

FABIAN TRYL

Z DZIEJÓW ŚWIĘTEGO MIASTA
III: ŚWIĄTYNIA SALOMONA

Tekst niniejszy jest uzupełnieniem artykułu poświęconego Jerozolimie w okresie Zjednoczonego Państwa, gdzie świadomie pominięto temat Świątyni Salomona¹. Celem pracy nie jest opis budynku, ale raczej próba zastanowienia się nad jego znaczeniem, jako centralnego miejsca kultu w ideologii władzy oraz wskazanie kilka „nieprawowiernych” aspektów religii wczesnego Izraela związanych ze Świątynią.

Biblijny Izrael był narodem, w życiu którego religia zawsze odgrywała bardzo ważną rolę. Nie był on jednak wyjątkiem, gdyż dotyczy to wszystkich ludów starożytnych (a także wielu współczesnych) bez względu na miejsce ich zamieszkania. Zapewniało to poczucie bezpieczeństwa, gdyż – jak pisze M. Eliade –

człowiek religijny pragnie żyć w atmosferze nasyconej świętością [...]. Sacrum jest tym, co istnieje *par excellence*, jest zarazem mocą, skutecznością, źródłem życia i płodności. Fakt, że człowiek chce żyć w sacrum jest w istocie równoznaczny z faktem, że chce umiejscowić się w rzeczywistości obiektywnej, opiera się o bezwładniającą siłę nieskończonej względności doświadczeń czysto subiektywnych, chce żyć w świecie rzeczywistym i owocnym, nie zaś w złudzie [...]. Obszar ten to „świat”, a reszta to obszar obcy, zamieszkały przez demony i obcych².

Dr FABIAN TRYL – dr historii; e-mail: tryfab@wp.pl

¹ F. T r y l, *Z dziejów Świętego Miasta II: Stolica Zjednoczonego Państwa*, „Roczniki Humanistyczne” 53(2005), z. 2, s. 5-31.

² M. E l i a d e, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 59-60.

Już eposy i mity sumeryjskie ukazują miasto jako jedyne takie właściwe miejsce, uporządkowany kosmos, istniejący w opozycji do peryferii, będących uosobieniem tego, co niezorganizowane, odpowiednik chaosu. Centrum takiego świata była zawsze świątynia, uświęcająca stale swoje otoczenie i będąca domem boga-opiekuna miasta, który stąd zarządzał swoimi włościami, terytorium państwa. Tutaj także koncentrował się kult, a poprzez oddawanie czci mieszkańiec miasta miał bardziej bezpośredni kontakt ze światem bogów³. Na czele takich wspólnot stali królowie, a monarchia była praktycznie jedyną właściwą formą rządów.

KRÓL I ŚWIĄTYNIA

Według koncepcji panującej na starożytnym Bliskim Wschodzie, istnieją bezpośrednie związki między bogami a królem – znajdowało to różny wyraz, gdy król uważany był np. za bóstwo lub jego syna, albo mógł być przedstawicielem boga na ziemi wykonującym jego wolę bądź wybranym sługą bóstwa. Władza króla jest pod opieką i ma charakter nadprzyrodzony – dzięki czemu była nieograniczona i niemal absolutna⁴. Religia legitymizowała pozycję króla w strukturze społecznej – kosmos jest domeną bóstwa, a państwo ziemskie i kontrola nad wspólnotą są elementami tego „niebiańskiego” ideału. Ideologia królewska i rytuały z nią związane symbolizowały współzależność porządku ziemskiego i kosmosu, a ich widoczną oznaką była postać władcy⁵.

Rola i zadania starożytnych władców bliskowschodnich odzwierciedlały ich rolę jako wybrańców bogów. Król spełniał na ziemi te same funkcje i zajmował tę samą pozycję w społeczeństwie, jak jego bóstwo w hierarchii kosmicznej, co zapewniało porządek we wszechświecie. Miał on także liczne obowiązki na ziemi względem swoich ludzkich poddanych i bogów.

³ D. P e z z o l i - O l g i a t i, *Immagini urbane. Interpretazioni religiose della città antica*, Göttingen 2002, s. 26-54.

⁴ M. S. S m i t h, *The Practice of Kingship in Early Semitic Kingdoms*, w: *Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, ed. S. H. Hooke, Oxford 1960, s. 22-23.

⁵ K. W. W h i t e l a m, *Israelite Kingship: The Royal Ideology and Its Opponents*, w: *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, ed. R. E. Clements, Cambridge 1991, s. 128-129.

Najważniejszymi zadaniami władcy była obrona poddanych i kraju, którymi przecież zarządzał tylko w imieniu boga. Jego wyjątkowa pozycja wynikała przede wszystkim ze sprawowanej godności, a nie z tego, kim był poprzednio – widać to wyraźnie tak w państwach wczesnego Sumeru⁶, jak i w Izraelu⁷. Król był również gwarantem sprawiedliwości i odpowiadał za przestrzeganie praw – sam Szamasz, bóg słońce, był patronem sprawiedliwości, a wśród jego potomków znajdowali się m.in. Kittum i Miszarum, których imiona tłumaczyć można jako „Prawo” i „Sprawiedliwość”. Na bazie takiej ideologii władcy ogłaszając się wybrańcami bóstw, zmuszeni byli do uznania boskiego charakteru wymiaru sprawiedliwości⁸; w Izraelu takim gwarantem był sam Jahwe.

Oprócz tych świeckich obowiązków król był przede wszystkim najwyższym kapłanem i dbał o sprawowanie kultu. Należy tutaj przypomnieć, że pierwsi władcy sumeryjscy to przede wszystkim właśnie kapłani (*en* – pan, kapłan), tylko zarządzającymi włościami bóstwa, gdzie świątynia, jako „dom boga”, stanowiła centrum życia także społecznego i gospodarczego, centrum świata-kosmosu⁹. Dopiero z czasem następuje częściowe oddzielenie funkcji politycznych od sakralnych i pojawia się tytuł *lugal* (wielki człowiek, król), będący określeniem świeckiej funkcji króla¹⁰. Nigdy jednak nie będzie to całkowita separacja – król zawsze będzie przewodniczył przynajmniej niektó-

⁶ H. V a n s t i p h o u t, *Political Ideology in Early Sumer*, OLA 1(1970), s. 7-38.

⁷ K.-H. B e r n h a r d t, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament, unter Besonderer Berücksichtigung der Geschichte der Psalmenexegese Dargestellt und kritisch Gewürdigt*, Leiden 1961, s. 114-242; T. N. D. M e t t i n g e r, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund 1976, s. 99-105.

⁸ J. Z a n d e e, *La Messie. Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancien*, RHR 180(1971), s. 3-28; S. G r e e n g u s, *Legal and Social Institutions of Ancient Mesopotamia*, w: *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. J. M. Sasson, vol. I, New York 1995, s. 471.

⁹ M. L i v e r a n i, *Uruk la prima città*, Roma-Bari 1998, s. 87-91; P e z z o l i - O l g i a t i, *Immagini urbane*, s. 37-46.

¹⁰ M. S. S m i t h, *The Practice of Kingship*, s. 25; A. W e s t e n h o l z, *The Old Akkadian Period: History and Culture*, w: W. S a l l a b e r g e r, A. W e s t e n h o l z, *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*, Göttingen 1999, s. 37-40. A. L. Oppenheim (*Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago and London 1977², s. 99) tłumaczy tytuł *en* jako „high priest”, podczas gdy *lugal* to po prostu „king”. Podobnie uważa G. P e t t i n a t o (*Ebla. Nuovi orizzonti della storia*, Milano 1994, s. 217-222), który na podstawie tekstów eblaickich z końca III tys. przed Ch. określa *en* jako „sovrano”, podczas gdy *lugal* to „governatore”. Zob. także: W. G. L a m b e r t, *Kingship in Ancient Mesopotamia*, w: *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, ed. J. Day, Sheffield 1998, s. 57.

rym rytuałom religijnym. Podobny obraz władcy znaleźć można także na kartach Starego Testamentu.

Biblia często wspomina o królach sprawujących pewne czynności o charakterze kultowym. Saul składał ofiary w Gilgal (1 Sm 13, 9-10); Dawid, kiedy uroczyste sprowadzono Arkę do Jerozolimy, składając ofiary, ubrany był w „efod” – część stroju kapłańskiego (2 Sm 6, 14-18). Był to także wyraźny znak podporządkowania władcy Jahwe, gdzie Bóg zasiada „na cherubach” (na tronie) jako król (*JHWH sēbā’ôt* – boski wojownik), czego materialnym wyrazem była Arka Przymierza. Dawid działając jako kapłan, składa mu ofiary *’ôlā* i *šēlāmîm*. Całość wydaje się mieć wybitnie militarny charakter¹¹.

Salomon składał ofiary i spalał kadzidła przy uroczystym otwarciu Świątyni (1 Krl 3; 9, 25), później czynili to także Achaz w 2 Krl 16, 4, a Ozjasz w 2 Krn 26, 16-20 nie mógł tego uczynić, gdyż był trędowaty. Królowie błogosławili lud w sanktuariach (Dawid – 2 Sm 6, 18; Salomon – 1 Krl 8, 55), która to funkcja według Lb 6, 23-27 zarezerwowana była dla kapłanów Aarontów. To królowie budowali świątynie oraz nakazywali wykonanie przedmiotów kultowych (Salomon w 1 Krl 6-8; Achab w 1 Krl 16, 32; Achaz w 2 Krn 28, 24-25), rozkazywali ludowi, aby uczestniczył w sprawowanych obrzędach (Achab w 1 Krl 18, 20; Jozjasz w 2 Krl 23, 4.21) oraz reorganizowali sam kult (Jeroboam w 1 Krl 12; Asa w 1 Krl 15; Ezechiasz w 2 Krn 29-31; Jozjasz w 2 Krl 22-23). Widać tu kolejne podobieństwo pozycji króla w Izraelu z jego odpowiednikami z całego Bliskiego Wschodu – w sprawach religijnych był on przede wszystkim pośrednikiem między swymi poddanymi i Jahwe.

