pojawiały się w nich imiona bóstw czczonych na terytorium Palestyny, a być może również ich wizerunki⁶. Najbardziej interesujący jest tu przypadek Pitosu A, na którego skorupie odkryto tekst błogosławieństwa:

Wypowiedź króla Aszjawa: „Powiedz do Yehallela i do Yaw’asaha i do [...]: Błogosławię was przez imię Jahwe z Samarii i jego aszerę!”⁷.

Na stanowisku tym odnaleziono również inne inskrypcje, jednak ich treść jest bardzo podobna. Chociaż różnią się podane tam imiona, a także długość zachowanego tekstu, to jednak w kilku powtarzają się słowa błogosławieństwa *przez Jahwe z Teman i jego aszerę*⁸. Na ścianach tego samego naczynia odkryto również kilka rysunków, ale nie sposób jednoznacznie stwierdzić, czy w zamiśle autora miały one łączyć się z zapisanym obok tekstem. Nie można też rozstrzygnąć, czy autor tekstu i autor rysunków byli tą samą osobą⁹. Trudności interpretacyjne dodatkowo pogłębia fakt, iż rysunki pokrywają naczynie z różnych stron i zdają się nie być ze sobą powiązane. Wśród nich widać drzewo z dwoma koziorożcami po bokach, bydło, a także trzy enigmatyczne postacie, umieszczone najbliżej tekstu.

Identyfikacja dwóch pierwszych spośród nich budzi wiele wątpliwości¹⁰. Ich groteskowy wygląd przywołuje na myśl egipskiego boga Besa, co skłoniło niektórych historyków do

⁵ Zob. J. Gunneweg, I. Perlman, Z. Meshel, *The Origin of the Pottery of Kuntillet 'Ajrud*, „Israel Exploration Journal”, 35/1985, nr 4, s. 270-283. Tematyka tekstów, jakie odnaleziono w 'Ajrud jest bardzo zróżnicowana, chociaż całościowo mają one rzeczywistość religijny charakter. Poza prostymi błogosławieństwami odkryto także tekst mogący stanowić fragment wczesnej wersji narracji o przekroczeniu *Yam-Sūp* (hebr. ים סוף) przez Izraelitów po tym, jak Mojżesz wyprowadził ich z Egiptu. Chociaż rozważania na ten temat nie należą bezpośrednio do tematyki pracy, to, jak słusznie zaznacza Joachim Krause, odpowiedź na pytanie, czy wskazany fragment rzeczywistości dotyczy wyjścia z Egiptu, ma duże znaczenie dla rozwiązania sporu o sakralny charakter kompleksu w Kuntillet 'Ajrud – zob. J.J. Krause, *Kuntillet 'Ajrud Inscription 4.3*, „Vetus Testamentum”, 67/2017, nr 3, s. 485-490.

⁶ Kwestia wizerunków odkrytych na Pitosie A w Kuntillet 'Ajrud cały czas budzi pewne emocje wśród badaczy. Niektórzy twierdzą, iż stanowiły one ilustrację do widocznego obok rysunku błogosławieństwa. Nie wszyscy jednak podzielają tę opinię. Można też znaleźć zupełnie inne interpretacje – por. E. Lipiński, *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2013, s. 266, gdzie autor widzi w rysunku z Pitosu A karykaturę pary monarchów.

⁷ Tłumaczenie własne na podstawie przekładu angielskiego za T.C. Vriezen, A.S. van der Woude, *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*, tłum. B. Doyle, Leiden–London 2005, s. 19. Inne odczytanie inskrypcji proponuje M. Dijkstra, *I Have Blessed You by YHWH of Samaria and his Asherah: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel*, w: *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, red. B. Becking et al, London–New York 2001, s. 17-44.

⁸ Inskrypcję o podobnej treści odnaleziono również w Khirbet El-Qom, która w dodatku datowana jest również na VIII w. p.n.e. W przeciwieństwie jednak do inskrypcji z Kuntillet 'Ajrud, imię Jahwe nie jest tam powiązane z żadnym konkretnym miejscem (jak Samaria lub Teman). Zob. J.M. Hadley, *The Khirbet El-Qom Inscription*, „Vetus Testamentum”, 37/1987, nr 1, s. 50-62.

⁹ Prawdopodobnie jednak inskrypcje są dziełami różnych autorów. Zostały umieszczone nie tyle na samym pitosie, ile na powstałych z niego ostrakach po tym, jak naczynie wyszło z użycia. Więcej na ten temat zob. M. Dijkstra, op. cit.

¹⁰ Przez wzgląd na wąskie ramy niniejszego opracowania w dalszych rozważaniach nie będzie ujęta trzecia postać z rysunku na Pitosie A. Wynika to z faktu, iż w dyskursie naukowym jest ona często marginalizowana jako znacznie

stwierdzenia, że właśnie to bóstwo stanowi przedmiot ilustracji¹¹. Cenna jest tu praca Judith M. Hadley¹², która dokonała przeglądu literatury na temat powyższej teorii. W sposób całkowicie przekonujący dowodzi, że w dotychczas odnalezionych zabytkach ikonograficznych nie natrafiono na paralelne wizerunki Besa, a zatem nie ma potwierdzenia, iż bóstwo przedstawiane było również w takiej formie jak ta na ostraku. Uwagę zwracają tu przede wszystkim ogromne głowy postaci przypominające głowy byka. Popularność tego zwierzęcia w symbolice bliskowschodniej skłania zresztą do takiej interpretacji. Motyw byka przejawia się również w religii starożytnych Izraelitów, co wielokrotnie poświadczono jest w księgach biblijnych. Byk (cielec) jest symbolem ich bóstwa – Jahwe (Ela). W Księdze Wyjścia (*Šəmōl*) można przeczytać:

A wzięwszy je [złoto] z ich rąk nakazał je przetopić i uczynić z tego posąg cielca ulany z metalu. I powiedział: „Izraelu, oto bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej”¹³.

Stworzenie zoomorficznego posągu stoi w sprzeczności z zakazem, który na Żydów nakładała ich religia. Zasada ta stanowiła jedną z głównych różnic między judaizmem a wierzeniami ościennych ludów. Hebrajczycy przejęli jednak imię swojego boga (*Ēlōhīm*) z dawnych wierzeń kananejskich¹⁴. Żydzi nadawali mu też różne przydomki, jak *El-Eljon* (*Bóg Najwyższy*), *El-Szaddaj* (*Bóg Wszechmocny*), czy *El-Olam* (*Bóg Wieczny*)¹⁵. Jednak przodkowie Izraelitów nie tylko przejęli imię, ale również symbolikę tego głównego, uniwersalnego bóstwa, którego siłę oddawano poprzez porównanie do byka¹⁶. Ten element tradycji okazał się wyjątkowo żywotny. Tekst biblijny poświadcza, iż pierwszy król dzieśięciu północnych plemion Izraela – Jeroboam (ok. 931-910 p.n.e.) – na początku swojego panowania ustawił złote posągi cielców w Dan i Betel. Rzekomo powodem tej decyzji miała być obawa o to, aby jego poddani nie powrócili do kultu, którego centrum była Jerozolima ze Świątynią wybudowaną przez Salomona (ok. 970-931 p.n.e.).

mniej wyraźna od pozostałych i znajdująca się bardziej na drugim planie. Jako jedyna znajduje się też w pozycji siedzącej. Niektórzy badacze widzą w niej harfiarza stanowiącego dodatek do wizerunku bóstw.

