

**DZIEDZICTWO
GOLIATA**

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Janusz Sławiński, Lech Szczucki,
Wojciech Tygielski, Marek Ziółkowski

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Łukasz Niesiołowski-Spanò

**DZIEDZICTWO
GOLIATA
FILISTYNI I HEBRAJCZYCY
W CZASACH BIBLIJNYCH**

TORUŃ 2012

Książka uzyskała wyróżnienie w programie Monografie FNP.
Wydanie książki subwencionowane przez
Fundację na rzecz Nauki Polskiej

Redaktor tomu
Magdalena Bizior-Dombrowska

Korekty
Ewelina Gajewska
Kamil Dźwiniel

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Printed in Poland
© Copyright by Łukasz Niesiołowski-Spanò
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2012

ISBN 978-83-231-2943-1

**WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersytetu MIKOŁAJA KOPERNIKA**

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl

www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze
Druk: Wydawnictwo Naukowe UMK
ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń

*Mojej żonie
dedykuję*

Spis treści

WYKAZ SKRÓTÓW	9
WPROWADZENIE	13
ROZDZIAŁ 1. PROBLEMATYKA RELACJI MIĘDZYKULTUROWYCH	17
BADANIA NAD ETNICZNOŚCIĄ SPOŁECZEŃSTW STAROŻYTNYCH...	18
Analogie: Normanowie na Sycylii i Ruś Skandynawów	29
ROZDZIAŁ 2. FILISTYNI I PALESTYNA	33
„PALESTYNA” W ŹRÓDLACH POZABIBLIJNYCH.....	34
OSADNICTWO FILISTYNÓW.....	65
PALESTYNA MIĘDZY XII A IX WIEKIEM	73
ROZDZIAŁ 3. LUDY PALESTYNY W BIBLIJ	79
KANANEJCZYCY I FILISTYNI	79
PSEUDO-KANANEJCZYCY.....	98
Ekskurs.....	128
PSEUDO-HEBRAJCZYCY.....	133
ROZDZIAŁ 4. FILISTYNI W BIBLIJ I HISTORII.....	151
OD PATRIARCHÓW DO MONARCHÓW	151
PAX ASSYRIACA.....	191
Ekskurs.....	225
GRANICE WPŁYWÓW	226
ROZDZIAŁ 5. FILISTYŃSKIE WPŁYWY NA BIBLIĘ I KULTURĘ HEBRAJCZYKÓW ...	284
ŚWIĄTYNIA JEROZOLIMSKA	288
PASCHA I OFIARY <i>MOLK</i>	302
WRÓŻBIARSTWO.....	313
„KLUCZ HETYCKI”	336
TERMINOLOGIA I IMPORTY	345
WĄTKI LITERACKIE	366
Samson.....	371
FILISTYŃSKIE IMIONA W BIBLIJ.....	382
KONKLUZJE.....	418

APENDYKS. TEKSTY FILISTYŃSKIE.....	435
SPIS INSKRYPCJI PUBLIKOWANYCH W APENDYKSIE	507
WYKAZ IMION WŁASNYCH ZAWARTYCH W EPIGRAFICE FILISTYŃSKIEJ	509
BIBLIOGRAFIA.....	515
WYKAZ MAP	547
SUMMARY. GOLIATH'S LEGACY. PHILISTINES AND HEBREWS IN BIBLICAL TIMES	549
INDEKSY	553

Wykaz skrótów

Signle wzmiankowanych ksiąg biblijnych i apokryfów

Rdz, Wj, Kpł, Lb, Pwt, Joz, Sdz, Rt, 1–2 Sm, 1–2 Krl, 1–2 Krn, Ezd, Ne, Tb, Jdt, Est, 1–2 Mch, Hi, Ps, Prz, Koh, Pnp, Syr, Iz, Jr, Lm, Ba, Ez, Dn, Oz, Jl, Am, Ab, Mi, Na, Ha, So, Ag, Za, Ml, Mt, Mk, Łk, J, Dz, 3 Ezd, 4 Ezd, 4 Mch

Skróty stosowane w tekście

ABD – D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 1–6, New York 1992

AfO – „Archiv für Orientforschung”

AHI – G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, Cambridge, Vol. 1, 1991 (2 wyd. 1997); Vol. 2, 2004

AION – „Annali dell’Istituto Orientale di Napoli”

Ant. – Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1993

AJA – „American Journal of Archaeology”

ANET – J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, Vol. 1, *Texts*, Princeton 1969

AO – *Aula Orientalis*

AOAT – *Alter Orient und Altes Testament*

ArOr – „Archiv Orientalni”

BA – „Biblical Archaeologist”

BAR – „Biblical Archaeology Review”

BASOR – „Bulletin of the American Schools of Oriental Research”

BDB – *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Boston 1906 (repr. 1997)

Benz – F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Rome 1972

BHS – *Biblia Hebraica Stuttgartensia*

BiSe – „Biblische Studien”

BN – „Biblische Notizien”

BZAW – *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*

- CAD – *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, Vol. 1–21, Chicago 1956–2010
- CAH – *Cambridge Ancient History* (wyd. 3)
- CANE – J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. 1–4, (wyd. 2) New York 2000
- CBQ – „Catholic Biblical Quarterly”
- Chantraine – P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris 1999
- COS – W. Hallo, *The Context of Scripture*, Vol. 1–3, Leiden–Boston 2003
- CWSSS – N. Avigad, B. Sass, *Corpus of West Semitic Stamps Seals*, Jerusalem 1997
- DCH – D. J. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1993–
- DDD – K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (wyd. 2), Leiden–New York–Köln 1995
- DMic – F. Aura Jorro, F. R. Adrados (eds.), *Diccionario Griego-Español, Diccionario Micénico*, Vol. 1–2, Madrid 1999
- GLAJJ – M. Stern, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, Vol. 1–3, Jerusalem 1974–1984
- Hdt – Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 1954
- HI – F. W. Dobbs-Allopp et al., *Hebrew Inscriptions*, New Haven–London 2005
- HTAT – M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 2010
- HTR – „Harvard Theological Review”
- HUCA – „Hebrew Union College Annual”
- IEJ – „Israel Exploration Journal”
- Israel – F. Israel, „Note di onomastica semitica 8. L'onomastica della regione filisteica et alcune sue possibili sopravvivenze nell'onomastica fenicio-punica”, w: M. Pittou, M. Negri, F. Aspesi, P. Filigheddu (eds.), *Circolazioni culturali nel Mediterraneo antico. Atti del I Convegno Internazionale di Linguistica dell'area mediterranea. Sassari 24–27 aprile 1991*, Cagliari 1994, s. 127–188
- Jacoby, *FGrHist* – F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin 1923
- JANER – „Journal of Ancient Near Eastern Religions”
- JAOS – „Journal of the American Oriental Society”
- JBL – „Journal of Biblical Literature”
- JEA – „The Journal of Egyptian Archaeology”
- JJP – „Journal of Juristic Papyrology”