W przeciwieństwie do ówczesnej Mezopotamii, gdzie istniała całkowita separacja między świątynią i pałacem a resztą ludności, w Palestynie główne sanktuarium, dwór królewski, magazyny wraz z dzielnicą mieszkalną dla ich personelu położone były wewnątrz miasta. Stanowiły jednak jego oddzielną część odseparowaną od reszty murem – symbolem przepaści społecznej mię-

¹¹ H.-J. Z o b e l, *sēbā’ôt*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testaments*, hrsg. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, Bd. VI, k. 876-892 (dalej cyt.: TWAT); T. N. D. M e t t i n g e r, *YHWH SABAOTH – The Heavenly King on the Cherubim Throne*, 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. 109-138; D. F. M u r r a y, *Divine Prerogative and Royal Pretensions. Pragmatics, Poetics and Polemics in a Narrative Sequence about David (2 Samuel 5. 17-7. 29)*, Sheffield 1998, s. 112-145.

dzy władcą i jego elitą a resztą narodu¹². Tutaj również grzebano zmarłych władców i oddawano im pośmiertną cześć¹³.

Kompleks pałacowo-świątynny stanowił poświęcone centrum, z którym reszta ludności była powiązana poprzez osobę króla. Podobnie jak na całym starożytnym Bliskim Wschodzie król izraelski był kapłanem spełniającym rolę mediatora między sferą ludzką i boską. Posiadając szczególną pozycję przed Jahwe, władca miał status kapłana niejako *ex officio*, wynikający z sakralnej natury królestwa¹⁴. Podobnie jak w Mezopotamii król był reprezentantem ludu, odpowiedzialnym za jego bezpieczeństwo i właściwą relację z Bogiem – chociaż nie nosił tytułu kapłana, faktycznie odpowiadał za sprawę kultu¹⁵. Także tutaj pojawia się władca jako budowniczy „domu Boga”, który to zaszczyt miał przypaść Salomonowi.

Świątynia stanowiła rytualne centrum legitymizujące dynastię i tym samym uświęcając relacje zachodzące w centrum państwa¹⁶. Budując Świątynię Jerozolimską, Salomon legitymizował swoją pozycję króla, którą zdobył przecież w dość niejasnych okolicznościach, odsuwając od praw tronu starszego brata. Odpowiadałoby to zasadom znanym już wcześniej w Mezopotamii¹⁷. W „Enuma elisz” znaleźć można odniesienie do najważniejszych zadań człowieka, a króla w szczególności – pierwsze, co powstaje po zwycięstwie Marduka nad siłami chaosu, to jego świątynia, Esagila. Innym świadectwem może tu być sen Gudei, w którym Ningirsu nakazuje mu budowę świątyni, siedziby dla siebie – Salomon w Gibeonie ma podobny sen, po którym buduje Świątynię Jahwe w Jerozolimie¹⁸. Tworzone było w ten sposób centrum państwa

¹² F. C. F r i c k, *The City in Ancient Israel*, Missoula 1977, s. 87; A. F i g u r a, *Zabudowa akropolu w Jerozolimie od czasów panowania Dawida (ok. 1000 r. przed Ch.) do 586 przed Ch.*, RBL 41(1988), s. 487-496.

¹³ T r y l, *Z dziejów Świętego Miasta II*, s. 21-26.

¹⁴ D. W. R o o k e, *Kingship as Priesthood: the Relationship Between the High Priesthood and the Monarchy*, w: *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, s. 193.

¹⁵ A. Tronina (*Kapłaństwo w Jerozolimie w okresie monarchii*, w: *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, s. 169-170) uważa, że we wczesnej monarchii nie istniał tytuł najwyższego kapłana, ponieważ rolę tę spełniał sam władca.

¹⁶ K. W. W h i t e l a m, *The Symbols of Power. Aspects of Royal Propaganda in the United Monarchy*, BA 49(1986), s. 170-172.

¹⁷ A. Laato (*Psalms 132 and the Development of the Jerusalemite / Israelite Royal Ideology*, CBQ 54(1992), s. 63-65) związek ideologii królewskiej ze Świątynią zalicza do kananejskich elementów przetrwałych w kulturze izraelskiej.

¹⁸ Podobieństwo tych dwóch sytuacji podkreśla A. S. Kapelrud (*Temple Building, a Task for God and Kings*, „Orientalia” 32(1963), s. 56-62).

– stolica z pałacem królewskim i świątynią. Na całym starożytnym Bliskim Wschodzie dzielnica królewska ze swoim kompleksem pałacowo-świątynnym była zazwyczaj otoczona murem i położona w najwyższym punkcie miasta, tworząc akropol. Hebrajski termin *hēkāl* odpowiada akadyjskiemu *ekallu* (sumeryjskie *é-gal* – „wielki dom”) i oznacza zarówno pałac, jak i świątynię. Najczęściej jednak siedzibę władcy nazywano *bajit* (dom). Tak samo dotyczyło to świątyni – bogowie i królowie mieszkali w „wielkich domach”¹⁹. Podkreślało to szczególne związki władzy z potęgami boskimi, które rezydowały w „sąsiadujących” domach – świątyni i pałacu, co zapewniało władcy bezpośredni kontakt ze światem bogów. Podobną funkcję spełniały posążki wotywnie ukazujące królów, umieszczane w samych świątyniach, gdzie także oddawano im cześć.

Ciekawą kwestią pozostaje, dlaczego Świątyni nie zbudował Dawid, jak to obiecywał w 2 Sm 7, 27, pomimo że przygotował siłę roboczą i materiały budowlane (1 Krn 22, 2-4). Fakt ten jest różnie interpretowany – dawniej przypuszczano, że wchodziło tutaj w grę przywiązanie Izraelitów do swojej starej formy kultu sprawowanej w Namiocie Spotkania, który wędrował razem z nimi po Palestynie – byłby to wynik działania kręgów konserwatywnych wśród kapłanów przeciwnych nowinkom religijnym²⁰. G. W. Ahlström uważa, że prorok Natan zabraniając budowy Świątyni Jahwe usiłował, powstrzymać kananeizację religii izraelskiej – taka budowla była jeszcze elementem obcym wczesnemu jahwizmowi²¹. Inni badacze widzą w Natanie rodowitego Kananejczyka, któremu mogło chodzić o to, aby utrzymać w mieście kananejską kulturę oraz religię. Wypowiadając swoje proroctwo, które zatrzymało plany króla (2 Sm 7, 5-16), byłby tu rzecznikiem partii jebuzyckiej skupionej później przy Salomonie. Budowa świątyni obcemu bóstwu, jakim był wówczas Jahwe w Jerozolimie, oznaczałaby osłabienie i uszczuplenie prerogatyw jebuzyckiego kapłana opiekującego się sanktuarium na klepisku Arauny (być może był nim Sadok) oraz całej partii Kananejczyków znajdujących się przy boku króla²².

¹⁹ G. W. Ahlström, *Administration of the State in Canaan and Ancient Israel*, w: *Civilizations of the Ancient Near East*, s. 595.

²⁰ V. W. Rabe (*Israelite Opposition to the Temple*, CBQ 29(1967), s. 228-233) podkreśla fakt, że nawet po powstaniu Świątyni Salomona dawna tradycja Namiotu została zachowana w kulcie; teologiczna interpretacja Świątyni wyrażana była w słowach odnoszących się do Namiotu – m.in. Ps 15, 27; 27, 61.

²¹ G. W. Ahlström, *Der Prophet Nathan und der Tempelbau*, VT 11(1961), s. 113-127.

²² T. Brzegowy, *Prorok Natan i budowa świątyni*, RBL 40(1987), s. 14.

Innego kapłana, Sadoka, próbuje się wiązać z aaronidzką linią Jehojady, przywódcy lewickiego, pojawiającego się w 1 Krn 12, 28, i ojcem Benajasz, dowódcy straży przybocznej Dawida (a później wodza naczelnego armii Salomona)²³. Wydaje się jednak, że więcej przemawia za tym, aby widzieć w nim jebuzyckiego kapłana, który mógł stać na czele ugrupowania Jebuzytów, którzy przeszli na stronę Izraelitów, kiedy miasto zostało zdobyte²⁴. Dawid postawił go obok strażnika Arki, Abiatara. Dzięki temu łatwo zrozumieć, dlaczego Sadok poparł Salomona w jego walce z Adoniaszem. Otóż ten ostatni był czystej krwi Izraelitą, urodzonym jeszcze w Hebronie (2 Sm 3, 4), a Salomon pół-Jebuzytą jako syn Batszeby, jednej z „jerozolimskich” żon Dawida (5, 13). Charakterystyczne jest, że synowie Dawida urodzeni w czasie, kiedy rezydował on w Hebronie, noszą imiona jahwistyczne, zaś synowie zrodzeni w Jerozolimie mają imiona z elementem „El” (2 Sm 5, 14-15). Odzwierciedlać to może odmienne tendencje na dworze królewskim, gdzie część dworzan wyznawała wiarę w Jahwe, Boga Izraelitów, podczas gdy inni byli czcicielami kananejskiego *El Elyôna*, bóstwa Jebuzytów (Rdz 14, 18; Ps 7, 18; 47, 3; 91, 9)²⁵.