¹¹ Takie stanowisko można argumentować faktem występowania kultu Besa na terytorium Palestyny – zob. W.G. Dever, *Recent Archaeological Confirmation of the Cult of Asherah in Ancient Israel*, „Hebrew Studies”, 23/1982, s. 37-43.

¹² J.M. Hadley, *Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud*, „Vetus Testamentum”, 37/1987, nr 3, s. 180-213.

¹³ Wj 32,4. Wszystkie fragmenty Starego Testamentu podawane są za *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 4, Poznań 1991.

¹⁴ Zob. R. Albertz, *Personal Names and Family Religion*, w: *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, red. R. Albertz, R. Schmitt, Winona Lake 2012, s. 245-386.

¹⁵ Wyróżnić można jeszcze inne określenia izraelskiego Boga – zob. W.G. Dever, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Michigan–Cambridge 2005, s. 257-260.

¹⁶ Zob. R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie*, tłum. R. Gromacka, Kraków 2021, s. 24 i M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1991, s. 36-37. Samo słowo El właściwie w większości języków semickich oznacza po prostu *boga*. Byk, jako symbol siły, popularny był nie tylko w azjatyckiej części Bliskiego Wschodu, ale również w Egipcie, gdzie faraonów przedstawiano czasem pod postacią byka (m.in. na Palecie Narmera). Na temat wiązania głównego bóstwa z bykiem na terenie Syrii, Palestyny, a także Mezopotamii i Anatolii zob. D.E. Fleming, *If El is a Bull, Who is a Calf? Reflections on Religion in Second-Millennium Syria-Palestine*, „Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies”, 26/1999, s. 23-27. Por. również T. Ornan, *The Bull and its Masters: Moon and Storm Deities in Relation to the Bull in Ancient Near East Art*, „Israel Exploration Journal”, 51/2001, nr 1, s. 1-26.

Dlatego po zastanowieniu się król sporządził dwa złote cielce i ogłosił ludowi: „Zbyteczne jest, abyście chodzili do Jerozolimy. Izraelu, oto Bóg twój, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej!”¹⁷.

Trzeba jednak pamiętać, iż ostateczna redakcja ksiąg *Tanachu* nastąpiła wiele wieków później. Chociaż biblijni redaktorzy wciąż przekazywali znacznie starszą tradycję, to modyfikowali ją tak, aby pasowała ona do ich własnej religijności¹⁸. Szczególnie w dobie radykalnego monoteizmu przedstawiano dawny kult politeistyczny jako odstępstwo od normy, tymczasem był on czyś zupełnie naturalnym. Jeżeli Izraelici wykorzystywali wizerunek cielca jako symbol najwyższego bóstwa, to ustawienie złotych posągów w pradawnych centrach religijnych nie mogło uchodzić za czyn obrazoburczy, a raczej – za wierność tradycji.

Powyższy wywód dowodzi, iż wiarygodna jest interpretacja rysunku z Pitosu A, według której w dwóch stojących postaciach należy widzieć wizerunki bóstw. Zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę fakt, iż zabytki odnalezione w Kuntillet ‘Ajrud dowodzą powiązania tej placówki z północnym królestwem, gdzie kult Ela-byka miał sankcję monarszą (co wynika z przywołanego cytatu). Nie można jednak bezsprzecznie dowieść, iż cały rysunek związany jest z tekstem wyrytym na skorupie pitosu (ostraku). Szczególny problem dla historyków stanowi słowo *aszera* (*‘āshērāh*, hebr. אַשְׁרָה), ponieważ nie ma pewności, co miał na myśli autor tekstu. Najbardziej prawdopodobne wydaje się, że chodzi o ugarycką boginię Aszerę¹⁹. Jej istnienie poświadczane jest wielokrotnie nie tylko w Biblii Hebrajskiej²⁰, ale również w innych inskrypcjach odnalezionych na terenie Palestyny i Syrii²¹. Jednak początkowo dokładna jej identyfikacja stanowiła problem dla historyków. Sytuację tę zmieniło odkrycie ruin starożytnego Ugarit (*Ras Shamra*) w 1928 r. i prace na tym stanowisku w roku kolejnym. Dowiodły one znaczenia Aszery jako samodzielnego bóstwa, którego nie można utożsamiać z innymi żeńskimi bóstwami kananejskiego panteonu, jak chociażby Asztarte. Najstarsze dotyczące jej wzmianki pochodzą z miasta Ebla (położonego na północny wschód od Ugarit, na terenie dzisiejszej Syrii) i sięgają drugiej połowy III tys. p.n.e. Pojawiała się w tekstach klinowych z okresu starobabilońskiego (ok. 2000-1595 p.n.e.) pod imieniem Asratum, małżonka boga Amurru (Martu) – boskiej personifikacji Amorytów²². U Kananeczyków niewątpliwie pełniła ona rolę pierwszorzędną, uznawano ją bowiem za matkę bogów i żonę najwyższego bóstwa – Ela – chociaż w późniejszym okresie jej małżonkiem był Baal. Dla ludów ościennych względem Izraela, szczególnie dla Fenicjan, bogini pozostała małżonką najwyższego bóstwa, ale sami Izraelici musieli pozbyć się tego elementu religii wraz

¹⁷ 1 Krl 12,28.

¹⁸ Kilka uwag na temat tekstu biblijnego jako źródła przedstawia N.P. Lemche, w *The Israelites in History and Tradition*, London 1998, s. 24-30. Autor wspomina również o tych częściach Starego Testamentu, które odnoszą się do okresu podzielonego królestwa, jak 1 i 2 Księga Królewska i poszczególne księgi prorockie. Po części tematyka ta omówiona jest w studium poświęconym Księgom Kronik: I. Kalimi, *Starożytny historyk izraelski. Studium o Kronikarzu, jego epoce, miejscu działalności i dziele*, tłum. M. Wiertelwska, Kraków 2016.

¹⁹ Zob. S.H. Horn, P. Kyle McCarter, *Podzielona monarchia. Królestwa Judy i Izraela*, w: *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2018, s. 191-296.