- JJS – „Journal of Jewish Studies”
JNES – „Journal of Near Eastern Studies”
JQR – „The Jewish Quarterly Review”
JSJ – „Journal for the Study of Judaism”
JSOT – „Journal for the Study of the Old Testament”
JSOT *Suppl.* – *Journal for the Study of the Old Testament Supplement*
JSS – „Journal of Semitic Studies”
JTS – „The Journal of Theological Studies”
Jub – *Księga Jubileuszów*, tłum. A. Kondracki, w: R. Rubinkiewicz (red.), *Apokryfy Starego Testamentu*, Warszawa 1999
KAI – H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, Vol. 1–3, Wiesbaden 1966–1969
KB – L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1–2, Warszawa 2008 (tłum. z wyd. ang. 2001)
LAB – C. Perrot, P.-M. Bogaert (eds.), *Pseudo-Philo, Les Antiquites Biblique* (Sources Chretiennes 229–230), Paris 1976
LSJ⁹ – H. G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1996
Luckenbill – D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Vol. 1–2, Chicago 1926 (repr. London 1989)
LXX – Septuaginta
Melchert – H. C. Melchert, *Cuneiform Luvian Lexicon*, Chapel Hill 1993 (www.unc.edu/~melchert/LUVLEX.pdf; dostęp 1.1.2011).
NEA – „Near Easter Archaeology”
NEAEHL – E. Stern (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Vol. 1–4; Jerusalem–New York–London 1993; Vol. 5, Jerusalem 2008
OBO – *Orbis Biblicus et Orientalis*
OLA – *Orientalia Lovaniensia Analecta*
PEFQS – „Palestine Exploration Fund Quarterly Statement”
PEQ – „Palestine Exploration Quarterly”
PH – „Przegląd Historyczny”
RB – „Revue Biblique”
RIMA – A. K. Grayson, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian period*, Vol. 1–3, Toronto 1987–1996
RSF – „Rivista di Studi Fenici”
SBO – „Scripta Biblica et Orientalia”
SEL – „Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico”
SJOT – „Scandinavian Journal of the Old Testament”
TA – „Tel Aviv”

- TADAE – B. Porten, A. Yardeni, *Textbook of Aramaic documents from ancient Egypt*, Vol. 1–4, Winona Lake 1986–1999
- TDOT – G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 1–15 Grand Rapids 1997–2006
- TM – Tekst Masorecki
- TSSI – J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, Vol. 1–3, Oxford 1971–1982 (repr. 2002)
- UF – „Ugarit Forschungen”
- VT – „Vetus Testamentum”
- VT Suppl. – *Vetus Testamentum Supplements*
- ZA – „Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie”
- ZAW – „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft”
- ZDPV – „Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins”

Wprowadzenie

W niniejszym studium zajmuję się relacjami pomiędzy dwoma ludami, których konflikty są obszernie opisane w Starym Testamencie. Filistyni i Hebrajczycy – tak jak ukazuje ich Biblia – trwali w odwiecznym konflikcie. Zadaniem historyka jest zbadanie, na ile narracja biblijna odpowiada faktom. Staram się zatem ustalić, jak w istocie wyglądały relacje dwóch ludów i jak na siebie wzajemnie oddziaływały.

Rozdział pierwszy stanowi omówienie zagadnień związanych z badaniami nad etnicznością w starożytności. Jest to konieczny etap, by ocenić, czym były wspólnoty Filistynów i Hebrajczyków.

Rozdział drugi ma odpowiadać na pytanie, jak Filistynów widzieli inni. Tu zatem są prezentowane dane źródłowe na temat Filistynów lub terenów przez nich zamieszkiwanych. W zamierzeniu część ta ma zbierać poświadczenia źródłowe dotyczące ludu i obszaru, który nazywano Palestyną. Wiedza na temat obrazu Filistynów w źródłach pisanych została uzupełniona o historyczną rekonstrukcję procesu osadnictwa filistyńskiego w Palestynie. Przedmiotem mojego zainteresowania jest tu ustalenie zasięgu i modelu osadniczego Filistynów.

Rozdział trzeci zawiera opis różnych ludów zamieszkujących Palestynę. Biblijna tradycja wymienia bowiem wiele grup etnicznych, które miały zamieszkiwać Palestynę w czasach, gdy dochodziło do kontaktów między Hebrajczykami i Filistynami. Szczególnie istotne jest dla mnie ustalenie, jakie były relacje między Filistynami i Kanańczykami, skoro obie grupy – w narracji biblijnej – są uznawane za odwiecznych wrogów Izraela. Staje się to zatem w dużej mierze badaniem tekstu biblijnego, zmierzającym do ustalenia, jak Hebrajczycy postrzegali Kanańczyków i Filistynów. Kolejna część jest poświęcona ludom, którym roboczo nadałem miano pseudokanańskich i pseudohebrajskich. Chodzi mianowicie o pojawiające się w Biblii ludy, które odegrały jakąś rolę w relacjach pomiędzy Hebrajczykami i Filistynami. Ponieważ dla części z nich brakuje pozabiblijnych świadectw źródłowych, konieczne okazało się zbadanie, czy ludy te

istniały w istocie i czy nie są jedynie kreacją literacką. W ten sposób zostały scharakteryzowane ludy mieszkające w Palestynie na przełomie epoki brązu i żelaza oraz tradycja biblijna na ich temat.

Na wstępie zaznaczyłem, że dla Izraela Filistyni to emblematiczny przeciwnik, wróg tyleż prawdziwy, co i przysłowiowy. Czwarty rozdział ma za zadanie ustalić, kiedy, gdzie i jak dochodziło do kontaktów pomiędzy tymi ludami. Należy jednak podkreślić, że rekonstrukcja historyczna musi bazować w dużej mierze na materiale biblijnym. Potraktowanie źródeł biblijnych oddzielnie ma również tę zaletę, że pozwala na szczegółową analizę form i mechanizmów prezentacji treści w różnych księgach biblijnych. W efekcie uzyskujemy syntetyczny obraz Filistynów, jaki odnajdujemy w Biblii. Materiał ułożyłem zgodnie z wewnętrzną chronologią narracji biblijnej, ponieważ na tym etapie celem nie jest ustalenie zmian, jakie z czasem zachodziły w biblijnym obrazie Filistynów, lecz jedynie zebranie biblijnych świadectw na ich temat. Jest to zatem rodzaj ilustracji tezy o roli, jaką w Piśmie Świętym odgrywają Filistyni jako wrogowie Izraela. Tak „chronologicznie” prowadzony wywód zostaje uzupełniony o informacje pochodzące również z danych pozabiblijnych, w większości dotyczących epoki dobrze znanej źródłowo, a mianowicie VIII–VII wieku. Część tę zatytułowałem *Pax Assyriaca*, ponieważ – jak będę starał się przekonywać – epoka dominacji asyryjskiej miała szczególne znaczenie dla relacji między Hebrajczykami i Filistynami. Rozdział zamyka omówienie obszaru, na którym mogło dochodzić do kontaktów między oboma ludami. Przedmiotem mojego zainteresowania są wzmianki, głównie biblijne, pozwalające na wyznaczenie granicy wpływów kultury filistyńskiej w Palestynie. Ten przegląd umożliwi określenie zasięgu terytorium, na którym można spodziewać się obecności kultury filistyńskiej. Staram się bowiem dowieść, że wzajemne kontakty i wymiana międzykulturowa – które są głównym tematem tej książki – mogły w ogóle zaistnieć.