Wracając do kwestii budowy Świątyni należy stwierdzić, że powyższe rozważania oparte są na opisie biblijnym. Dokładna analiza tekstu pozwala jednak przypuszczać, że nie jest wcale wykluczone, że to jednak Dawid był budowniczym Świątyni, a historię nieco „podkolorował” wszechobecny pisarz deuteronomistyczny. Dzieło ojca zostało w ten sposób przypisane idealizowanemu Salomonowi, o czym wydaje się wyraźnie świadczyć widoczna ingerencja owego „redaktora”, widoczna tak w tekście masoreckim, jak i w LXX²⁶.

²³ S. O l y a n, *Zadok's Origins and the Tribal Politics of David*, JBL 101(1982), s. 185-189. J. Day (*The Canaanite Inheritance of the Israelite Monarchy, w: King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*, s. 77) uważa, że Sadok był z pochodzenia Judejczykiem i spełniał funkcje kapłańskie u boku Dawida już w Hebronie.

²⁴ C. E. H a u e r Jr, *Who Was Zadok?*, JBL 82(1963), s. 90.

²⁵ A. T r o n i n a, *Kapłaństwo w Jerozolimie*, s. 168; G. W. R a m s e y, *Zadok*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D. N. Freedman, New York 1997 (electronic edition) (dalej cyt.: ABD).

²⁶ S. L. McKenzie (*Why Didn't David Build the Temple?: The History of a Biblical Tradition*, w: *Worship and the Hebrew Bible. Essays in Honour of John T. Willis*, eds. M. P. Graham, R. R. Marrs, S. L. McKenzie, Sheffield 1999, s. 204-224) uważa cały ten fragment za skażony w dużym stopniu przez Deuteronomistę; jest to niejako uzupełnienie Joz 13, 1-23, 1 – Jahwe wypełnia obietnicę o przekazaniu całego kraju i to, że centralne miejsce kultu zostanie ustanowione w Izraelu jeszcze zanim zostanie zbudowana Świątynia. Sceptyczny pogląd na znaczenie Świątyni autor łączy z ideologią grup prorockich z VIII w. przed Ch. niechętnie nastawionych do monarchii. O interwencjach Deuteronomisty zob.: D. J. M c C a r t h y, *II*

Istnieje nawet koncepcja, iż Świątynia wcale nie została zbudowana, ale raczej było to odrestaurowanie lub też modernizacja wcześniejszego jebuzyckiego sanktuarium, które teraz stało się „domem Jahwe”. Sam opis budynku oraz jego wyposażenie wyraźnie świadczy o jego kananejskich korzeniach²⁷.

Wydaje się, że można mówić o kananeizacji religii Izraelitów po zdobyciu Jerozolimy, którego źródłem byli Jebuzyci – oficjalnym kapłanem królewskim w nowo powstałej Świątyni Salomon uczynił Sadoka, podczas gdy Abiatar został zesłany do Anatot (1 Krl 2, 26). Być może to był jeden z powodów istnienia w Świątyni Jerozolimskiej pewnych elementów wyraźnie nawiązujących do religii kananejskiej.

ŚWIĄTYNIA JHWH I ...?

Izraelici podobnie jak inne ludy zachodniosemickie sprawowali kult zarówno pod gołym niebem, jak i w świątyniach. Dla początków religii Izraelitów szczególnie charakterystyczne są miejsca nazywane *bāmā*. Zaznaczyć na początku należy, że etymologia tego terminu nie jest dokładnie znana, a jedynym pewnym wyznacznikiem *bāmā* jest jego związek z kultem religijnym. Jak pisze K.-D. Schunk: „das Wort *bāmāh* von der topographischen Erhebung auf die mit dieser vielfach verbundene kultische Anlage überträgt, zugleich aber auch der die Umgebung überragenden Form der Kultstätte Rechnung trägt”²⁸. Innym typowym określeniem jest „cultic installations of some sort”, z podkreśleniem trudności z jego dokładniejszym zdefiniowaniem²⁹. Najczęściej tłumaczy się je jako „wyżyny” (tak czyni np. BT; w wydaniach anglojęzycznych to „high places”).

Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomistic History, JBL 84(1965), s. 131-138; P. S. F. van K e u l e n, *Two Versions of the Solomon Narrative. An Inquiry into the Relationship between MT 1 Kgs. 2-11 and LXX 3 Reg. 2-11*, Leiden 2005, s. 113-141.

²⁷ K. R u p p r e c h t, *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?*, Berlin–NY 1977; H. M. N i e m a n n, *The Socio-Political Shadow Cast by the Biblical Solomon*, w: *The Age of Solomon Scholarship at the Turn of Millennium*, ed. L. K. Handy, Leiden 1997, s. 273; J. W a r z e c h a, *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005, s. 179-180.

²⁸ K.-D. S c h u n k, *bāmāh*, TWAT, Bd. I, k. 662.

²⁹ W. B o y d B a r r i c k, *High Place*, ABD. Przegląd opinii na temat *bāmā* podaje M. D. Fowler (*The Israelite bāmā: A Question of Interpretation*, ZAW 94(1982), s. 203-213).

Badania archeologiczne wskazują, że przynajmniej część z nich rzeczywiście znajdowała się na wzniesieniach, co sugeruje sama nazwa oraz wzmianka we fragmencie Księgi Izajasza z Qumran³⁰. 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. *bēhēmā* – bydło, zwierzę), arabskim *buhmatum* (masyw skał), ak. *bamātu*, ugaryckim *bmt* (określenie topograficzne – w l.mn. „wzgórze” lub jego stok, a w l.p. „tył” także w znaczeniu części ciała)³¹. Topograficzne określenie pasuje do opisu z 1 Sm 1, 19.25, gdzie sugerowany jest związek z ukształtowaniem terenu. Podobnie jest w przypadku 2 Sm 22, 34; Ps 18, 34 oraz Hab 3, 19, gdzie chodzi o „solidny grunt”³².

Struktury tego rodzaju były długowieczne i istniały jeszcze głęboko w okresie monarchii (1 Krl 14, 23; 2 Krl 16, 4; 17, 10-11; Iz 65, 7; Jr 2, 20; 17, 2). Biblia wskazuje, że ważnymi elementami tych sanktuariów były słupy kamienne (*massēbôt*) oraz drewniane pale (*'āšērôt*), których znaczenie nie jest do końca pewne, chociaż dużo wskazuje, że może to być anikonicze wyobrażenie bóstwa lub zmarłego przodka – *masseba* oraz bogini Aszery. Istotnym elementem kultu był ołtarz ofiarny (*mizbēah*)³³. Przykładem może być tu Gezer, gdzie odkryto jedenaście stojących obrobionych kamiennych słupów nierównej wysokości, obok których znaleziono rodzaj ołtarza³⁴.

Pojawiają się one nie tylko na wsi, ale znane były również w miastach Judy (2 Krl 23, 5.8) i Izraela (1 Krl 13, 32; 2 Krl 17, 9.27; 23, 8), co skłoniło P. Weltena do odróżnienia miejskich domów-*bāmā* od wiejskich *bāmā*³⁵.

Znajdowały się na nich prawdopodobnie również budynki, jak np. w 1 Sm 9, 22, gdzie lud zgromadził się na ucztę ofiarną. Takie *bēt* lub *bātē bāmōt* pojawiają się również w 1 Krl 12, 31; 13, 22; 2 Krl 17, 29.32; 23, 19, gdzie może chodzić o budynek kultowy. Ilustracją tych fragmentów może być zna-

³⁰ S. I w r y, *Massēbāh and bāmāh in 1Q Isaiah A6¹³*, JBL 76(1957), s. 225-232.

³¹ *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, eds. F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, Oxford 1957, s. 119. Zob. także: J. A. E m e r t o n, *The Biblical High Place in the Light of Recent Study*, PEQ 129(1997), s. 117-118.

³² K.-D. Schunk (*bāmāh*, k. 663) mówi o „Grundbedeutung”.

³³ A. T r o n i n a, *Znaczenie świątyni na starożytnym Bliskim Wschodzie*, w: *Życie religijne w Biblii*, s. 75; R. de V a u x, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 299-304.

³⁴ A. L o d s, *Israel. From Its Beginning to the Middle of the VIIIth Century*, London 1995, s. 87-100. A. Tronina (*Znaczenie świątyni*, s. 77) przypuszcza, że kamienne słupy mogły symbolizować różne bóstwa lub ubóstwionych przodków czy władców.

³⁵ P. W e l t e n, *Kulthöhe und Jahwetempel*, ZDPV 88(1979), s. 35-37.

lezisko z okolicy Sychem, gdzie odkryto wzniesienie interpretowane jako „wyżyna” z dwoma lub nawet trzema budynkami³⁶. Czasami przypuszcza się nawet, że jest to po prostu inne określenie świątyni lub też że oznacza „różne rzeczy w różnych miejscach w różnych czasach”³⁷. 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 sakralnej³⁸. Potwierdza to także stela Meszy z Moabu datowana na ok. 850 r. przed Ch., gdzie władca mówi o odbudowie *bt bmt* znajdującego się w Qarḥoh, gdyż ten się zawalił (KAI 181, 27).

Istnieje spór, czy pierwsi Izraelici używali kananejskich miejsc kultowych³⁹. Na górze Ebal, na północ od Sychem, odkryto prostokątną budowlę związaną z biblijnym ołtarzem Jozuego (Joz 8, 30-35). Szczyt wzgórza otaczał mur z „imponującym” wejściem, wewnątrz znajdował się duży prostokątny ołtarz otoczony z trzech stron przez rodzaj tarasu, dwa wybrukowane place oraz dwie rampy – jedną prowadzącą do ołtarza, podczas gdy druga stanowiła podejście na taras. Wśród znalezisk dominował popiół, kości zwierząt (bydła, kóz, owiec i zwierząt dzikich) oraz naczynia datowane na okres XIII-XII w. przed Ch. Całość uważana jest za sanktuarium wczesnoizraelskie⁴⁰.