²⁰ J. Day, *Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature*, „Journal of Biblical Literature”, 105/1986, nr 3, s. 385-408.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem. Więcej na ten temat obecności Aszery w kulturach innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu zob. M.C.A. Korpel, *Asherah outside Israel*, w: *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, red. B. Becking et al, London–New York 2001, s. 127-150.

z triumfem monoteizmu. Mimo pewnych znamion gwałtowności (o czym będzie mowa dalej) nie był to jednak jednorazowy akt, a długotrwały proces. Wynikało to zarówno z przyzwyczajień niższych warstw społecznych, jak i nieuniknionego przenikania się kultury izraelskiej z kulturami ludów, których politeizm nie podlega dyskusji. Przenikanie się kultur widoczne było również na dworze monarszym. Najjaskrawszym tego przypadkiem jest panowanie króla Achaba (ok. 872-852 p.n.e.), który poślubił Jezebel z Tyru, córkę Ittobala. Nie ma powodów, aby wątpić w przekaz 1 Księgi Królewskiej, która opisuje zmiany, jakie zaszły w królestwie Izraela za panowania tej pary monarchów. Królowa otoczyła swą opieką licznych kapłanów Baala i Aszery. Tradycja żydowska mówi też o konflikcie, jaki wówczas zaistniał pomiędzy prorokiem Jahwe – Eliaszem, a nową elitą kapłańską. Rywalizacja ta zakończyć się miała pojedynkiem na górze Karmel, kiedy to Eliaz miał udowodnić, że bóg, którego on czci, potrafi przyjmować ofiary i dawać realne znaki swojej obecności w przeciwieństwie do bogów jego oponentów. Po demonstracji sił, która wypadła korzystnie dla Eliasza, zgromadzeni ludzie upadli na ziemię i zaczęli oddawać cześć Jahwe, co prorok wykorzystał, nakazując wymordowanie piewców fałszywych bóstw.

Eliasz zaś im rozkazał: „Chwyćcie proroków Baala! Niech nikt z nich nie ujdzie!” Zaraz więc ich schwytali. Eliasz zaś sprowadził ich do potoku Kiszon i tam ich wytracił²³.

Wcześniej, w tym samym rozdziale 1 Księgi Królewskiej, Eliaz twierdzi, że jest jedynym ocalałym prorokiem Jahwe²⁴, co niewątpliwie należy uznać za przesadne stwierdzenie. Bardzo prawdopodobne jest jednak to, iż stronnictwo monoteistycznego jahwizmu, które reprezentował, było mniej liczne niż druga jego forma. O ile scharakteryzowanie poglądów religijnych Eliasza zdaje się nie przedstawiać większych trudności, to czasem ciężko jest określić, jaką formę przybierała w okresie podzielonej monarchii religijność większości mieszkańców obu królestw, a zatem ta lansowana także przez dwory monarsze²⁵. W Biblii główny bóg Izraelitów jawi się jako ich bóstwo plemienne, a więc takie, któremu są winni główną cześć, ponieważ to on ich wywiódł „z ziemi egipskiej, z domu niewoli”. Pomyślność Izraela zależy od wierności Bogu, który jest bogiem zazdrośnym. Ta „zazdrość” Boga jest znamieną dla monolatrii, czyli systemu, w którym cześć oddaje się jednemu bóstwu, ale nie jest to bóstwo jedyne. Jahwe (lub El) czuwa nad Izraelem, tak jak inni bogowie czuwają nad swoimi wyznawcami. Niestety jednak monolatria oznacza, że wprawdzie uznaje się istnienie innych bóstw, ale czci się tylko jedno, natomiast wiele wskazuje na to, iż zarówno w Izraelu, jak i w Judzie, czczono również innych bogów, jak Baal i Aszera – budowano im świątynie i wznoszono poświęcone im obiekty kultowe. To z kolei pozwala stwierdzić, że ówczesny jahwizm, podobnie jak religie wielu innych współczesnych tamtym Izraelitom

²³ 1 Krl 18,40.

²⁴ 1 Krl 18,22.

²⁵ Zdefiniowanie religijności Achaba i Jezebel również nastęrcza trudności. Józef Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela* ocenia ich panowanie równie jednoznacznie jak tekst biblijny, podkreślając ich oddanie dla kultu fenickiego boga (*Baliosa*), które przejawiało się wybudowaniem świątyni na jego cześć, zasadzeniem świętego gaju i ustanowieniem jego kapłanów oraz „fałszywych proroków” (zob. *Antiquitates Iudaicae* 8.13.1). Jednak warto zaznaczyć, że imiona potomstwa wspomnianych władców: Ochozjasza, Jorama i Atalii odnoszą się do Jahwe (czasem w skróconej formie *Jah*), natomiast żadne z ich znanego potomstwa nie zostało nazwane na cześć Aszery lub Baala. Zwraca na to uwagę m.in. M.C.A. Korpel, op. cit.

ludów, był raczej henoteistyczny, a zatem mieli oni główne bóstwo Jahwe (Ela)²⁶, ale nie był on jedynym bogiem, jakiemu oddawali cześć. Eliasz jednak reprezentuje obóz skrajny, który zaprzecza temu, jakoby inne bóstwa w ogóle istniały i dlatego z taką pewnością wyzywa proroków fałszywych w jego opinii bóstw, a kiedy obnaża ich niemoc przed zebranymi na górze Karmel, każe ich wyłapać i zamordować. Tu cenna jest uwaga Jana Assmanna o rewolucyjnym charakterze zmian religijnych wśród Izraelitów w tym okresie²⁷. Wymordowanie proroków Baala, albo wcześniejsze polowanie na proroków Jahwe, których miała się dopuszczać Jezebel, dowodzą, że wszelkie zmiany starano się wprowadzać gwałtownie, a przeciwników usuwać, kiedy tylko okazali słabość. Wszystko to było wprawdzie częścią procesu, który trwał kilka wieków, ale rzeczywiście wystąpienia proroków o tak odmiennych zapatrywaniach religijnych w społeczeństwie dalej sprzyjającym politeizmowi nosi pewne znamiona rewolucyjności, która musi jednak cechować początki każdej religii objawionej. Dalsze rozważanie tego zagadnienia nie należy do tematyki niniejszego artykułu. Warto natomiast powrócić do kwestii inskrypcji z Kuntillet 'Ajrud, gdyż, jak już wspomniano, jej przekaz jest niejednoznaczny.