Z wiedzą na temat możliwych obszarów, na których mogły zachodzić wzmożone kontakty między Filistynami i Hebrajczykami, a także epok, gdy relacje te mogły się intensyfikować, prowadzę Czytelnika do kolejnej części książki. W rozdziale piątym omawiam elementy filistyńskiego dziedzictwa, które mogły trafić do kultury Hebrajczy-

ków oraz do Biblii. Analizowane aspekty kultury hebrajskiej oraz literatury biblijnej służą odnalezieniu elementów stanowiących dziedzictwo filistyńskie.

Książka zawiera też Apendyks – niestety nie tak obszerny, jak byśmy chcieli – prezentujący piśmiennictwo Filistynów. Zebrano tu korpus inskrypcji pochodzących z obszarów pozostających pod kulturą dominacją Filistynów. Teksty te umożliwiają wyodrębnienie podstawowych cech dystynktywnych Filistynów. Miałyby to być zatem: język, pismo, religia, onomastyka itd. Lista owych cech nie jest zbyt obszerna z uwagi na skromny korpus źródeł.

Dodatek stanowią wykazy imion stosowanych przez Filistynów, a zaświadczone w materiale epigraficznym.

W tekście wykorzystano przekład Biblii Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego, czyli tzw. Biblii Warszawskiej. W cytatach biblijnych pojawiają się w związku z tym terminy odmienne od stosowanych w tekście właściwym, np. „Filistyńczyków” zamiast „Filistynów”, „Chetyci” lub „Chetejczycy” zamiast „Hetyci” itp. Wszystkie daty, jeśli nie zostało zaznaczone inaczej, dotyczą okresu przed naszą erą.

Chciałbym podziękować osobom i instytucjom, które przyczyniły się do powstania oraz wydania tej książki. Ogromnie dużo zawdzięczam Markowi Węcowskiemu, Krystynie Stebnickiej, Rafałowi Rosołowi i Maciejowi Tomalowi. Bardzo dziękuję dwóm anonimowym recenzentom wydawniczym, których uwagi pozwoliły mi uniknąć szeregu błędów. Za konsultację podziękowania składam również Ilyi Yakobovichowi. Osobne podziękowania kieruję do Piotra Węcowskiego. Co oczywiste, nikt z wymienionych nie ponosi odpowiedzialności za treści wyrażone w książce.

Książka ta powstała dzięki grantowi badawczemu przyznanemu przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego (N N108 275034). Jestem wdzięczny także wielu instytucjom, które w różnych formach wspierały mnie przez ostatnie lata podczas pracy nad książką, były to: The Andrew W. Mellon Foundation, Fundacja z Brzezia Lanckorońskich, University of Notre Dame, Istituto de Filologia Classica e Semitica (CSIC), Katholieke Universiteit Leuven, Pontificio Istituto Biblico w Rzymie, Eberhard Karls Universität Tübingen.

Problematyka relacji międzykulturowych

Przed rozpoczęciem pracy nad tą książką zadałem sobie szereg pytań związanych z biblijnym obrazem Filistynów oraz ich rolą w dziejach Palestyny. Na część z nich postaram się tu odpowiedzieć. Ujmując rzecz najprościej, można powiedzieć, że Biblia czyni z Filistynów głównych antagonistów i zaciekle wrogów Hebrajczyków. Intrygujące mnie pytanie dotyczyło tego, jaka rzeczywistość, a także rzeczywistość jakiej epoki, stoi za owym obrazem śmiertelnych wrogów Izraela. Jak owi wrogowie oddziaływali na Hebrajczyków i dlaczego przypisano im tak złowrogą rolę w biblijnej wizji przeszłości Izraela?

Umyślnie pominąłem, gorąco dyskutowane w nauce, kwestie pochodzenia Filistynów. Wobec braku decydujących dowodów, a zwłaszcza nowych danych, badacze pozostają przy swoich zdaniach. Czytelnik odnajdzie zatem krótki zarys dziejów Filistynów, wraz z możliwymi hipotezami wyjaśniającymi ich pochodzenie. Nie to jednak jest celem tej książki.

Wypada zacząć od ustalenia, co można powiedzieć o samej grupie, która stanowi przedmiot badania. Nie chciałem – jak dzieje się w większości prac o Filistynach – zestawiać jedynie materiału archeologicznego. Po pierwsze, ze względu na brak kompetencji, po drugie, z uwagi na istnienie wyczerpujących opracowań¹. Nie zrobi-

¹ T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, New Haven–London 1982; D. Ben-Shlomo, *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism*, (OBO 241), Fribourg–Göttingen 2010. Najważniejsze sprawozdania archeologiczne to: M. Dothan, D. N. Freedman, *Ashdod I*, „Atiqot” 7, Jerusalem 1967; M. Dothan, *Ashdod II–III*, „Atiqot” 10–11, Jerusalem 1971; M. Dothan, Y. Porath, *Ashdod IV*, „Atiqot” 15, Jerusalem 1982; M. Dothan, Y. Porath, *Ashdod V*, „Atiqot” 23, Jerusalem 1993; M. Dothan, D. Ben-Shlomo, *Ashdod VI*, „Israel Antiquities Authority Reports” 24, Jerusalem 2005; L. E. Stager, J. D. Schloen, D. M. Master, *Ashkelon I. Introduction and Overview (1985–2006)*, Winona Lake 2008; A. Mazar, *Excavations at Tell Qasile, Part One. The Philistine Sanctuary*:

łem tego jednak z innej przyczyny: nie jestem przekonany o istnieniu bezpośredniej zależności między specyfiką kultury materialnej, wykrywalnej archeologicznie, a cechami dystynktywnymi pewnej grupy ludzi.