³⁶ R. G. B o l i n g, *Bronze Age Buildings at the Shechem High Place: ASOR Excavations at Tananir*, BA 32(1969), s. 82-103; zob. także: G. R. H. W r i g h t, *Świątynie w krainie Kanaan z okresu przed przybyciem Izraelitów*, w: *Archeologia Palestyny*, red. L. Stefaniak, Warszawa 1971, s. 692-693.

³⁷ J. T. W h i t n e y, „Bamoth” in the Old Testament, „Tyndale Bulletin” 30(1979), s. 147; A. B i r a n, *Sacred Spaces. Of Standing Stones, High Places and Cult Objects at Tel Dan*, BAR 24(1998), nr 5, s. 38-42.

³⁸ J. E. C a r t o n, *Temple and bāmāh: Some Considerations*, w: *The Pitcher is Broken: Memorial Essays for G.W. Ahlström*, eds. S. W. Halloway, L. K. Handy, Sheffield 1995, s. 150-165; W. B o y d B a r r i c k, *On the Meaning of יָרֵחַ / יָרֵיָח and יָרֵיָח and the Composition of the Kings History*, JBL 115(1996), s. 621-642.

³⁹ K. van der Toorn (*Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Leiden 1996, s. 244) zakłada taką kontynuację; natomiast N. Na’aman (*Beth-aven, Bethel and Early Israelite Sanctuaries*, ZDPV 103(1987), s. 21) stwierdza, że brak dowodów archeologicznych i tekstowych, które popierałyby tezę o istnieniu jakiejś kontynuacji w lokacji świątyń kananejskich oraz izraelskich miejsc kultowych. Wprost przeciwnie – odzwierciedlać to miało „radykalne odcięcie się Izraelitów od praktyk kananejskich”.

⁴⁰ K. M. K e n y o n, *The Bible and Recent Archaeology*, Atlanta 1987, s. 83. G. W. Ahlström (*The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander’s Conquest*, Sheffield 1993, s. 366) na podstawie obecności naczyń zasobowych typu „collared-rim jar” przypuszcza, że w miejscu tym nie było sanktuarium, ale raczej „nie w pełni rozwinięta osada mieszkalna”.

Innym przykładem może być tzw. Miejsce Byka (nazwa pochodzi od odkrytej w tym miejscu niewielkiej statuetki przedstawiającej to zwierzę), położone między Dotan i Tirsą, gdzie odkryto krąg kamienny o średnicy ok. 20 m, który prawdopodobnie otaczał święte drzewo. Wewnątrz stał także kamienny słup – masseba. Miejsca takie istniały aż do reformy króla Jozjasza (742-735 r. przed Ch.) i czczono tu pierwotnie kananejskiego Baala. Później prawdopodobnie jego miejsce zajął Jahwe, którego kult wiązał się ze złotym cielcem (Wj 32, 1-35; 1 Krl 12, 28-29)⁴¹.

Poszukując miejsc pasujących do koncepcji „typowego *bāmā*” w formie wzniesienia, wskazuje się na szereg (20) sztucznych tumulusów położonych na zachód od Jerozolimy. Datowane na koniec VIII i VII w. przed Ch., są sztucznymi strukturami usypanymi na specjalnie do tego celu zbudowanych kamiennych platformach. O ich związkach z religią świadczą ślady ognia, będące najprawdopodobniej pozostałością po nieznanym rytuałach, w których gotowano lub pieczono mięso. Potwierdzać to może fakt, że wśród różnych pozostałości znaleziono tu także szczątki naczyń kuchennych oraz misy, dzbany, amfory i gliniane lampki. Brak jednak wyraźnych śladów pozwalających stwierdzić, jakiej formie kultu lub bóstwu wzniesienia te mogły być poświęcone⁴². Wydaje się, że *bāmōt* służyły kultowi Jahwe oraz prawdopodobnie innych bogów – Baala, Aszery, a także kultowi przodków.

Samą Świątynię Salomona, która wyraźnie nawiązuje architektonicznie i religijnie do tradycji kananejskich (traktuje się ją często jako *bāmā*⁴³), gdzie bardzo popularny był typ budynku monumentalnego i symetrycznego – portyk prowadził do sali głównej, a naprzeciw wejścia usytuowane było miejsce najświętsze. Budowle takie odkryto m.in. w Hasor, Lakisz i Megiddo. Innym typem świątyni była budowla o załamanej osi z dobudowanymi dodatkowymi pomieszczeniami (także w Lakisz)⁴⁴. Świątynie budowano także

⁴¹ A. M a z a r, *The „Bull Site” – An Iron Age I Open Cult Place*, BASOR 247(1982), s. 27-42; t e n ż e, „Bull” Site, EAEHL, vol. I, s. 266-267. Ahlström (*The History of Ancient Palestine*, s. 364-365) uważa, że odnaleziona tam figurka byka jest pochodzenia północnego i może świadczyć także o północnym pochodzeniu miejscowej ludności.

⁴² R. A m i r a n, *The Tumuli West of Jerusalem. Survey and Excavations, 1953*, IEJ 8(1958), s. 205-226; M. O t t o s o n, *Temples and Cult Places in Palestine*, Uppsala 1980, s. 105; G. A u l d, M. S t e i n e r, *Jerusalem I. From the Bronze Age to the Maccabees*, Cambridge 1996, s. 76-77.

⁴³ W. Boyd Barrick [rec.]: *Die Bamah, by Matthias Gleis, BZAW 251, Berlin / New York: de Gruyter, 1997*, JBL 118(1999), s. 533; O t t o s o n, *Temples and Cult Places*, s. 111-113.

⁴⁴ G. R. H. Wright (*Świątynie w krainie Kanaan*, s. 689-709) określa te typy świątyń jako „Langraum” (z pomieszczeniem podłużnym) i „Knickachse” (z dobudowanym pomieszczeniem),

poza osiedlami, np. w Tell Mubarak, położonym na skrzyżowaniu ważnych szlaków handlowych, która mogła służyć podróżnym⁴⁵.

W Izraelu świątynia ogólnonarodowa pojawia się wraz z początkami państwa – Saul organizując swe państwo, ustanowił prawdopodobnie takie narodowe sanktuarium jako jeden z elementów legitymujących jego władzę, co odpowiada ideologii królewskiej opisywanej powyżej. Trzymana tu była największa świętość Izraelitów – Arka Przymierza. Mogło być ono usytuowane w pobliżu Nob, gdzie król odsyłał zdobyte łupy (znajdował się tu m.in. miecz Goliata – 1 Sm 21, 9-10). Jednak miejsce to położone jest ok. 3 km od Jerozolimy, wówczas jeszcze niezależnego państwa-miasta Jebuzytów i było jego wioską satelicką; wydaje się wątpliwe, aby tam umiejscowiono tak ważną świątynię. Być może, że chodzi tu o Gibeon lub przynajmniej o świątynię Gibeonitów w Nebi Samwil. Także masakra kapłanów w Nob (22, 19) może odnosić się do wymordowania Gibeonitów przez Saula, wspomnianego w 2 Sm 21, 1-14⁴⁶. Dawid przenosząc Arkę do Jerozolimy (2 Sm 6, 2-17), nawiązywał niewątpliwie do religii państwa swego poprzednika – przenoszono w ten sposób centrum polityczne i religijne z Gibeonu, powiązanego z Saulem, do nowej stolicy będącej własnością jego następcy⁴⁷.

Jerozolima miała niewątpliwie wcześniejsze, jebuzyckie, miejsca kultowe, które zostały prawdopodobnie zaadoptowane dla kultu Jahwe. Takim miejscem była niewątpliwie okolica źródła Gihon, gdzie został konsekrowany Salomon (i gdzie być może stał Namiot Spotkania – 2 Krl 1, 38-40); En Rogel, gdzie Adoniasz składał ofiary przy kamieniu Zochelet, tj. „kamieniu węża” (1 Krl 1, 9). Miejscem kultu była także skała-klepisko Arauny (Ornana), wykupione przez Dawida (2 Sm 24, 16-25; 1 Krn 21, 18-28), gdzie później stanął ołtarz Świątyni Salomona; historia o wykupieniu tego miejsca miała zapewne świadczyć, że ludność miejscowa nie ma do niego żadnych praw⁴⁸.

Dokładna analiza tekstu wydaje się wskazywać, że dla Izraelitów powstanie Świątyni narodowej, gdzie zamieszkiwał Jahwe, było pewnym *novum*, do którego podchodzili co najmniej ostrożnie, jeżeli wręcz nie niechętnie. Mogło tu nawet wchodzić w grę przywiązanie Izraelitów do swojej starej formy

wyróżniając szereg podtypów. Zob. także: V. F r i t z, *The City in Ancient Israel*, Sheffield 1995, s. 124.

⁴⁵ A h l s t r ö m, *The History of the Ancient Palestine*, s. 254-263.

⁴⁶ Van der T o o r n, *Family Religion*, s. 275.

⁴⁷ J. B l e n k i n s o p p, *Did Saul Make Gibeon His Capital?*, VT 24(1974), s. 7.