Samo słowo *aszera* występuje w Starym Testamencie wielokrotnie, aczkolwiek w różnym kontekście. Chociaż przede wszystkim jest to imię bogini, odnoszone jest również bardzo często do jej symbolicznych wizerunków. Dlatego na przykład w Księdze Powtórzonego Prawa zapisano: „Nie ustawisz *aszery* z żadnego drewna koło ołtarza Pana, Boga swego, jaki sobie zbudujesz”²⁸. Nie ma pewności co do tego, jak ów symboliczny wizerunek rzeczywiście wyglądał, poza tym, iż zawsze wiązał się on z drzewem. Mógł mieć zarówno formę stylizowanego drzewa, jak również drewnianej steli. Tłumaczenie polskie powyższego fragmentu nie jest jednak zbyt dokładne, a w pierwotnym brzmieniu w miejscu słowa „ustawisz” występuje hebrajskie *nāta*, które oznacza „sadzić”²⁹. Zatem fragment ten prawdopodobnie odnosi się właśnie do żywego drzewa, natomiast w innych miejscach używane są takie słowa, jak *budować*, czy *stawiać*, co raczej przywołuje na myśl stelę³⁰. W przypadku błogosławieństwa z Pitosu A nie ma pewności, w którym z tych kontekstów użyte zostało słowo *aszera*, gdyż to właśnie kontekst jest kluczowy dla zrozumienia tekstu. Dlatego właśnie możliwe jest, że autor inskrypcji nie miał na myśli małżonki boga Jahwe, ale właśnie poświęcony mu obiekt kultowy³¹. Takie wytłumaczenie nie może być jednak w pełni zadowalające. Słowo *aszera* może rzeczywiście odnosić się do ołtarza, ale poświęconego raczej bogini o tym samym imieniu, nie zaś Jahwe. Inskrypcja z Pitosu A nie dowodzi zatem jednoznacznie, iż dla wyznawców jahwizmu małżonką głównego boga była Aszera, ale jednocześnie nie można wykluczyć, iż był to popularny pogląd.

²⁶ Na temat identyfikacji Jahwe i Ela zob. R. Patai, *The God Yahweh-Elohim*, „American Anthropologist”, 75/1973, nr 4, s. 1181-1184. Por. M.H. Segal, *El, Elohim, and Yhwh in the Bible*, „The Jewish Quarterly Review”, 46/1955, nr 2, s. 89-115.

²⁷ J. Assmann, *Od Achenatona do Mojżesza*, op. cit., s. 102-103.

²⁸ Pwt 16,21. Na temat kultu Aszery zob. N. Na'aman, N. Lissovsky, *Kuntillet 'Ajrud, Sacred Trees and the Asherah*, „Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University”, 35/2008, s. 186-208.

²⁹ Zob. S. Ackerman, *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel*, „Journal of Biblical Literature”, 112/1993, nr 3, s. 385-401 (przypis 17).

³⁰ Ibidem.

³¹ Zob. J.A. Emerton, „*Yahweh and His Asherah*”: *The Goddess or Her Symbol?*, „Vetus Testamentum”, 49/1999, nr 3, s. 315-337.

Kuntillet 'Ajrud było położone na terytorium prowincjonalnym względem centrów kulturowych i religijnych obu monarchii. Ślady tej prowincjonalnej religijności, w której wciąż widoczne były pozostałości politeizmu, nie muszą być zatem reprezentatywne dla Izraelitów w ogóle, zwłaszcza że badania archeologiczne wykazały tam obecność Fenicjan, których wierzenia mogły oddziaływać na izraelskich kupców. Głównymi ośrodkami religijnymi dla Izraelitów pozostawały wówczas Samaria (a przez pewien czas także Dan i Betel) w Izraelu oraz Jerozolima w Judzie. Wspomniana już została kwestia recepcji religii ościennych w tych centrach, co szczególnie widoczne było w pierwszej połowie IX wieku p.n.e., gdy syn Omriego – Achab (872-852 p.n.e.) – poślubił Jezebel z Tyru. Król miał być gorszy od swoich poprzedników niż Jeroboam, który postawił złote cielece w Dan i Betel³². „Ponadto wznosił ołtarz Baalowi w świątyni Baala, którą zbudował w Samarii. Achab sporządził też aszerę”³³. Narracja 1 Księgi Królewskiej sugeruje, iż czyny izraelskiego króla były spowodowane sojuszem z Fenicjanami, od których przejął pogańskie praktyki i kult obcych bóstw jak Baal, a przede wszystkim Aszera. Jak już wyżej wspomniano, kult fenickich bogów był otoczony szczególną troską królowej. Niektórzy badacze twierdzą zresztą, iż pełniła w tym kulcie istotną rolę³⁴. S. Ackerman sugeruje, że funkcja królowej matki (*gabīrā*) wiązała się właśnie z kultem bogini Aszery, będącym częścią oficjalnie wyznawanego jahwizmu, niemającego wówczas jeszcze ściśle monoteistycznego charakteru. Podobną rolę w życiu religijnym królestwa przypisuje się królowej Maace (matce judzkiego króla Asy, panującego w latach 911-871 p.n.e.). Z dalszej lektury 1 Księgi Królewskiej można wywnioskować, iż córka Achaba i Jezebel – Atalia, która w ramach przymierza między oboma królestwami poślubiła Jorama judzkiego – prowadziła po śmierci męża podobną politykę religijną, jak jej matka na północy. Jednak kult bogini Aszery wystąpił na terenie Judy jeszcze przed pojawieniem się Atalii. Jeszcze króla Asę redaktorzy biblijni chwalili za walkę z pogańskimi praktykami, w tym również za fakt, iż pozbawił Maakę funkcji królowej matki „za to, że sporządziła bożka ku czci Aszery”³⁵. Nie wszystkie pozostałości dawnych praktyk zostały jednak usunięte³⁶. Widoczny jest tutaj schemat, który potem miał się stać doświadczeniem wielu monarchów judzkich, podejmujących szeroko zakrojone programy reform religijnych. Wielu z nich starało się wypełnić pozostałości politeistycznych zwyczajów, ale nigdy nie udało się tego doprowadzić do końca. Później regularnie pojawiali się królowie (lub królowe) stawiający sobie za cel przywrócenie dawnych zwyczajów. Tak wyglądała polityka królów judzkich, szczególnie po upadku północnego królestwa (722 p.n.e.), natomiast – przynajmniej według tradycyjnego przekazu – izraelscy królowie nie podejmowali monoteistycznych reform. Być może władcy Judy zapragnęli wówczas lepiej skonsolidować swoje państwo,

³² Oba te ośrodki tradycja wiązała z patriarchami – Betel miało zostać założone przez Jakuba w miejscu, w którym zatrzymał się na nocleg i tam ujrzał we śnie drabinę do nieba (Rdz 18, 10-22), a wcześniej Abraham miał w jego pobliżu ustawić ołtarz (Rdz 13,3-4). Dan również było pradawnym miastem, zamieszkiwanym przez Kananejczyków wiele wieków przed omawianymi wydarzeniami. Działanie Jeroboama miało na celu zapewnienie poddanym alternatywnych dla Jerozolimy ośrodków kultu, bowiem ta leżała na terytorium Judy, kontrolowanej przez konkurencyjną dynastię dawidową. Nie można postrzegać tego jako czyn rewolucyjny, skoro obie miejscowości już wcześniej (przynajmniej według tradycji) były ośrodkami kultu wyznawców Ela (Jahwe), a złoty cielec stanowił jego symbol. Religijne zarządzenia pierwszego króla Izraela zyskują w tym świetle raczej reakcyjny charakter.