Badania nad etnicznością społeczeństw starożytnych

Sporo miejsca w badaniach ostatnich dziesięcioleci poświęcono szeroko pojętej etnicznej identyfikacji wspólnot starożytnych. Zagadnienie to musi nas interesować – co rozumiacie – w stopniu szczególnym. Obok studiów optymistycznych należy jednak również zwrócić uwagę na te pesymistycznie, oceniające nasze szanse odkrycia istoty starożytnego poczucia etnicznego (o ile termin ten w ogóle można stosować do wspólnot w starożytności). Za przykład niech wystarczą dwie niedawno wydane monografie autorstwa archeologów: Ann Killebrew² i Avrahama (Avi) Fausta³. W obu pracach główna linia rozumowania polega na przekonaniu, że materiał archeologiczny (stanowiący trzon bazy źródłowej) może być etnicznie identyfikowalny. Chodzi zatem o założenie badaczy, że identyfikacja pewnej grupy przedmiotów, typów zabudowy czy zwyczajów (np. pogrzebowych) pozwala wnioskować o zasięgu przebywania danej grupy. Rozumowanie to można doprowadzić do absurdu, podając współczesny nam przykład identyfikacji ludności kuli ziemskiej na podstawie kultury materialnej, czyli za pomocą używanych przez nią przedmiotów, zgodnie z czym zapewne niemal cała populacja Ziemi winna być określona jako Chińczycy.

Wątpliwości co do metodologicznych możliwości zastosowania danych archeologicznych do określenia wspólnot etnicznych grup

Architecture and Cult Objects, „Qedem” 12, Jerusalem 1980; idem, *Excavations at Tell Qasile II: Various Objects, the Pottery, Conclusions*, „Qedem” 20, Jerusalem 1985.

² A. Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity. An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel 1300–1100 BCE*, Atlanta 2005.

³ A. Faust, *Israel's Ethnogenesis. Settlement, Interaction, Expansion and Resistance*, London 2007.

zamieszkujących starożytny Bliski Wschód pojawiały się już od dość dawna⁴. Niech za ilustrację posłuży następujący przykład. Powszechnie utożsamiana z wytwórczością filistyńską ceramika (Myk. IIIC:1b), wykonana lokalnie w Palestynie jako imitacja mykeńskich wzorów ze świata egejskiego, jest znajdowana w wielu stanowiskach archeologicznych w Palestynie⁵. Gdy nasilenie występowania tej cerami-

⁴ D. Edelman, *Ethnicity and Early Israel*, w: M. G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible*, „Biblical Interpretation Series” 19, Leiden 1996, s. 25–55; S. Bunimovitz, A. Yasur-Landau, *Philistine and Israelite Pottery: A Comparative Approach to the Question of Pots and People*, TA 23 (1996), s. 88–101; T. L. Thompson, *Defining History and Ethnicity in the South Levant*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Can a „History of Israel” Be Written?*, London 2004, s. 166–187; R. Kletter, *Can a Proto-Israelite Please Stand Up? Notes on the Ethnicity of Iron Age Israel and Judah*, w: A. Maeir, P. de Miroschedji (eds.), *„I Will Speak the Riddles of Ancient Times”*. *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Vol. 2, Winona Lake 2006, s. 573–586; N. P. Lemche, *Avraham Faust, Israel’s Ethnogenesis, and Social Anthropology*, w: E. Pfoh (ed.), *Anthropology and the Bible. Critical Perspectives*, Piscataway 2010, s. 93–104 oraz klasyczne już opracowanie Jonthana Halla: J. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge 1997, tu zvl. s. 111–142. Por. podobne zastrzeżenia dotyczące epok późniejszych: E. M. Meyers, *Identifying Religious and Ethnic Groups through Archaeology*, w: *Biblical Archaeology Today 1990*, Jerusalem 1993, s. 738–745 oraz J. D. Muhly, *The Crisis Years in the Mediterranean World: Transition or Cultural Disintegration?*, w: W. A. Word, M. S. Joukowsky (eds.), *The Crisis Years: The 12th Century B.C. From Beyond the Danube to the Tigris*, Dubuque 1992, s. 10–26, zvl. s. 13: „Now the practice of equating pots with people has a long and rather disreputable history in prehistoric archaeology. The idea that everyone who used a grey pot spoke an Indo-European language has led to some rather wild and woolly contributions to the archaeological literature. Ceramics and ethnicity do not go together very well. [...] Recognition of the dangers involved in such assumptions has led to enunciation of what is known as the Hervey Thesis: the presence of any pottery of any given state and any given site is no evidence for the activity of traders (or indeed settlers) from that site at that site”. I. Finkelstein, *The Rise of Early Israel. Archaeology and Long-Term History*, w: S. Ahituv, E. D. Oren (eds.), *The Origin of Early Israel – Current Debate. Biblical, Historical and Archaeological Perspectives*, Jerusalem 1998, s. 7–39 (podaje przykład rozprowadzania naczyń importowanych z Europy, w czasach krucjat, których dystrybucja rozkłada się pomiędzy osady mużulmańskie, lokalne chrześcijańskie oraz frankijskie, por. ibidem, s. 16–17).

⁵ Wątpliwości metodologiczne co do identyfikacji pozostałości kultury materialnej z grupą etniczną wyraził: S. Bunimovitz, *Problems in the „Ethnic” Identification of the Philistine Material Culture*, TA 17 (1990), s. 210–222. Historię badań

ki jest duże, archeolodzy określają takie stanowisko mianem filistyńskiego. Gdy jest jej nieco mniej, zaczynają mówić o imporcie, czyli wtórnej redystrybucji tych naczyń, świadczących o prestiżu ich posiadaczy. Jeżeli znaleziska są odosobnione, w kontekście całego stanowiska uznaje się je za przypadkowe lub niemające wpływu na jego etniczny obraz⁶. Probiierz, jakim jest ceramika, stał się narzędziem tyleż popularnym, co nieco zawodnym przy określaniu przynależności analizowanych grup. Jeśli jakieś inne dane wskazują na możliwe związki danego miejsca z Filistynami, ale nie znaleziono tam ceramiki filistyńskiej, to uznaje się, że związek taki nie zachodził. Jak postaram się wykazać dalej, prosta zależność między obecnością archeologicznych pozostałości po typowych przedmiotach nie jest jedynym, a na pewno niewystarczającym argumentem do uznania lub wykluczenia, że użytkownikami owych naczyń i mieszkańcami owej okolicy byli Filistyni.

nad związkami ceramiki filistyńskiej z ludnością pochodzenia egejskiego wraz z różnymi zastrzeżeniami prezentuje: I. Sharon, *Philistine Bichrome Painted Pottery: Scholarly Ideology and Ceramic Typology*, w: S. R. Wolff (ed.), *Studies in the Archaeology of Israel and Neighboring Lands in Memory of Douglas L. Esse*, (SAOC 59), Chicago 2001, s. 555–609. Por. również najnowsze prace: A. Yasur-Landau, *Under the Shadow of the Four-Room House. Biblical Archaeology Meets Household Archaeology in Israel*, w: Th. E. Levy (ed.), *Historical Biblical Archaeology and the Future. The New Pragmatism*, London 2010, s. 142–155; A. Killebrew, *The Philistines and their Material Culture in Context. Future Directions of Historical Biblical Archaeology for the Study of Cultural Transmission*, w: ibidem, s. 156–167.