⁴⁸ L o d s, *Israel*, s. 362-363.

kultu sprawowanego w Namiocie Spotkania, który wędrował razem z nimi po Palestynie – były to wynik działania kapłanów przywiązanych do tradycyjnych form kultu Jahwe przeciwnych obcym wpływom religijnym. Potwierdzać to może fakt, że jeszcze długo za wzór stawiano Rekabitów, którzy zachowali ideały jahwizmu z okresu wędrówki z przenośnym sanktuarium w namiocie (Jr 35)⁴⁹.

Izraelscy rzemieślnicy byli nieprzygotowani do przeprowadzenia tak dużego przedsięwzięcia budowlanego, jakim była budowa Świątyni. Przydały się tutaj kontakty z fenickim władcą Tyru, Hiramem, który wspomógł projekt materiałami oraz swoimi architektami. Spowodowało to, że nowo powstała budowla została wybudowana w stylu fenickim naśladowującym tzw. syryjski typ świątyni znany jeszcze w VIII w. przed Ch., co dodatkowo potwierdza kananejskie tradycje związane z Przybytkiem w Jerozolimie.

Ponieważ akropol Jerozolimy pozostaje niedostępny dla archeologów, długo szukano budowli, która mogłaby przypominać opis biblijny. Dopiero współcześnie, kiedy rozpoczęto prace w Tel Arad we wschodnim Negewie, odkryto tam umocniony fort datowany na X w. przed Ch., który posiadał własną świątynię. Ogólny plan całości (układ pomieszczeń, ukierunkowanie wschód–zachód, ołtarz do całopaleń) przypomina Świątynię Salomona⁵⁰. Podobnie interpretuje się sanktuarium w Ain Dara w północnej Syrii⁵¹.

Wygląd Świątyni jest dość dobrze znany dzięki opisom w 1 Krl 6 oraz 1 Krn 3-4, gdzie wyraźnie widać jej trzyczęściową strukturę – pomieszczeniem wysuniętym najbardziej na zachód było pozbawione dostępu światła miejsce najświętsze (*debîr* – tylny pokój, określane jako miejsce Święte Świętych) w kształcie sześciianu. Poprzedzało je miejsce święte (*hêkāl* – pałac, świątynia) zbudowane na planie prostokąta. Przed nim, oddzielony murem, znajdował się przedsionek (*’ûlām* – będący przed) także w kształcie prostokąta⁵².

⁴⁹ K. van der Toorn (*Ritual Resistance and Self-Assertion. The Rehabites in Early Israelite Religion*, w: *Pluralism and Identity. Studies in Ritual Behaviour*, eds. J. Platvoet, K. van der Toorn, Leiden 1995, s. 229-259) widzi w Rekabitach pierwszych czcicieli Jahwe, od których przejęli Go Izraelici i dlatego ich forma kultu była właściwa dla Boga.

⁵⁰ Z. Herzog, M. Aharoni, A. F. Rainey, S. Moshkovitz, *The Israelite Fortress at Arad*, BASOR 254(1984), s. 6-7. Zob. także: S. Mędala, *Odkrycie świątyni izraelskiej z czasów Salomona*, RBL 21(1968), s. 227-232; N. Mendecik, *Świątynia Jahwe – sensacyjne wykopaliska archeologiczne na wzgórzu Arad*, RBL 47(1994), s. 106.

⁵¹ J. M. O. N. S. O. N., *The New Ain Dara Temple Closest Solomonic Parallel*, BAR 26(2000), nr 3, s. 20-37.

⁵² T. A. B. U. S. I. N. K., *Der Tempel von Jerusalem von Solomo bis Herod. Eine archäolo-*

Pierwsze pytanie, jakie się nasuwa w związku z Świątynią i jej kananejskimi korzeniami, brzmi: czy służyła ona tylko Jahwe, czy też jak wcześniejsze sanktuaria i *bāmōt* miała szersze zastosowanie.

Dane archeologiczne i pisane wskazują, że w okresie brązu i wczesnym żelazie popularny był kult boskich par – boga i jego boskiej partnerki. W Izraelu wydaje się to wykluczone, gdyż – jak opisuje to Biblia – była to religia monoteistyczna Jahwe – jednak zawsze istniało pewne podejrzenie, biorąc pod uwagę, że obraz Boga w Izraelu wzorowany był w dużym stopniu na wyobrażeniach na temat Ela i Baala. Nowe światło na tę kwestię rzuciły znaleziska z Tell Der ‘Alla, Kuntillet ‘Adżrud i Chirbet el-Qom, gdzie ukazane są postacie Jahwe jako mężczyzny, a inskrypcje mówią o Jahwe i „jego Aszerze”. Spowodowały one burzliwą dyskusję i spory, ale na ich podstawie wydaje się co najmniej prawdopodobne, że pierwotnie Bóg Izraela miał małżonkę w postaci bardzo popularnej kananejskiej bogini płodności⁵³. Podobnie archeologia wyraźnie wskazuje, że obiektem kultu były figurki i plakietki ukazujące nagą kobietą postać Aszery⁵⁴. Jej też zapewne były poświęcone *’āšērōt*, znajdujące się na *bāmōt*.

gisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus, Leiden 1970, s. 162-283; U. S z w a r c, *Świątynia jerozolimska*, w: *Życie religijne w Biblii*, s. 89-90; de V a u x, *Instytucje*, s. 328-337.

⁵³ Zob. np. J. A. E m e r t o n, *New Light on Israelite Religion. The Implications of the Inscriptions from Kuntillet ‘Ajrud*, ZAW 94(1982), s. 2-20; W. G. D e v e r, *Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet ‘Ajrud*, BASOR 255(1984), s. 21-37; D. N. F r e e d m a n, *Yahweh of Samaria and His Asherah*, BA 50(1987), s. 241-249; J. M. H a d l e y, *The Khirbet el-Qom Inscription*, VT 37(1987), s. 50-62; t e n ż e, *Yahweh and „His Asherah”*: *Archaeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess*, w: *Ein Gott allein? JHWH – Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, hrsg. W. Dietrich, M. A. Klopfenstein, Göttingen 1994, s. 235-268; O. K e e l, C. U e h l i n g e r, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg 1995, s. 225-282; J. D a y, *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield 2002, s. 42-62. Natomiast M. S. Smith (*The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Deaborn 2002², s. 108-147) nie zgadza się z tym i mówi o „aszerach”, które „continued with various functions in the cult of Yahweh without connection to the goddess who gave her name to the symbol” (tamże, s. 133).

⁵⁴ T. A. H o l l a n d, *A Study of Palestinian Iron Age Baked Clay Figurines, with Special Reference to Jerusalem: Cave I*, „Levant” 9(1977), s. 121-155; M. T a d m o r, *Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel: Archaeological Evidence*, w: *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, s. 139-173; I. C o r n e l i u s, *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, Göttingen 2004.

Zmiana nastąpiła dopiero z czasem wraz z rozwojem jahwizmu, kiedy w pewnym momencie bóstwo kobiece zostało w Izraelu odrzucone, ale wydaje się co najmniej prawdopodobne, że pierwotnie w Świątyni Salomona czczony był Jahwe i Aszera. Wskazują na to również niektóre fragmenty Biblii, gdzie m.in. sam Salomon pod koniec życia „zaczął czcić Asztartę, boginię Sydończyków, oraz Milkoma, ohydę Ammonitów” (1 Krl 11, 5-9). Później król Manasses miał ustawić w Świątyni posąg Aszery (2 Krl 21, 7), a w ramach reformy jahwistycznej Jozjasz nakazał usunąć z Przybytku „wszystkie przedmioty sporządzone dla Baala, Aszery i całego wojska niebieskiego” (23, 4)⁵⁵. Czy to „oczyszczenie” było całkowite w wierzeniach ludowych, można powątpiewać, biorąc pod uwagę słowa proroka Jeremiasza, który potępia Judejczyków za oddawanie czci „Królowej Niebios” (7, 16-20; 44, 15-19.25) identyfikowanej jako Isztar, Anat lub Asztarte⁵⁶. Świadczy to wyraźnie o istnieniu kobiecego bóstwa jeszcze w VI w. przed Ch., a ostatnie jej ślady znaleźć można w żydowskiej kolonii w Egipcie, Elefantynie, gdzie w końcu V w. przed Ch. znana była bogini Anat-Jaho, nazywana też Anat-Bet’el⁵⁷.

Ciekawym przedmiotem znajdującym się w Świątyni od początku jej istnienia, a całkowicie sprzecznym w zasadami jahwizmu, był wąż brązowy, wykonany przez Mojżesza w czasie wędrówki przez pustynię, Nechusztan (Lb 21, 8-9; jest to gra słów – *nēḥōšet* – brąz / miedź oraz *nāḥās* – wąż). Był on czczony jeszcze w VIII w. przed Ch., a zniszczył go dopiero król Ezechiasz, przeprowadzając reformy kultu świątynnego (2 Krl 18, 4). Tajemnicą jest, kto umieścił go w Przybytku, ale wydaje się, że można tu wskazać na Sadoka, który wprowadził węża jako kanański element religii Jebuzytów⁵⁸.

Kult węża znany był w Kanaanie od II tysiąclecia przed Ch., a o czci oddawanej mu w przedizraelskiej Jerozolimie świadczyć może m.in. wspomniany już „Kamień Wężowy” (lub „Pełzający”) przy źródle Rogel w Jerozolimie. Symbolika związana z tym gadem jest złożona – mieści w sobie elementy płodności, mądrości i uzdrawiania, ale także śmierci, chaosu, pojawia się

⁵⁵ K. K o c h, *Ashera als Himmelskönigin in Jerusalem*, UF 20(1988), s. 97-120.