³³ 1 Krl 16,32-33.

³⁴ Zob. S. Ackerman, op.cit.

³⁵ 1 Krl 15,13.

³⁶ Król zniszczył *aszere*, ale nie zlikwidował wyżyn – 1 Krl 15,14.

do czego niezbędna była względna jedność religijna. Pierwsze działania mające na celu rzeczywistą centralizację kultu podjęte zostały jeszcze w czasie panowania Dawida i Salomona. Szczególnie znaczące było zbudowanie przez tego drugiego Przybytku w Jerozolimie, chociaż sam oddawać miał cześć bóstwom fenickim i edomickim³⁷. Dotyczy to jednak okresu wcześniejszego niż omawiany, bowiem Salomon jako ostatni rządził wszystkimi plemionami Izraela. W okresie monarchii podzielonej szczególnie dwóch władców zostało zapamiętanych jako wielu reformatorów. Pierwszym z nich był król Ezechiasz, syn Achaza (panował ok. 727-697 p.n.e.)³⁸ – rozpoczął on rządy od reform religijnych, ukierunkowanych na wykorzenie dotychczasowych praktyk pogańskich.

Czynił on to, co jest słuszne w oczach Pańskich, zupełnie tak jak jego przodek, Dawid. On to usunął wyżyny, potrzaskał stele, wyciął aszery i potłukł węża miedzianego, którego sporządził Mojżesz, ponieważ aż do tego czasu Izraelici składali mu ofiary kadzielne – nazywając go Nechusztan³⁹.

Ten krótki fragment pokazuje, że Ezechiaszowi udało się zrobić to, czego nie zdołali uczynić wcześniejsi królowie. Jeszcze przed okresem Pierwszej Świątyni (trwającym mniej więcej od końca pierwszej połowy X w. p.n.e. do 586 p.n.e.) miejscem spotkania Izraelitów z ich najważniejszym bogiem były wyżyny (*bāmôt*), tak jak miało to miejsce chociażby w przypadku Mojżesza na górze Horeb⁴⁰. Kiedy powstała Świątynia w Jerozolimie, miała być jedynym miejscem sprawowania kultu, ale najwyraźniej dawne tradycje wciąż pozostawały żywe. Nie wiadomo od jak dawna kult na wyżynach był praktykowany, a także sam termin pozostaje dość enigmatyczny⁴¹. Jeżeli jednak Ezechiaszowi rzeczywiście udało się dokonać jakiejś zmiany na tym polu, to poczynił znaczący postęp na drodze do stworzenia scentralizowanej religii monoteistycznej, której głównym ośrodkiem stałaby się zbudowana przez Salomona Świątynia. Innym istotnym krokiem było zlikwidowanie Nechusztana⁴². Właściwie obie te reformy stanowią zerwanie z tradycją sięgającą rzekomo czasów Mojżesza. Z politycznego punktu widzenia były jednak słusznym działaniem, które mogłoby doprowadzić do religijnej jedności, dodatkowo wzmacniającej monarchię południową, bowiem centra obu z nich znajdowałyby się w obrębie tego samego miasta. Biorąc pod uwagę nieustanne najazdy Asyryjczyków za panowania Salmanazara V, Sargona II i Sennacheryba, konsolidacja podległych ziem była dla Ezechiasza najbardziej palącą kwestią⁴³.

³⁷ 1 Krl 11,1-8.

³⁸ Niewątpliwie postać Ezechiasza jest jedną z najbardziej intrygujących spośród władców judzkich, ponieważ jest on jednym z najlepiej udokumentowanych nie tylko w tekście biblijnym, ale również w źródłach pozabiblijnych – w tym na licznych pieczęciach, inskrypcjach, a nawet w rocznikach asyryjskich – zob. S.H. Horn, P. Kyle McCarter, op. cit., s. 259-262.

³⁹ 2 Krl 18,4. Por. Lb 21,8.

⁴⁰ Wj 3,1. N temat *bamot* i ich charakterystyki zob. M. Gądek, *Czy wyżyny były wysokie? Próba charakterystyki terminu בָּמוֹת w języku religijnym Starego Testamentu*, „Studia Sandomierskie”, 27/2020, s. 185-212.

⁴¹ Ibidem. Autorka dokonała tam analizy wyrazu *bama* w odniesieniu do innych języków starożytnego Bliskiego Wschodu.

⁴² Na temat kultu Nechusztana w religii Izraelitów zob. K. Randolph Joines, *The Bronze Serpent In the Israelite Cult*, „Journal of Biblical Literature”, 87/1968, nr 3, s. 245-256.

⁴³ Zob. M. Cogan, *Judah under Assyrian Hegemony: A Reexamination of Imperialism and Religion*, „Journal of Biblical Literature”, 112/1993, nr 3, s. 403-414.

Następcy Ezechiasza, Manasses (697-642 p.n.e.) i Amon (642-640 p.n.e.), nie podtrzymali reformistycznego kursu poprzednika, a wręcz zupełnie z nim zerwali. Królem, który powrócił do polityki reform, był Jozjasz (640-610 p.n.e.), ale nie mógł zrobić tego od razu. Pamiętać trzeba, iż przejął władzę, będąc jeszcze dzieckiem, a więc zarząd nad państwem przeszedł w tym początkowym okresie w ręce regenta⁴⁴. Znamienne jest to, że na czas jego rządów przypada również okres schyłku Asyrii i jej ostateczny upadek w 612 r. p.n.e. Jozjasz nie musiał zatem zbyt troszczyć się o wierność upadającemu mocarstwu, co pozwoliło mu poświęcić więcej uwagi sprawom państwa. Oprócz dokonań na arenie politycznej, Jozjasz został zapamiętany, jako autor jednej z największych reform religijnych w okresie podzielonej monarchii⁴⁵. W swych zasadniczych założeniach była ona zbieżna z tym, co prawie wiek wcześniej starał się wprowadzić Ezechiasz, a głównym celem była ponownie centralizacja kultu w jerozolimskim Przybytku. Ponownie starano się wyplenić zwyczaj składania ofiar na tzw. wyżnach i, co równie ważne, zakazano prowincjonalnym kapłanom posługiwania w Świątyni. Zabroniono również czczenia Aszery i stawiania obiektów kultowych poświęconych innym bóstwom. Według tradycji centralną postacią dla rozpoczęcia tej reformy był arcykapłan Chilkiasz, który odnalazł „księgę Prawa”, którą najpewniej można utożsamiać z Księgą Powtórzonego Prawa. Słuszności takiego poglądu dowodzi fakt, iż nakazy znajdujące się w tej księdze mają wyraźne odbicie w działaniach Jozjasza i jego administracji⁴⁶.