⁶ Mowa o Megiddo, w warstwie VIA (datowanej na 1100–1000), która jest uznawana za zamieszkałą głównie przez lokalną ludność kananejską, a budynek 2072 jest nazywany rezydencją filistyńskiego ambasadora (A. Kempinski, *Megiddo. A City-State and Royal Centre in North Israel*, Munich 1989, s. 82–83; T. P. Harrison, *Megiddo 3. Final Report on the Stratum VI Excavations*, [OIP 127], Chicago 2004, 18, s. 105–106) lub rezydencją kananejskiego wielmoży, który utrzymywał jedynie kontakty handlowe z Filistea (B. Halpern, *The Down of an Age: Megiddo in the Iron Age I*, w: J. D. Schloen (ed.), *Exploring the „Longue Durée”. Essays in Honor of Lawrence E. Stager*, Winona Lake 2009, s. 151–163, zwł. s. 157). Twierdzenie Halperna jest zaskakujące, ponieważ on sam twierdzi, że wpływy filistyńskie w Megiddo są widoczne nie tylko na terenie pałacu, lecz również na obszarze całego miasta, i nie jest to wyłącznie ceramika, ale również – poświadczane jedynie w ośrodkach filistyńskich – ślady zachowań rytualnych (ofiary z psów); ibidem, s. 157.

Ograniczenie wynikające z możliwości określenia etnicznej tożsamości jakiejś grupy w starożytności jedynie na podstawie częściowo zachowanej kultury materialnej skłoniło mnie do sięgnięcia po inne dane, aby określić zasięg terytorialnego obecności Filistynów. W tym celu ważne było określenie, po pierwsze, struktury osadnictwa w analizowanym okresie, po drugie, społecznej charakterystyki analizowanej wspólnoty (np. gospodarki). I tak z faktu, że Filistyni kontrolowali (przynajmniej w pewnym okresie) wyrób żelaza, można wyprowadzić założenie, że dążyli do kontrolowania źródeł pozyskiwania rudy⁷. Wydaje się to konsekwencją istnienia monopolu produkcji wyrobów żelaznych⁸. Dominacja na podlegających Filistynom obszarach mogła mieć rozmaite formy, od bezpośredniej zależności, przez pośrednie, do zupełnie luźnej i formalnej zależności na innych obszarach. Strukturę takich – będących jedynie teoretycznym modelem – kręgów sfer wpływów przedstawił celnie Ernst Axel Knauf (por. mapa 6, s. 184)⁹.

W ścisłym związku z omawianymi zagadnieniami relacji między Filistynami i Hebrajczykami pozostają poważne spory metodologiczne dotyczące pojęć nacjonalizmu i etniczności oraz możliwości ich aplikacji do wspólnot starożytnych. Są badacze odpowiadający pozytywnie na pytanie o obecność poczucia narodowego i etnicznego również we wspólnotach starożytnych¹⁰. Istnieje jednak i drugi ważny nurt we współczesnych studiach na temat etniczności i wspólnot narodowych, kładzie on nacisk na sztuczność i propagandowy charakter wielu elementów, które zaczynają uchodzić z czasem za konstytutywne dla odrębności danej grupy¹¹. Ta różnica poglądów doty-

⁷ Por. R. A. Coughenour, *A Search for Mahanaim*, *BASOR* 273 (1989), s. 61–63.

⁸ Wątpliwości co do roli Filistynów w upowszechnianiu techniki obróbki żelaza wyraziła: Y. Gottlieb, *The Advent of the Age of Iron in the Land of Israel: A Review and Reassessment*, *TA* 37 (2010), s. 89–110.

⁹ E. A. Knauf, *Saul, David, and the Philistines: from Geography to History*, *BN* 109 (2001), s. 15–18.

¹⁰ A. D. Smith, *Theories of Nationalism*, New York–London 1971, s. 153–167; S. Grosby, *Biblical Ideas of Nationality. Ancient and Modern*, Winona Lake 2002.

¹¹ E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. M. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008; B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

czących narodu wyraża się w literaturze przedmiotu przez zestawienie „primordialistów” z „modernistami”, a zatem zwolenników tezy o odwieczności narodu z badaczami skłonnyymi widzieć naród jako zjawisko nowożytne, a nawet dziewiętnastowieczne¹².

Szczególnie intensywnie była badana kwestia tożsamości Żydów w starożytności. W ramach badań tej problematyki, czerpiącej wiele ze studiów nad poczuciem odrębności Greków, a zatem kwestii istnienia narodu/etnosu greckiego, pojawiły się zarówno studia teoretyczne, jak i bardzo szczegółowe prace analityczne¹³. Większość badaczy jest skłonna obecnie uznać istnienie poczucia wspólnoty Żydów¹⁴ w starożytności (określanych przez jednych jako naród, przez innych jako grupa etniczna), której spoiwem miały być wspólne elementy kultury (w tym głównie religia) oraz poczucie wspólnego pochodzenia¹⁵.

Syntetyczne omówienie nurtów badawczych nad etnicznością i narodowością w interesującym nas tu aspekcie przedstawia: A. D. Smith, *Nationalism and the Historians*, w: idem (ed.), *Ethnicity and Nationalism*, („International Studies in Sociology and Social Anthropology” 60), Leiden 1992, s. 58–80; idem, *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Hanover (NH) 2000; idem, *Etniczne źródła narodów*, tłum. M. Głowacka-Grajper, Kraków 2009, zwł. s. 29–102.

¹² Por. ciekawą analizę aktualnego stanu badań i możliwości ich aplikacji do świata starożytnego: B. Routledge, *The antiquity of the nation? Critical reflections from the ancient Near East*, „Nations and Nationalism” 9 (2003), s. 213–233 oraz K. Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*, Warszawa–Wrocław 2010.

¹³ Por. m.in. S. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 1999; K. L. Sparks, *Ethnicity and identity in ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Winona Lake 1998; D. Schwartz, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen 1992; D. A. Nestor, *Cognate Perspectives on Israel Identity*, (LBS 519), New York–London 2010.

¹⁴ Staram się rozróżnić określenia ludności starożytnej Palestyny; i tak: „Hebrajczycy” to najszerszy termin, opisujący wyznawców Jahwe od późnej epoki brązu; „Judejczycy” to mieszkańcy królestwa Judy, a później Judei; „Izraelici” to mieszkańcy królestwa Izraela, czyli Samarii; „Żydzi” to grupa wyróżniająca się wyraźnie swoją religią (judaizmem), istniejąca od epoki perskiej (nazwa „Żydzi” pochodzi od hebr. *yehudi*, czyli terminu wywodzącego się od nazwy prowincji perskiej: Jehud).

¹⁵ Por. D. Goodblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge 2008, zwł. s. 1–27.