⁵⁶ S. M. O l y a n, *Some Observations concerning the Identity of the Queen of Heaven*, UF 19(1987), s. 161-174; S. A c k e r m a n, *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-Century Judah*, Winona Lake 2001², s. 5-35; D a y, *Yahweh and the Gods*, s. 144-150.

⁵⁷ J. M é l è z e - M o d r z e j e w s k i, *Żydzi nad Nilem. Od Ramzesa II do Hadriana*, Kraków 2000, s. 55-56 – autor zauważa również, że obok pary (Bóg i bogini) pojawia się postać ’Ašim-Bet’el, który mógł być ich potomkiem.

⁵⁸ H. H. R o w l e y, *Zadok and Nehushtan*, JBL 58(1939), s. 113-141.

jako strażnik⁵⁹. Pojawia się również jako towarzysz bogini Kedeszet, bóstwa o dość niejasnym pochodzeniu (nie wiadomo, czy chodzi tu o boginię, czy o epitet określający Aszerę, Anat lub Atirat, ale w aspekcie płodności). Ukazywana była najczęściej pod postacią nagiej kobiety stojącej na lwie z lotosem w ręku i oplecionej przez węża. I. Cornelius interpretuje tę scenę jako podkreślenie jej władzy (lew) i możliwości uzdrawiania (wąż)⁶⁰. Jest to popularne wyobrażenie „Pani Zwierząt” znane z wielu kultur, np. Grecji⁶¹.

Wąż pojawia się również z innym symbolem płodności, a mianowicie bykiem, co potwierdza ikonografia kananejska z II tysiąclecia przed Ch.⁶² Wydaje się co najmniej możliwe, że kult węża mógł być pozostałością po okresie, kiedy w Świątyni czczono Aszerę. W innym aspekcie kładziono nacisk na związki węży z uzdrawianiem – mogło dojść do tego, że uznano go za symbol władzy Jahwe lub jego cechę jako władcy choroby, co poparto opowieścią o napaści węży na wędrujących po pustyni Izraelitów. Podobne zjawisko zaobserwować można w połączeniu węża z Horonem, Asklepiosem i Eskulapem, bóstwami-lekarzami⁶³.

Szukając innych „nieprawowiernych” praktyk związanych ze Świątynią, należy zwrócić uwagę na niektóre jej elementy architektoniczne. Według opisu biblijnego budynek z trzech stron otaczały przybudówki tak, że na zewnątrz miał on kształt schodów. Jak się przypuszcza, pomieszczenia w ten sposób stworzone przeznaczone były dla kapłanów i personelu świątynnego; były to zarazem magazyny oraz różnego rodzaju składy (w tym także skarbiec), podobnie jak w świątyniach egipskich i hetyckich⁶⁴. Na podstawie świątyni w Ain Dara uważa się, że mogło tu nie być pomieszczeń, ale raczej

⁵⁹ L. K. H a n d y, *Serpent (Religious Symbol)*, ABD.

⁶⁰ C o r n e l i u s, *The Many Faces of the Goddess*, s. 94-99, ilustracje 5.1-5.62.

⁶¹ Zob. np. G. M e r m o n, *Kult węża w religii minojskiej i greckiej*, „Zeszyty Naukowe UJ”. *Studia Religiosa* 15(1986), s. 49-62.

⁶² K. R a n d o p h J o i n e s, *Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archaeological, and Literary Studies*, Haddonfield 1974, s. 62-74.

⁶³ K. R a n d o p h J o i n e s, *Serpent Symbolism in the Old Testament*, s. 85-93; t e n ż e, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult*, JBL 87(1968), s. 245-256; B. A. L e v i n e, J.-M. de T a r r a g o n, „Shapshu Cries Out in Heaven”: *Dealing with Snake-Bites at Ugarit (KTU 1.100, 1. 107)*, RB 95(1988), s. 481-518; M. M ü n n i c h, *Biblijny kult węży – próba interpretacji*, „Przegląd Historyczny” 95(2004), s. 153-167; L. K. H a n d y, *Serpent, Bronze*, ABD.

⁶⁴ A. P a r r o t, *Wśród zabytków Samarii i Jerozolimy*, Warszawa 1971, s. 112-113; K. A. K i t c h e n, *Two Notes on the Subsidiary Rooms of Solomon's Temple*, „Eretz-Israel” 20(1989), s. 107-112.

korytarz otaczający miejsca kultowe w budynku, którego przeznaczenie nie jest dotąd znane (procesje?).

Inne zastosowanie dodatkowych pomieszczeń wskazuje Jr 35, 2 – prorok otrzymał tu polecenie, aby wprowadzić Rekabitów do „domu Jahwe” (Świątyni) i tam w pomieszczeniu zwanym *liškēh* dać im wino do picia. Opis sugeruje, że takich sal było więcej niż jedna i służyły one właśnie picciu wina, a ślady takich praktyk znaleźć można np. w Grecji, gdzie pomieszczenia, gdzie odbywały się sympozjony, nazwane zostały *λεσχαι*⁶⁵. *Liškēh* w Świątyni mogły służyć także królewskim rytuałom związanym ze świętem wiosny i młodego wina, które było najprawdopodobniej znane we wczesnym Izraelu jako ważna uroczystość, podobnie jak u innych ludów jeszcze w okresie brązu⁶⁶. Takie zastosowanie dodatkowych pomieszczeń w Świątyni jest tym bardziej możliwe, że w świątyniach kananejskich znajdowały się podobne sale służące rytualnym ucztom⁶⁷.

Teksty z Mezopotamii i Ugarit wskazują, że głównym elementem każdego święta i uroczystości z nim związanych była kultowa uczta powiązana z picciem wina i czynieniem z niego ofiar płynnych w postaci libacji⁶⁸. Zachował się nawet specjalnie przygotowany spis zapotrzebowania na wino na święta królewskie – KTU 1.91⁶⁹. Niektóre fragmenty biblijne wydają się wskazywać na podobne znaczenie wina – np. Wj 24, 9-11; Jr 51, 39-40,

⁶⁵ W. B u r k e r t, *Lescha-Liskah. Sakrale Gastlichkeit zwischen Palästina und Griechenland*, w: *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationalen Symposion, 17-21 März 1990*, Freiburg, eds. B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm, Göttingen 1993, s. 19-34; R. R o s ó ł, *Kwestia Lésché-Liškā^h – próba reinterpretacji*, w: *Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem*, red. M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò, Lublin 2008, s. 149-159; J. P a i r m a n B r o w n, *Israel and Hellas*, Berlin–NY 1995, s. 141-142.

⁶⁶ J. C. R e e v e s, *The Feast of the First Fruits of Wine and the Ancient Canaanite Calendar*, VT 42(1992), s. 250-261.

⁶⁷ J. S t a r c k y, *Autor d'une dédicace palmyrénienne a Šadrafa et a du'Anat*, „Syria” 26(1949), s. 62-85; M. O t t o s o n, *Sacrifice and Sacred Meals in Ancient Israel*, w: *Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, eds. T. Linders, G. Nordquist, Uppsala 1987, s. 133-136.

⁶⁸ Dla Mezopotamii zob.: J. B o t t é r o, *Le vin dans une civilisation de la bière: la Mésopotamie*, w: *In vino veritas*, eds. O. Murray, M. Tecuşan, Oxford 1995, s. 29-31. Dla Ugarit zob.: J. B. L l o y d, *The Banquet Theme in Ugaritic Narrative*, UF 22(1990), s. 169-193.

⁶⁹ P. X e l l a, *KTU 1.91 (RS 19, 15) e i sacrifici del re*, UF 11(1979), s. 833-838; G. del O l m o L e t e, *Catálogo de los festivales regioes de Ugarit (KTU 1. 91)*, UF 19(1987), s. 11-18.

a złote naczynia przechowywane w Świątyni mogły być pamiątką po libacjach czynionych w jej wnętrzu⁷⁰.

Niektóre z uroczystości sprawowanych w *lišķēh* lub w samej Świątyni mogły być poświęcone kultowi przodków. W poprzednim artykule o Jeruzolimie sygnalizowano obecność w Izraelu uczt na cześć antenatów zw. *marzēah*, którego podstawowym elementem było picie wina. Z Ugarit wiadomo, że odbywało się to w specjalnych salach, które jednak trudno zlokalizować archeologicznie⁷¹. Wydaje się możliwe, że mogły być one organizowane właśnie w takich salach, także przecież związanych z ucztowaniem i pićm wina.

Istnieją również inne ślady, sugerujące kult przodków w Świątyni – przed wejściem do przedsionka świątynnego stały dwie kolumny wykonane z brązu, z których każda miała „osiemnaście łokci wysokości, a dwanaście łokci obwodu” (Krl 7, 15). Nie miały one żadnej roli architektonicznej, w czym przypominały dwie bazy podobnych kolumn w świątyni w Hazor oraz w ceramicznym modelu świątyni z Tell el-Farah (Płn.)⁷². Kolumny Salomona były wspaniale zdobione głowicami, na których wiły się „sploty na wzór sieci lub też misternie wykonane ogniwa roboty łańcuchowej” oraz rzędy „jabłek granatu” (1 Krl 7, 16-20). Król „kolumnie postawionej po prawej stronie nadał imię Jakin, a kolumnie postawionej po lewej stronie nadał imię Boaz” (7, 21). Znaczenie imion kolumn jest różnie interpretowane:

- „(Jahwe) ustawi (jakin) z mocą (boaz) kolumnę lub świątynię”;
- „oby (Bóg) utrzymał ją prostą przez (swą) moc”;
- „utwierdzi w nim swą moc”;
- „(Salomon) ustawił (tę kolumnę) z potęgą”;
- „Boaz ustawił”;
- jako proroctwo dynastyczne: „Jahwe utwalił swój tron na zawsze! W mocy Jahwe niechaj król się raduje!”⁷³

Było to więc niejako poszukiwanie zakodowanego w tych nazwach przesłania-informacji. Czasami porównuje się je z obeliskami stojącymi przed

⁷⁰ C. D o h m e n, *nsk*, TWAT, Bd. V, k. 488-493; P. C a r s t e n s, *The Golden Vessels and the Song to God, Drink-Offering and Libation in Temple and on Altar*, SJOT 17(2003), s. 110-140.