Powyższy ogólny obraz religii w obu królestwach dowodzi, iż właściwie nie można mówić o monoteizmie w głównych ośrodkach władzy społeczno-religijnej. Rzeczywiście pojedynczy monarchowie podejmowali próby ustanowienia kultu monoteistycznego, który zresztą silnie łączył się z próbami konsolidacji królestwa (szczególnie widoczny w reformach Jozjasza). Nie była to jednak reguła, a odosobnione przypadki. Powszechnie pozostawały praktyki przejęte po Kananejczykach. Jedną z takich praktyk był kult Aszery, choć mógł on również stanowić element napływowo, z racji bliskich kontaktów politycznych z Filistynami. Wypada tu powrócić do kwestii inskrypcji z Kuntillet 'Ajrud. We wspomnianym już artykule J.M. Hadley⁴⁷ porusza nie tylko kwestię ikonografii, ale także samego tekstu, przede wszystkim błogosławieństwa „przez Jahwe z Samarii i jego *aszere*”. Powołując się między innymi na pracę Emertona⁴⁸, autorka przedstawia ważną dla niniejszych rozważań teorię o występowaniu wizerunków wyższych i niższych bóstw w ikonografii kananejskiej. Chociaż niższe z nich wielokrotnie ukazywane były jako zbliżone wyglądem do ludzi, to najważniejsze bóstwa w panteonie nie były już tak często przedstawiane antropomorficznie, a jedynie za pomocą rozmaitych symboli kojarzonych z danym bogiem. Autorka stwierdza

⁴⁴ Biblia nie wspomina w ogóle o kwestii regencji, która musiała mieć jednak miejsce. Dlatego właśnie nie wiadomo nic na temat tego okresu rządów Jozjasza – zob. S.H. Horn, P. Kyle McCarter, op. cit., s. 281. Brak zainteresowania redaktorów biblijnych regencją dowodzi najpewniej, że wówczas nie poczyniono żadnych ważniejszych działań w sprawach religijnych, bowiem w przypadku rządów Jozjasza to właśnie aspekt jego reform interesował redaktorów najbardziej, nie zaś jego dokonania w sferze politycznej, choć i one znalazły odbicie w tekście biblijnym.

⁴⁵ 2 Krl 22,1-23.30.

⁴⁶ Szerzej o tym S.H. Horn, P. Kyle McCarter, op. cit., s. 282-283. Na temat znaczenia kulturowego tej księgi zob. J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, wyd. 2, Warszawa 2021, s. 226-228.

⁴⁷ J.M. Hadley, *Some Drawings and Inscriptions...*, op.cit.

⁴⁸ J.A. Emerton, *New Light on Israelite Religion: the Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft”, 94/1982, s. 2-20.

zatem, iż prawdopodobnie wśród inskrypcji widoczny jest wizerunek bogini Aszery, jednak nie należy jej utożsamiać z żadną spośród trzech tajemniczych postaci. Jej obecność przedstawiać miało widoczne z drugiej strony Pitosu A „drzewo życia”, otoczone z obu stron przez dwa koziorożce. Tłumaczenie to zdaje się bardziej prawdopodobne niż utożsamianie którejs z karykaturalnych postaci z tą ważną boginią Kananejczyków. Taka interpretacja dobrze koresponduje z opisami biblijnymi, które z kultem Aszery utożsamiają sadzenie żyjących drzew lub ustawianie drewnianych stel.

W dyskusji na temat znaczenia terminu *aszera* istotna jest również ta część literatury żydowskiej, która spisana została w pierwszych wiekach naszej ery. Słusznie podkreśla Jeffrey H. Tigay z University of Pennsylvania w swoim krótkim artykule, iż można tam znaleźć argumenty na poparcie poglądu, że w rzeczywistości oznacza on raczej obiekt kultowy niż bóstwo⁴⁹. W jednym z traktatów Miszny, gdzie przedstawiony jest przebieg obrzędu z gałązkami wierzby podczas obchodów święta Sukkot, można przeczytać:

W jaki sposób rytuał wierzbowych gałązek został spełniony? Było miejsce pod Jerozolimą zwane Motza. Tam poszli i ucięli dla siebie młode gałązki wierzby. Przyszli i ułożyli je po bokach Ołtarza, tak że ich wierzchołki były pochylone nad Ołtarzem. Potem dmuchnęli [w szofar] mocnym, drżącym, a potem znów mocnym podmuchem. Każdego dnia przechodzili raz w procesji wokół ołtarza, mówiąc: „Ratuj teraz, błagamy Cię, o Panie! Błagamy Cię, o Panie, ześlij teraz dobrobyt”. Rabbi Juda mówi: „Ani waho! Ocal nas, modlimy się! Ani waho! Ocal nas, modlimy się!” Ale tego dnia przeszli w procesji siedem razy wokół Ołtarza. Co powiedzieli, kiedy odeszli? „Hołd tobie, o Ołtarzu! Hołd tobie, o Ołtarzu!”. Rabbi Eliezer mówi: „Panu i tobie, o Ołtarzu! Panu i tobie, o Ołtarzu!”⁵⁰.

Występujące w powyższym fragmencie wezwania: „Hołd tobie, o Ołtarzu!” albo „Panu i tobie, o Ołtarzu!” w istocie pozwalają spojrzeć na błogosławieństwa z Kuntillet ‘Ajrud czy Khirbet el-Qom w inny sposób. Jeżeli nawet w zdecydowanie monoteistycznym judaizmie rabinicznym przetrwały modlitwy traktujące podmiotowo ołtarz, tym bardziej prawdopodobne jest, że i autorzy inskrypcji mogli mieć na myśli obiekt kultowy. Jest to możliwe, ale z pewnością tekst Miszny nie może rozstrzygnąć tego problemu i to nie tylko dlatego, że powstanie inskrypcji z ‘Ajrud i spisanie Miszny dzieli prawie tysiąc lat. W istocie rabini mieli kłopot z dwuznacznością pewnych sformułowań, co znalazło swoje odbicie w Talmudzie Babilońskim. W traktacie Sukkah⁵¹ pojawia się pytanie, czy wyżej błogosławieństwa i modlitwy – takie, jak wyżej wspomniane – nie są przekroczeniem zakazu z Księgi Wyjścia 22,19: „Ktokolwiek by składał ofiary innym bogom «poza samym Panem», podlega klątwie”. W świetle tych rozważań nie tylko autorzy inskrypcji z synajskiej stancji wystąpili przeciw Prawu, ale ich „pogańska” tradycja okazała się na tyle żywotna, iż przetrwała zmiany w łonie jahwizmu, które dały początek klasycznemu judaizmowi. Mimo to tradycja ta mocno wspiera tezę, iż w błogosławieństwie z Kuntillet ‘Ajrud słowo *aszera* oznaczało małżonkę Jahwe.