Różnego rodzaju przesłanki pozwalają nam uznać, że aby można było mówić o narodzie (*ethnos*) w starożytności, muszą być spełnione liczne warunki, których – z racji ubóstwa źródeł – niekiedy nie jesteśmy w stanie zweryfikować. Jeśli chodzi o interesujący nas tu obszar kulturowy, możemy bezpiecznie powiedzieć, że w epoce hellenistycznej istniał już naród żydowski¹⁶, podczas gdy nie jesteśmy uprawnieni do uznania Filistynów za naród¹⁷. Poza tym, obecne studia ponad wszelką wątpliwość pokazują głębokie przemiany w poczuciu tożsamości i odrębności narodowej/etnicznej wśród Żydów epoki hellenistycznej, zwłaszcza w II wieku. Wynikało to ze zmian zachodzących w judaizmie oraz ze zderzenia kultury własnej z obcymi (hellenistycznymi) wzorami, zarówno w diasporze, jak i w Palestynie. Trzeba do tego dodać kluczową rolę, którą w konsolidacji żydowskich wspólnot odegrała Biblia jako sakralizowany tekst wspólnoty¹⁸. Nie wiemy jednak, jak daleko w przeszłość sięga żydowski (hebrajski) *ethnos*/naród.

Zajmujące nas tu relacje między dwiema grupami ludności mogą jednak wykraczać poza typowe analizy przeprowadzane przez badaczy nacjonalizmów. Chodzi mianowicie o to, że *gros* naszej wiedzy o Filistynach pochodzi z Biblii, czyli konstytutywnego dzieła stanowiącego bazę poczucia odrębności narodowej i etnicznej Hebrajczyków. Musi pojawić się pytanie o mechanizmy tworzenia obrazu „innych” w procesie kreowania własnej odrębności. Czy zatem informacje biblijne dotyczące Filistynów można uznać za typowy przejaw opisu rzeczywistości (i czy są wiarygodne), czy jest on raczej wytworem mechanizmów samoidentyfikacji Hebrajczyków? Może jest tak, że podczas tworzenia własnej odrębności – czemu służy cały tekst Starego Testamentu – wspólnota Hebrajczyków „stworzyła” sobie emblematycznych wrogów, by – dzięki tej opozycji – wyraźniej zarysować swoją odrębność?

¹⁶ D. Mendels, *The rise and fall of Jewish nationalism*, New York 1992; T. L. Thompson, *The Bible in history: how writers create a past*, London 1999; K. Whitelam, *The invention of ancient Israel: the silencing of Palestinian history*, London 1996; Ph. R. Davies, *The origins of biblical Israel*, New York 2007; G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*, Brescia 2008.

¹⁷ A. D. Smith, *The Antiquity of Nations*, Cambridge 2004, zwł. s. 127–153.

¹⁸ D. Goodblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, s. 28–48.

We współczesnej literaturze obszernie dyskutuje się kwestię mechanizmów, jakie stają się udziałem grupy ludzi, która znalazła się w obcym otoczeniu. Badacze różnią się w opiniach co do mechanizmów, zakresu i metod asymilacji, których skala zależała od wielu okoliczności. Karierę zrobił również termin „akulturacja”¹⁹. W opracowaniach dotyczących Filistynów rzadko pojawiają się terminy zaczerpnięte z badań nad światem nowożytnych kolonii, a mianowicie „kreolski”/„kreolizacja” oraz *pidgin* jako nazwa języka²⁰. Zapewne wynika to z braku materiału badawczego, jakim są język i literatura. Ponieważ termin „kreolski” (choć z czasem ewoluował ku szerszemu znaczeniu w rodzaju „mieszany”, „synkretyczny”, „hybrydoidalny”) oznacza właśnie zjawisko językowe powstałe w grupie użytkowników danego języka, który funkcjonuje w otoczeniu innego języka. W naszym wypadku przedmiotem badania musiałby być język Filistynów, ulegający wpływowi semickim²¹.

W przeciwieństwie do „kreolizacji” termin „akulturacja” znalazł szerokie zastosowanie w studiach poświęconych Filistynom, głównie dzięki wykorzystywaniu go przez archeologów. Materiał archeologiczny daje bowiem obraz przemian zachodzących między przybyszami a ludnością lokalną. Niestety, nie zawsze możemy być pewni, jak interpretować zmiany, które obserwujemy w materiale archeologicznym. Sam termin wskazuje na szybkie i świadome przyjmowanie elementów obcej kultury kosztem własnego dziedzictwa²². W podtekście znajduje się przy tym myśl, że proces taki zachodzi między dużymi grupami, co tłumaczy zainteresowanie tym zjawiskiem wykazywane ze strony socjologów.

¹⁹ B. J. Stone, *The Philistines and Acculturation: Culture Change and Ethnic Continuity in the Iron Age*, BASOR 298 (1995), s. 7–32.

²⁰ Por. C. Stewart, *Creolization: History, Ethnography, Theory*, Walnut Creek 2007, s. 1–25.

²¹ Można zatem powiedzieć, że Filistyni – pierwsi przybysze – mogli podlegać kreolizacji, a w następnych pokoleniach mogli stworzyć język typu *pidgin*, lecz niemal całkowicie jesteśmy pozbawieni danych źródłowych potwierdzających tę hipotezę.

²² E. Nowicka, *Akulturacja*, w: W. Kwaśniewicz (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 17–20.

Powyższe stwierdzenia opierają się jednak na ogólnym założeniu, że kontakty między dwiema grupami nieuchronnie doprowadzają do asymilacji „słabszej” grupy. Istnieją jednak przykłady intensywnych kontaktów między grupami, które doprowadziły do wzajemnej koegzystencji, lecz zamiast spodziewanej asymilacji doszło do utrwalenia poczucia odrębności w ramach każdej z grup²³.

Jak wiadomo, w badaniach historycznych można wykorzystywać ogólne prawidła wypracowane przez nauki społeczne. Wolno nam założyć, że gdy dochodzi do zetknięcia się dwóch różnych grup ludzkich, to wcześniej czy później zacznie dochodzić między nimi do interakcji. Kontakty między owymi grupami mogą owocować wzajemnym odrzuceniem lub zbliżeniem. Bliższe relacje z kolei mogą prowadzić do asymilacji jednej grupy z drugą. Drogą do asymilacji, choćby częściowej, jest właśnie akulturacja, która staje się procesem umożliwiającym wzajemne zbliżenie dwóch grup.

W obliczu dramatycznych zmian, jakie zaszły w świecie egejskim końca epoki brązu, z obszarów egejskich, a także ze wschodnich rubieży świata mykeńskiego, z południowo-zachodniej Azji Mniejszej, w poszukiwaniu nowych siedzib wyruszyli wysoko wyspecjalizowani zbrojni²⁴. Mamy do czynienia z migracją, na czele której stali przedstawiciele lokalnych elit (wiedzieli bowiem, którędy wędrować do bogatego Egiptu), pociągającą za sobą napotkaną po drodze ludność. Ludy Morza należy zatem widzieć jako zbieraninę o roz-

²³ A. D. Smith, *The Cultural Foundations of Nations*, Oxford 2008, s. 51–56. Por. S. Jones, *The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present*, London 1997. Przykład rosnącej intensyfikacji wymiany towarowej, która nie miała wpływu na zmniejszenie poczucia odrębności etnicznej, podaje: S. W. Silliman, *Change and Continuity, Practice and Memory: Native American Persistence in Colonial New England*, „American Antiquity” 74 (2009), s. 211–230.