⁷¹ K. M. M c G e o u g h, *Locating the Marzihu Archaeologically*, UF 35(2003), s. 407-420; F. T r y l, *Śladami biblijnego marzēah*, „Roczniki Teologiczne” 55(2008), z. 1, s. 55-81.

⁷² A. Mazar (*Archaeology of the Land of the Bible 10.000-586 B.C.E.*, New York 1990, s. 377) uważa, że cały plan Świątyni przypomina podobne budowle z okresu Średniego Brązu z Ebla, Megiddo i Sychem.

⁷³ B u s i n k, *Der Tempel von Jerusalem*, s. 299-317; P a r r o t, *Wśród zabytków*, s. 102-104.

świątyniami egipskimi, mitycznymi podstawami świata lub wyobrażeniami gór, między którymi ukazuje się wschodzące rankiem słońce⁷⁴. Inni badacze poszukują w nich mistycznego wyobrażenia bramy prowadzącej do Świątyni, która jest równocześnie mikrokosmicznym Domem Boga – było to przejście prowadzące do posiadłości bóstwa – jego dworu⁷⁵. Mogły to być również drzewa symbolizujące porządek kosmiczny oraz płodność znane z Mezopotamii i Kanaanu⁷⁶.

Innym znaczeniem tych kolumn może być ich związek z kultem przodków, jeżeli przyjąć, że są to monumentalne *maṣṣēbôt*, znane już z *bāmā*, którym przypisuje się funkcje upamiętniające zmarłych⁷⁷. W Ugarit wskazują na takie znaczenie stojących kamieni m.in. KTU 6.13 (RS 6. 021) oraz 6.14 (6.028), znane jako „stele Dagona”, a także KTU 1.17 I: 25-33 określany popularnie jako „lista obowiązków idealnego syna”, gdzie m.in. ma on ustawić „stełę przodka”⁷⁸. Zwyczaj ten stosowano również w Mari, Ebla i Munbâqah w Syrii⁷⁹ oraz w Izraelu (Rdz 31, 53; 1 Sm 18, 18). W przypadku Boaza i Jakina znaczące są ich imiona – jedna z kolumn nazywana jest imie-

⁷⁴ S. M e d a l a, *Obiekty kultowe w epoce żelaza i w okresie grecko-rzymskim*, w: *Archeologia Palestyny*, s. 717-718.

⁷⁵ C. L. M e y e r s, *Jachin and Boaz in Religious and Political Perspective*, CBQ 45(1983), s. 171.

⁷⁶ Dla Mezopotamii zob.: B. N e v l i n g P o r t e r, *Trees, Kings, and Politics. Studies in Assyrian Iconography*, Göttingen 2003; dla Kanaanu zob.: P. B e c k, *The Cult-Stands from Taanach: Aspects of the Iconographic Tradition of Early Iron Age Cult Objects in Palestine*, w: *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, eds. I. Finkelstein, N. Na'aman, Jerusalem 1994, s. 352-381. O związkach drzew z płodnością zob.: O. K e e l, *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh. Ancient Near Eastern Art and Hebrew Bible*, Sheffield 1998.

⁷⁷ C. F. G r a e s s e r, *Standing Stones in Ancient Palestine*, BA 35(1972), s. 39-41; A. C o o p e r, B. R. G o l d s t e i n, *The Cult of the Dead and the Theme of Entry into the Land*, „Biblical Interpretation” 1(1993), s. 285-303.

⁷⁸ 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. C. de M o o r, *Standing Stones and Ancestor Worship*, UF 27(1995), s. 1-20. O „obowiązkach idealnego syna” zob.: O. E i s s f e l d t, *Sohnespflichten im Alten Orient*, „Syria” 43(1966), s. 39-47; J. F. H e a l e y, *The Pietas of an Ideal Son in Ugarit*, UF 11(1979), s. 353-356; M. J. B o d a, *Ideal Sonship in Ugarit*, UF 25(1993), s. 9-24.

⁷⁹ De M o o r, *Standing Stones*, s. 9-10. O związkach z kultem zmarłych zob.: M. D i e t r i c h, O. L o r e t z, W. M a y e r, *Sikkanum 'Betyle'*, UF 21(1989), s. 133-139. Natomiast B. B. Schmidt (*Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Tübingen 1994, s. 59-62) stwierdza, że stawiana stela była na cześć bóstwa rodzinnego, a nie przodka.

niem przodka Dawida, Boaza (Rt 2, 1-4.18-22; 1 Krn 2, 11-15). Pochodzenie drugiego imienia, Jakin, jest nieznane, ale może wiązać się z jakimś przodkiem, o czym wydaje się świadczyć imię króla Jecho-jakina (Jojakima) pochodzącego z dynastii Dawida (panował w latach 608-598 przed Ch. – 2 Krl 23, 35-24, 16)⁸⁰. Powyższe dane mogą świadczyć o związkach Świątyni z kultem przodków w rodzinie królewskiej, co nie byłoby niczym wyjątkowym, gdyż ta forma kultu znana była szeroko w Izraelu⁸¹.

Należy tutaj również poruszyć kwestię tego, co było materialnym przedmiotem kultu w Świątyni Salomona. Oczywiście według opisów biblijnych najważniejszym jej elementem była Arka Przymierza (*'arôn ha-'edût*) – skrzynia wykonana z drewna akacjowego, sporządzona według zaleceń samego Jahwe, który przekazał swą wolę Mojżeszowi (Wj 25, 10-16). Miał to być tron lub też podnózek Jahwe, a ponieważ religia zakazywała wykonywania wszelkich wyobrażeń, pozostawał on pusty. Motyw ten pojawia się również w innych religiach orientalnych, egipskiej oraz w Grecji, gdzie w sanktuariach znajdowały się puste trony, lub na których ustawiano symbole bóstw⁸². Jest to jeden z podstawowych argumentów dotyczących anikonizmu wczesnego jahwizmu. Wydaje się jednak, że znaleźć można inne ciekawe ślady, które nieco skomplikują ten tradycyjnie przyjęty obraz Przybytku.

We wspomnianej już świątyni w Aradzie w pomieszczeniu Święte Świętych znajdowała się kamienna stela (*maṣṣēbā*), który to monument, jak się uważa, na poziomie teologicznym był tym samym, co posąg znany szeroko w religii semickiej⁸³. Co więcej – umiejscawiając religię Izraela w szerokim kontekście wierzeń bliskowschodnich, znaleźć można poszlaki, sugerujące obecność posągu kultowego Jahwe w Świątyni Salomona.

Podobnie jak w innych religiach Świątynia była przecież „domem” Boga, a w koncepcji ludów starożytnych mógł on „mieszkać” tylko poprzez fizyczną obecność w swoim wyobrażeniu uważanym nie za podobiznę, ale za jego

⁸⁰ J. C. de Moor (*The Rise of Yahwism: The Roots of Israelite Monotheism*, Leuven 1997, s. 357-358) uważa, że Jakin mogło być nawet „boskim” imieniem Dawida – Salomon ustawiając kolumnę, chciał więc uczcić swego ojca; t e n ż e, *Standing Stones*, s. 16-17.

⁸¹ E. M. Bloch - Smith, *The Cult of the Dead in Judah: Interpretation the Material Remains*, JBL 111(1992), s. 213-224. Szeroko zagadnienie to omawiają w kontekście źródeł z innych terenów Bliskiego Wschodu: B. B. Schmidt (*Israel's Beneficent Dead*), K. Spronk (*Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Neukirchen-Vluyn 1986) oraz T. J. Lewis (*Cult of Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta 1989).

⁸² A. Mozgol (*Arka przymierza*, w: *Życie religijne w Biblii*, s. 43-46) podaje także inne paralele pozabiblijne.

⁸³ C. Uehlinger, *Israelite Aniconism in Context*, Bb 77(1996), s. 540-549.

inkarnację. W ten sposób wytłumaczyć można niektóre zwroty znane z Biblii, jak np. „spojrzeć w twarz Jahwe” (Ps 17, 15), „widzieć” go w sanktuarium (Ps 63, 3), czy też opis procesji w Ps 68, 25-26; 24, 7.9.

Nie jest nawet do końca jasne, kiedy Izraelici tak do końca stali się mono-teistami, a dużo wskazuje, że był to twór późny i długo jeszcze były wśród nich popularne kultury innych bóstw i zmarłych⁸⁴. W Samarii w końcu VI-II w. przed Ch. mieli być czczeni „bogowie” (w liczbie mnogiej), których potraktował jako łupy Sargon II, kiedy zdobył miasto w roku 722. Na pryzmie odkrytej w Nimrud pisze on o swoich zwycięstwach i zdobytych łupach – w Samarii są to m.in. DINGIR.MEŠ(*ilāni*) – „bogowie, w których wierzyli”, co wskazuje także, że były to jakieś materialne przedmioty, które można było wynieść z sanktuarium⁸⁵. Również w Kuntillet ‘Ajrud oraz w Hirbet el-Qom graffiti ukazują Jahwe i „jego Aszerę” jako mężczyznę i kobietę, co również sugeruje, że Bóg miał wówczas dla Izraelitów swój materialny wymiar. H. Niehr przypuszcza, że posąg przedstawiający Jahwe mógł znajdować się w Przybytku aż do roku 586 przed Ch., kiedy został zrabowany lub zniszczony przez Babilończyków⁸⁶.