⁴⁹ J.H. Tigay, *A Second Temple Parallel to the Blessing from Kuntillet ‘Ajrud*, „Israel Exploration Journal”, 40/1990, nr 2/3, s. 218.

⁵⁰ Miszna, Sukkah 4:5. Tłum. własne za przekładem angielskim: *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes by Herbert Danby, D.D.*, New York 1933, s. 178.

⁵¹ Talmud Babiloński, Sukkah 45b.

Niezależnie jednak od interpretacji tego słowa w tej oraz innych inskrypcjach odnalezionych w Kuntille ‘Ajrud, lub na innych stanowiskach archeologicznych, nie ulega wątpliwości, że Izraelici w okresie podzielonej monarchii nie porzucili politeizmu, który wciąż pozostawał domeną większości społeczeństwa. Kult bogini Aszery pozostawał żywy nie tylko na peryferiach królestwa, ale nawet w jego centrum – Samarii i Jerozolimie, co potwierdzają wzmiankowane już kobiece figurki z terenu jerozolimskiego Starego Miasta (dzisiejszej dzielnicy żydowskiej). Cechowały się one specjalnie wypukłymi piersiami, a także ich idealizowany kształt mógł nawiązywać do symboliki drzewa i dlatego uważa się je obecnie za pozostałość kultu Aszery⁵². Nie oznacza to, iż politeizm nie miał swoich przeciwników. Ze stanowczą krytyką do praktyk niezgodnych z monoteistycznym jahwizmem odnosili się w tym okresie prorocy, tacy jak Elias, Elizeusz (IX w. p.n.e.), Izajasz (VIII w. p.n.e.) czy Ezechiel (VI w. p.n.e.), a także wielu pomniejszych. Chociaż mieli cieszyć się pewnym poparciem w społeczeństwie, to zdaje się, że zdecydowanie dominowała taka forma religijności, jaką promowali monarchowie. W kontekście tych faktów krytyki nie wytrzymuje teoria wysnuta swego czasu przez W.G. Devera o występowaniu w społeczeństwie izraelickim równolegle dwóch form religijności – „ludowej” i „państwowej”⁵³. Chociaż sam autor przyznaje, iż obecnie zdecydowana większość badaczy nie uznaje za wiarygodne, aby Izraelici od swego zarania wyznawali monoteizm, to jednak jego teorię można w pewnej mierze uznać za próbę pogodzenia narracji biblijnej z odkryciami archeologicznymi. Według Devera monoteizm zakładający wiarę w jednego boga – Jahwe – charakteryzował jedynie religię „państwową”, czyli promowaną przez skorumpowanych królów judzkich, ich otoczenie i proroków⁵⁴. Religijność zwykłych ludzi również ulegała nasilającemu się monoteizmowi, ale wciąż podtrzymywała dawniejsze, pogańskie zwyczaje. Autor ma rację, kiedy stwierdza, że triumf powszechnego monoteizmu następuje dopiero po upadku Jerozolimy w 586 r. p.n.e. Ponadto wydaje się, że opisana przez Devera „religia ludowa” dosyć dobrze oddaje rzeczywistą praktykę kultową większości społeczeństwa obu królestw. Niesłuszne jest natomiast przeciwstawianie jej religii oficjalnej, którą kultywowano na dworze monarszym w Jerozolimie, gdyż – jak wyżej dowodzone – nie było między nimi zasadniczych różnic. Być może wynikało to z faktu, że zarówno dwory monarsze, jak i placówka w Kuntillet ‘Ajrud, przesiąknięte były wpływami fenickimi. Ponieważ ze stancy na wzgórzu korzystali kupcy z obu królestw, mogli oni wydatnie przyczynić się do popularyzowania kultu Aszery wśród niższych warstw społeczeństwa⁵⁵. Nie można jednak obarczać wpływów fenickich

⁵² Na temat figurek, które odnaleziono w jednej z jerozolimskich dzielnic zob. S. Scham, *The Lost Goddess of Israel*, „Archaeology”, 58/2005, nr 2, s. 36-40; S.H. Horn, P. Kyle McCarter, op. cit., s. 232.

⁵³ Zob. W.G. Dever, *Did God Have a Wife?*, op. cit. Stanowisko to Dever podtrzymuje także w *Has Archaeology Buried the Bible?*, Grand Rapids 2020, jednak nie poświęca mu aż tyle uwagi. Krytykuje przy tym tę część badaczy, którzy utrzymują, iż praktyki kultowe, na jakie wskazują inskrypcje z Kuntillet ‘Ajrud czy Khirbet el-Qom, charakteryzują jedynie ludność prowincjonalną, natomiast Izraelici zamieszkujący bliżej dworu królewskiego w Jerozolimie mieli być lepiej zaznajomieni z obowiązującymi dogmatami. W przeciwieństwie do nich, Dever nie wyznacza zasięgu „religii państwowej”. Wobec odkryć archeologicznych, takich jak wzmiankowane kobiece figurki odkryte w Jerozolimie, rzeczywistość wyznaczanie nawet umownych granic wydaje się bezzasadne.

⁵⁴ Podkreślić należy, iż takie rozumienie „religii państwowej” miało odnosić się do stosunków w królestwie południowym. Inaczej miała, według autora, wyglądać sytuacja w północnym Izraelu, gdzie kolejni królowie podtrzymywali oficjalny kult innych bóstw – ibidem, s. 281-285. Na temat Judy – ibidem, s. 285-291.

⁵⁵ Występowanie elementów politeizmu w Kuntillet ‘Ajrud Dever tłumaczy właśnie powiązaniem tamtejszych kupców z królestwem północnym, a także obecnością kupców fenickich – zob. W.G. Dever, *Asherah, Consort of Yahweh?*, op. cit., s. 21-37.

z tego okresu całkowitą odpowiedzialnością za przenikanie praktyk bałwochwalczych na grunt izraelski. Na dworach monarszych kult bogini Aszery był obecny jeszcze przed małżeństwem Achaba z Jezebel. W istocie już Salomon miał budować świątynie fenickim bóstwom, więc pewne praktyki politeistyczne mogły zaistnieć w Jerozolimie jeszcze przed rozpadem monarchii i prawdopodobnie nie wszystkie pochodziły od Fenicjan⁵⁶. Niewątpliwie jednak jahwizm wyznawany przez królów i ten, który wyznawali mieszkańcy prowincjonalnych ośrodków, w tym także kupcy, którzy pozostawili po sobie ślady w Kuntillet 'Ajrud, pozostawał względnie podobny. W obu przypadkach mógł on się z czasem zbliżyć do monolatrii, natomiast mało prawdopodobne jest, aby już większe grono Izraelitów wyznawało monoteizm, nawet jeśli dotyczyłoby to jedynie najważniejszych ośrodków znajdujących się w pobliżu dworu monarszego. Stąd nie musi dziwić fakt, iż prawdopodobnie przynajmniej część wyznawców Jahwe uważała Aszerę za jego małżonkę. Trudno jest jednak orzec, czy inskrypcje z pitosów w Kuntillet 'Ajrud potwierdzają taki pogląd.