²⁴ Przeciw migracji wypowiadają się jedynie nieliczni autorzy, twierdząc, że dostępna dokumentacja może wskazywać jedynie na zmiany technologiczne, które nie musiały wynikać z migracji ludności, por. J. D. Muhly, *The Crisis Years in the Mediterranean World*, s. 10–26, zwł. s. 15; R. Drews, *Canaanites and Philistines*, *JSOT* 81 (1998), s. 39–61.

maitym pochodzeniu, której spoiwem były potrzeba zdobycia nowych obszarów dla osadnictwa oraz jakiś wspólny element kultury, będący dziedzictwem mykeńskim. Zdobywcy ci stali się elitą podbitych przez siebie obszarów. Wybór głównie miejskich, a nie wiejskich ośrodków osadniczych tłumaczy się zarówno ich strategicznymi walorami, jak i związkiem z tradycją miejską Mykeńczyków. Osadnicy kontynuowali swe wzorce kulturowe, w tym ideały o męstwie i sławie, wyrażane przez zbytek i elegancję kultury materialnej oraz przez religię, która ze swej natury bardzo powoli podlega przemianom. Rodzima tradycja przybyszy tłumaczy kontynuowanie przez nich lokalnej, kananejskiej kultury miejskiej oraz typowego dla niej modelu osadniczego – duże, silne, ufortyfikowane miasta i słaba, wyludniona wieś w ich pobliżu. Konsolidacja ludności podbitej w miastach sprzyjała jednak przejmowaniu przez nowe elity lokalnych cech kultury. Na przykład zawieranie mieszanych małżeństw i wspólna egzystencja w obrębie murów wpływały na utratę odrębności językowej i obyczajów kultury materialnej, a skłaniały elity do przejmowania wzorów i języka semickiej większości w miastach. Normanowie w Anglii, z kolei, utrzymywali dystans do ludności lokalnej, dzięki czemu zachowali dłużej wyróżniające ich cechy kultury. To, co mogło przetrwać, dotyczyło zachowań „nieskażonych” wpływem lokalnym, np. rytuały mężczyzn (*Männerbund*), i zachowań zastrzeżonych tylko dla elity, np. obyczajowość związaną z kulturą picia wina oraz – konserwatywne z natury – wierzenia religijne.

Odwrotne zjawisko jest widoczne w ośrodkach kultury Villanova, gdzie przybysze – nowa elita – zdołali narzucić autochtonom swój język. W sytuacji Filistynów szybka akulturacja i wynikająca z niej semityzacja (analogicznie do Waregów na Rusi) mogła wynikać zwłaszcza z atrakcyjności lokalnego pisma alfabetycznego i związanych z nim elementów kultury miejskiej.

Znaleziska ceramiki (jednobarwnej oraz dwubarwnej) nie wyznaczają ośrodków skolonizowanych przez Filistynów, lecz wskazują jedynie na istnienie kultury mającej swe źródła w obyczajowości elity filistyńskiej. Filistyńska ceramika odnaleziona w Megiddo czy Deir Alla nie musi bezpośrednio dowodzić ekspansji militarnej ani

osadnictwa, mówi raczej o atrakcyjności wzorców kulturowych promowanych przez ludność filistyńską i drożności szlaków komunikacji między wybrzeżem a interiorom.

Uważam, że tzw. ceramikę filistyńską, a dokładniej jednobarwną oraz dwubarwną, naśladowującą ikonografię egejską, należy traktować nie jako wskaźnik odrębności etnicznej, lecz odrębności kulturowej. Nawet jeśli nazwa *Plšt* była stosowana na określenie plemienia zachowującego pewne cechy odróżniające je od sąsiadów, nie oznacza to, że wspólnota ta, propagując wytwory swej kultury, ekspandowała i rosła w liczbie.

Używanie ceramiki filistyńskiej świadczy nie o ekspansji ludności posługującej się JEDYNIEM swoimi zdobionymi wyrobami ceramicznymi, lecz o upowszechnieniu się zachowań kulturowych (kultowych?), które wymagały stosowania nowej, cennej, eleganckiej i drogiej ceramiki²⁵. Zapewne właśnie nasilenie stosowania owej ceramiki, która stała się wyróżnikiem statusu społecznego (*status-marker*), zbiega się z okresem kształtowania się nowych elit, które w heterogenicznym społeczeństwie końca epoki brązu (Habiru, Szasu, Kananejczycy) tworzą dla siebie zaplecze, stając na czele nowo powstających wspólnot.

Nie ulega dla mnie wątpliwości, że i inny stosowany w literaturze wyróżnik filistyńskości, a zatem wzrost odsetka kości wieprzowych wśród resztek zwierzęcych nie może być traktowany jako bezpośrednia informacja o rozprzestrzenianiu się tej grupy etnicznej. Wzrost liczby pozostałości wieprzowych na stanowiskach ar-

²⁵ Por. ciekawą analizę możliwych danych na temat właścicieli ceramiki na przykładzie ceramiki greckiej z wczesnej epoki żelaza: P. J. Crielgaard, *Production, circulation and consumption of Early Iron Age Greek pottery (eleventh to seventh centuries BC)*, w: P. J. Crielgaard, V. Stissi, G. J. van Wijngaarden (eds.), *The Complex Past of Pottery. Production, Circulation and Consumption of Mycaean and Greek Potter (sixteenth to early fifth centuries BC). Proceedings of the ARCHON international conference, held in Amsterdam, 8–9 November 1996*, Amsterdam 1999, s. 63–67 oraz idem, *Early Iron Age Greek pottery in Cyprus and North Syria: a consumption-oriented approach*, w: ibidem, s. 261–290. Na temat elitarnego charakteru uczt, którym towarzyszyło picie wina w kulturze mykeńskiej, zob. E. Borgna, *Aegean Feasting: A Minoan Perspective*, w: J. C. Wright (ed.), *The Mycenaean Feast*, Princeton 2004, s. 127–159.