Autorzy opisujący Świątynię żyli setki lat po Salomonie i nie znali jej dokładnych kształtów, wymiarów ani wyposażenia. Pisali więc o tym, co widzieli na własne oczy, zakładając, że istnieje bezpośrednia kontynuacja między współczesnym im Przybytkiem i Świątynią Salomona. Ta ostatnia jednak mogła być o wiele mniejsza i skromniejsza – w ciągu 350 lat swego istnienia mogła być stopniowo upiększana i powiększana. Jednak pamięć o Salomonie jako jej założycielu jest zapewne oryginalna⁸⁷.

Podobnie jak Jahwe uznany został za rodowego Boga dynastii Dawida, tak Świątynia Jerozolimska była pierwotnie przede wszystkim sanktuarium królewskim, w którym naczelnym kapłanem został sam władca. Przypomina to

⁸⁴ M. S. Smith, *Yahweh and Other Deities in Ancient Israel: Observations on Old Problem and Recent Trends*, w: *Ein Gott allein?*, s. 197-234.

⁸⁵ B. Becking, *Assyrian Evidence for Iconic Polytheism in Ancient Israel?*, w: *The Image and the Book. Iconic Cult, Aniconism and the Ancient Near East*, ed. K. van der Toorn, Leuven 1997, s. 158-167.

⁸⁶ H. Niehr, *In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple*, w: *The Image and the Book*, s. 73-95.

⁸⁷ N. Na'aman, *Cow Town or Royal Capital. Evidence for Iron Age Jerusalem*, BAR 23(1997), nr 4, s. 47. Natomiast J. Van Seters (*In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983, s. 310) uważa opis Świątyni za twór Deuteronomisty, który „próbuje zatrzymać chwałę Świątyni po jej zniszczeniu w 586 r. przed Ch.”

sytuację władców Ugarit, którzy posiadali bóstwa opiekujące się ich dworem i rodziną (byli to tzw. strażnicy domostwa, do których zaliczano m.in. *b'lt bhtm, il bt*) – RS 24, 249; 24, 250; 24, 256; 34, 260; 24, 300 zawierają wykazy takich „opiekunów”. Istniała specjalna „kaplica pałacowa” (*hnm*), gdzie król wraz z rodziną składał ofiary (RS 24, 250: 9-15; 24, 256: 28). Kult sprawowany był także na terenie nekropolii królewskiej (określanej często jako „ogród” – *gn* – 24, 250), gdzie odprawiano rytuały związane z kultem śmierci i kultem przodków⁸⁸. Podobnym celom mogła służyć też Świątynia Jerozolimska, łącząca w sobie różne funkcje, ale przede wszystkim było to sanktuarium królewskie związane z rytuałami, w których uczestniczył władca.

JEROZOLIMA JAKO CENTRUM ŚWIATA

Pozycja świątyni w państwie i jej ważność w królewskiej symbolice wszechświata jest dobrze znana. Konkluzją babilońskiego eposu „Enuma Elisz” jest klasyczne stwierdzenie, że król ponosi odpowiedzialność za zaopatrzenie świątyni, a tym samym bóstwa opiekuńczego państwa, co jest jednym z głównych aspektów ideologii królewskiej usprawiedliwiającej władzę monarchy. Świątynia jako symbol reprezentujący centrum kosmosu i specjalne związki króla z Bogiem, była fizyczną manifestacją twierdzeń zawartych w psalmach królewskich. Bóstwo, które gwarantowało państwo i dynastię, posiadało swoje miejsce zamieszkania zaraz obok króla w kompleksie pałacowo-świątynnym⁸⁹ – władca stawał się osobą stojącą ponad zwykłymi śmiertelnikami (2 Sm 14, 17-20; 1 Krl 3, 4-28; 4, 29-34; 10, 1-9; Iz 11, 2-4). Stosunek między królem a Bogiem najlepiej opisują słowa Jahwe w 2 Sm 7, 13-14: „On zbuduje imieniu memu, a Ja utwierdzę tron jego królestwa na wieki. Ja będę mu ojcem, a on będzie Mi synem”. Jerozolima była miejscem centralnym, któremu podporządkowane były inne czynne wówczas sanktuaria. Wiele mówi o tym samo ich rozmieszczenie: Arad w pobliżu granicy z Edomem, Lakisz niedaleko od granicy z Filistynami; podobnie Gilgal

⁸⁸ G. del O l m o L e t e, *Royal Aspects of the Ugaritic Cult*, 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, Leuven 1993, s. 51-60.

⁸⁹ W h i t e l a m, *Israelite Kingship*, s. 133-135.

i Beerszeba (Am 5, 5; 8, 14), Geba (2 Krl 23, 8) oraz Betel i Dan znajdują się na rubieżach państwa. Może chodzić tu o uświęcenie granic określających terytorium podległe Jahwe i zamieszkiwane przez lud Jahwe⁹⁰.

Dzięki Świątyni wzgórze, na którym wznosił się jej gmach, zaczęto uważać za centrum całego świata, kosmosu rządzonego przez Jahwe. Jerozolima znalazła się pod jego szczególną opieką. Syjon stał się miejscem wybranym, który stał się celem licznych pielgrzymek⁹¹. To przekonanie o szczególnej roli stolicy znalazło także swój wyraz w stopniowej centralizacji kultu, która jednak w okresie Zjednoczonej Monarchii była jeszcze w powijakach. Jednak powstanie Świątyni uznać można za pierwszy krok w tym kierunku⁹². Był to wyraźny ślad pozostały po tradycji kananejskiej, gdzie takim centrum była góra Safon, siedziba Baala. Teraz Syjon-Safon stało się siedzibą Jahwe i centrum państwa, co ukazuje np. Ps 48, 2-5⁹³.

Widać tu wyraźnie pewne elementy kultu Ela i Baala włączone do teologii jahwistycznej (zob np. Ps 29). Dzięki swej religijnej funkcji Jerozolima na zawsze pozostała centrum, świętym miastem, gdzie coraz bardziej koncentrował się kult Jahwe. Apogeum tego procesu stanowiły reformy w VII w. przed Ch., kiedy tylko tu można było składać ofiary, a inne świątynie zlikwidowano.

⁹⁰ T. B r z e g o w y, *Początki sanktuarium izraelskiego w Dan*, w: *Studium Scripturae Anima Theologiae. Prace ofiarowane ks. prof. Stanisławowi Grzybkowi*, red. J. Chmiel, T. Matras, Kraków 1990, s. 26-27.

⁹¹ T. B r z e g o w y, *Miasto Boże w Psalmach*, Kraków 1989, s. 63-64.

⁹² S. Japhet (*From King's Sanctuary to the Chosen City*, „Judaism” 46(1997), s. 132-139) wyróżnia szereg etapów, które doprowadziły do centralizacji kultu w czasie reformy króla Jozjasza – Jerozolima i jej Świątynia przestawała być własnością rodu królewskiego, a stopniowo stała się świętością całego narodu.

⁹³ P. N. H u n t, *Mount Saphon in Myth and Fact*, w: *Phoenicia and the Bible. Proceedings of the Conference held at the University of Leuven on the 15th and 16th of March 1990*, ed. E. Lipiński, Leuven 1991, s. 103-115. Zob. także: J. J. M. R o b e r t s, *Zion in the Theology of the Davidic-Solomonic Empire*, w: *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, s. 93-108.

BIBLIOGRAFIA

- D a y J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 265), Sheffield 2002.
- K e e l O., U e h l i n g e r C., *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (Quaestiones disputatae 134), Freiburg 1995.
- M a z a r A., *Archaeology of the Land of the Bible 10.000-586 B.C.E.*, New York 1990.
- M e t t i n g e r T. N. D., *No Graven Image? Israelity Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 42), Stockholm 1995.
- O t t o s o n M., *Temples and Cult Places in Palestine* (Acta Universitatis Upsalensis. Boreas 12), Uppsala 1980.
- R u p p r e c h t K., *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 144), Berlin–NY 1977.
- S m i t h M. S., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Deaborn 2002².
- van der T o o r n K., *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 7), Leiden 1996.
- de V a u x R., *Instytucje Starego Testamentu*, tł. T. Brzegowy, Poznań 2004.
- W a r z e c h a J., *Historia dawnego Izraela*, Warszawa 2005.

ON THE HISTORY OF THE HOLY CITY
III: SALOMON'S TEMPLE

S u m m a r y

The temple in the ancient Near East has always played an important role as the “house of god.” The god really lived there and deserved due honour. It was the centre of cosmos and the country, and religious life concentrated here. The existence of such an edifice, concern and respect manifested to it were important elements of the royal ideology that made legitimate the position of the rule and his followers as the “chosen ones” (messiahs).

Similar elements can be found in the case of the early Israel. Jerusalem became the centre after Salomon's Temple had been raised. It served as the house of Jehovah, but was probably also the venue of other royal rituals, including the cult of the ancestors.

The Bible shows Israelites as worshippers of Jehovah, but there are numerous traces indicating that originally He could have inhabited in the Temple accompanied by Ašera, the

goddess of fertility. Another queer element in the Temple was the serpent of bronze whose meaning is unknown.

After the fall of the state of Salomon, Jerusalem had for long centuries remained the religious centre of Israel and was always the place around which everything revolved.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: starożytny Izrael, Jerozolima, Salomon, Świątynia Salomona.

Key words: ancient Israel, Jerusalem, Salomon, Salomon's Temple.