Bibliografia

Źródła

Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, t. 1, tłum. pol. i oprac. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 2001.
Tractate Sukka, oprac. A. Steinsaltz, Jerusalem 2013, „Koren Talmud Bavli. The Noé Edition”, t. 10.
Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, wyd. 4, Poznań 1991.
The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes by Herbert Danby, D.D., New York 1933.

Opracowania

Ackerman S., *The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel*, „Journal of Biblical Literature”, 112/1993, nr 3, s. 385-401.
 Albertz R., *Personal Names and Family Religion*, w: *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant*, red. R. Albertz, R. Schmitt, Winona Lake 2012, s. 245-386.
 Assmann J., *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Kryczyńska-Pham, wyd. 2, Warszawa 2021.
 Assmann J., *Od Achenatona do Mojżesza. Starożytny Egipt a przemiany religijne*, tłum. F. Taterka, Warszawa 2021.
 Cogan M., *Judah under Assyrian Hegemony: A Reexamination of Imperialism and Religion*, „Journal of Biblical Literature”, 112/3 (1993), s. 403-414.
 Day J., *Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature*, „Journal of Biblical Literature”, 105/1986, nr 3, s. 385-408.
 Dever W.G., *Recent Archaeological Confirmation of the Cult of Asherah in Ancient Israel*, „Hebrew Studies”, 23/1982, s. 37-43.
 Dever W.G., *Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrud*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research”, 64/1984, s. 21-37.
 Dever W.G., *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Michigan-Cambridge 2005.

⁵⁶ Za panowania króla Salomona mogły napłynąć do Jerozolimy nowe praktyki kultowe fenickiego pochodzenia, natomiast pewne formy kultu bałwochwalczego były tam obecne już wcześniej, czego przykładem może być obecność Nechusztana. Dlatego nie należy przypisywać obecności bałwanów w Jerozolimie i poza nią jedynie wpływom fenickim i północno-izraelskim z czasów podzielonej monarchii (lub bezpośrednio ją poprzedzających), niektóre bowiem sami Izraelici wywodzili od Mojżesza.

- Dever W.G., *Has Archaeology Buried the Bible?*, Grand Rapids 2020.
- Dijkstra M., *I Have Blessed You by YHWH of Samaria and his Asherah: Texts with Religious Elements from the Soil Archive of Ancient Israel*, w: *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, red. B. Becking et al., London–New York 2001, s. 17-44.
- Emerton J.A., *New Light on Israelite Religion: the Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud*, „Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft”, 94/1982, s. 2-20.
- Emerton J.A., „Yahweh and His Asherah”: *The Goddess or Her Symbol?*, „Vetus Testamentum”, 49/1999, nr 3, s. 315-337.
- Fleming D.E., *If El is a Bull, Who is a Calf? Reflections on Religion in Second-Millennium Syria-Palestine*, „Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies”, 26/1999, s. 23-27.
- Gądek M., *Czy wyżyny były wysokie? Próba charakterystyki terminu 2:27 w języku religijnym Starego Testamentu*, „Studia Sandomierskie”, 27/2020, s. 185-212.
- Grant M., *Dzieje dawnego Izraela*, tłum. J. Schwakopf, Warszawa 1991
- Graves R., Patai R., *Mity hebrajskie*, tłum. R. Gromadzka, Kraków 2021.
- Gunneweg J., Perlman I., Meshel Z., *The Origin of the Pottery of Kuntillet 'Ajrud*, „Israel Exploration Journal”, 35/1985, nr 4, s. 270-283.
- Hadley J.M., *The Khirbet El-Qom Inscription*, „Vetus Testamentum”, 37/1987, nr 1, s. 50-62.
- Hadley J.M., *Some Drawings and Inscriptions on Two Pithoi from Kuntillet 'Ajrud*, „Vetus Testamentum”, 37/1987, nr 3, s. 180-213.
- Horn S.H., Kyle McCarter P., *Podzielona monarchia. Królestwa Judy i Izraela*, w: *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni jerozolimskiej przez Rzymian*, red. H. Shanks, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2018, s. 191-296.
- Kalimi I., *Starożytny historyk izraelski. Studium o Kronikarzu, jego epoce, miejscu działalności i dziele*, tłum. M. Wiertelwska, Kraków 2016.
- Korpel M.C.A., *Asherah outside Israel*, w: *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, red. B. Becking et al., London–New York 2001, s. 127-150.
- Krause J.J., *Kuntillet 'Ajrud Inscription 4.3*, „Vetus Testamentum”, 67/2017, nr 3, s. 485-490.
- Lemche N.P., *The Israelites in History and Tradition*, London 1998.
- Lipiński E., *Studia z dziejów i kultury starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2013.
- Na'aman N., Lissovsky N., *Kuntillet 'Ajrud, Sacred Trees and the Aherah*, „Journal of the Institute of Archaeology of Tel Aviv University”, 35/2008, s. 186-208.
- Na'aman N., *The Inscriptions of Kuntillet 'Ajrud Through the Lens of Historical Research*, „Ugarit-Forschungen”, 43/2011, s. 299-324.
- Ornan T., *The Bull and its Masters: Moon and Storm Deities in Relation to the Bull in Ancient Near East Art*, „Israel Exploration Journal”, 51/2001, nr 1, s. 1-26.
- Patai R., *The God Yahweh-Elohim*, „American Anthropologist”, 75/1973, nr 4, s. 1181-1184.
- Randolph Joines K., *The Bronze Serpent In the Israelite Cult*, „Journal of Biblical Literature”, 87/1968, nr 3, s. 245-256.
- Scham S., *The Lost Goddess of Israel*, „Archaeology”, 58/2005, nr 2, s. 36-40.
- Segal M.H., *El, Elohim, and Yhwh in the Bible*, „The Jewish Quarterly Review”, 46/1955, nr 2, s. 89-115.
- Tigay J.H., *A Second Temple Parallel to the Blessing from Kuntillet 'Ajrud*, „Israel Exploration Journal”, 40/1990, nr 2/3, s. 218.
- Vriezen T.C., Van der Woude A.S., *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*, tłum. B. Doyle, Leiden–London 2005.