cheologicznych Bliskiego Wschodu zbiega się z wielkimi przemianami przełomu epoki brązu i żelaza; może mieć związek nie tylko z przemianami w gospodarce i klimacie, lecz również ze zmianami ludnościowymi. Nie oznacza to jednak, że wzrost konsumpcji wieprzowiny może być dowodem na zwielokrotnienie liczebności grupy etnicznej, w której jądłospisie wieprzowina stanowiła silny komponent. Niemożność wykorzystania tych danych archeologicznych do określenia etniczności ludności wynika bowiem z tego, że pozostałości po świniach nie są bezpośrednim dowodem na pojawienie się ludności o pewnych tradycjach i gustach kulinarnych, lecz jedynie na pojawienie się pewnych zwyczajów dietetycznych. Ponadto szczątki zwierzęce w dużej mierze odzwierciedlają nie tyle jądłospis, co stanowią wgląd w wykaz zwierząt ofiarnych. Zwierzęta trafiały bowiem na ubój głównie z okazji ofiar i stawały się pożywieniem właśnie jako zwierzęta ofiarne, a nie jako wyraz upodobania smakowego. Tam zatem, gdzie na stanowisku archeologicznym odnajdujemy większą liczbę kości wieprzowych, możemy zakładać nie tyle obecność ludności filistyńskiej lub innego etnosu związanego z dietą kultury świata egejskiego czy anatolijskiego, lecz ludności praktykującej zachowania religijne, zwłaszcza ofiary typowe dla tych regionów. Zapewne w większości wypadków istnieje jednak *iunctim* pomiędzy obiema grupami, nie jest to jednak reguła. Możemy bez obaw przyjąć, że lokalna ludność semicka tak jak przyjęła styl elity, wymagający używania efektownej ceramiki, tak też zaadaptowała kultury i ceremonie religijne, w których elementem kluczowym był wybór zwierzęcia ofiarnego – świni²⁶.

Analogicznie rzecz ma się z odrębnością Kananejczyków. Killebrew nie ma wątpliwości, że można wskazać na zestaw zdefiniowanych odrębności kulturowych typowych dla Kananejczyków²⁷. Czy była to jednak ludność odrębna etnicznie? Wydaje się, że biblijna tradycja bardzo silnie uwarunkowała badaczy, którzy w ślad za nią powtarzają

²⁶ Por. L. Niesiołowski-Spanò, *Ślady kultu chtonicznego w Biblii – hebrajski czasownik „arap”*, w: A. Wolicki (red.), *Timai. Studia poświęcone profesorowi Włodzimierzowi Lengauerowi przez uczniów i młodszych kolegów z okazji Jego 60. urodzin*, Warszawa 2009, s. 88–101.

²⁷ A. Killebrew, *Biblical People and Ethnicity*, s. 93–148.

wizję dychotomicznego społeczeństwa opartego na współzawodnic-
twie dwóch etnosów: Kanaanczyków–Izraelitów. O nieetnicznym ro-
zumieniu nazwy Kanaan świadczą zarówno świadectwa egipskie, jak
i krytyczna lektura tekstu biblijnego²⁸.

Te ogólne prawidła rządzące mechanizmami zachowań ludzkich
będą bardziej zrozumiałe, gdy zostaną poparte przykładem.

Analogie: Normanowie na Sycylii i Ruś Skandynawów

Szukanie analogii dla takiej sytuacji, jaką stworzyli Filistyni, osiedla-
jąc się w Palestynie, wymaga ustalenia istotnych cech samego proce-
su. Otóż osadnictwo Ludów Morza w Palestynie charakteryzowało się:

1. Znikomą, lub przynajmniej niemasową, liczbą osadników.
2. Przewagą militarną.
3. Wyższością technologiczną.
4. Szybkim procesem akulturacji.

Takie cechy występują przy wielu inwazjach, jakie znamy z prze-
szłości. Analogia z osadnictwem normańskim na Sycylii oraz Skan-
dynawów na Rusi wydaje się jednak najbliższa. Przykład konkwis-
tadorów w Meksyku odbiegał od naszego wypadku, ponieważ za
najeźdźcami przyszła fala osadnictwa, która – choć wynikała z uda-
nego podboju – oznaczała napływ kolejnych osadników. Zdobyw-
cy, i to samo można powiedzieć o niemal wszystkich nowożytnych
procesach kolonizacji europejskiej, traktowali zajęte tereny jako ob-
szar eksploatacji, zachowując swą pierwotną identyfikację z kulturą
metropolii (np. Europejczycy *versus* autochtoni). O ile wiemy, osad-
nicy filistyńscy nie mogli zachowywać pełnej identyfikacji z ojczy-
stymi terenami, ponieważ zachodziły tam drastyczne zmiany, co
utrudniało utrzymanie bliższych kontaktów. Poza tym długotrwały
napór Ludów Morza na dostatnie i bezpieczne tereny Egiptu i Bli-
skiego Wschodu świadczy o tym, że w większym stopniu byli oni
uciekinierami niż kolonistami.

²⁸ R. Drews, *Canaanites and Philistines*, s. 39–61; Por. N. P. Lemche, *The Canaanites and their land: the tradition of the Canaanites*, JSOT Suppl. Ser. 110, wyd. 2, Shef-
field 1999.

U źródeł dominacji normañskiej na Sycylii, choć oczywiŝcie była uzaleŝniona od udanej kampanii wojskowej, leŝał inny typ migracji niŝ ten Ludów Morza. Ludy Morza uciekały bowiem ze swych rodzimych terenów, gdzie zagroŝony był ich byt. Normanowie nie byli uciekinierami bez szans na powrót, lecz trafili na Sycylię jako ŝądni zysków rozbójnicy. Spośród póŝniejszej elity wiêkszość Normanów trafiła na Sycylię nie z północy Europy, lecz z Italii. Jest to najwiêksza róŝnica miêdzy analizowanymi wydarzeniami. Opanowanie przez Normanów Sycylii – jak niegdyś twierdzili niektórzy historycy – nie byłoby możliwe, gdyby ta pozostawała państwem zjednoczonym²⁹. Zapewne podobne opinie mogliby wyrażać badacze Palestyny końca epoki brązu. Obecność normañska na Sycylii jest czymś oczywistym w historii Italii. Widać ją w architekturze, sztuce użytkowej, literaturze; jej ślady można obserwować i dziś – choćby w liczbie wysokich i rudych Sycylijczyków. Na Sycylii właŝnie nie dziwił blondyni lub rudzi, znacznie wyŝsi od typowego mieszkańca basenu Morza Śródziemnego. Obecność Normanów nie oznacza jednak braku kontynuacji kultury, jaka rozwijała się na wyspie przed XI wiekiem. Język, którym mówili Frankowie/Normanowie, nie stał się jednak dominującym sposobem komunikacji, a jeŝli funkcjonował, to jedynie w niszach – kręgach kleru, zdominowanych przez przybyszy z Europy Północnej, oraz po części na dworze w Palermo³⁰. Językami przewaŝającymi na Sycylii, w tym równieŝ w dyplomacji i administracji wewnętrznej, pozostały greka³¹ oraz arabski³². Właŝnie trwała obecność arabskiego w kulturze wysokiej, a zatem nie tylko jako przeŝytek na prowincji, do której nie dotarli zdobywcy, lecz w samym centrum, gdzie Normanowie mieli najwiêksze moŝliwości dokonania zmian, ŝwiadczy o zdolności kultury

²⁹ M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, t. 3, Firenze 1868, s. 147–149 (repr. Catania 1933–1939, 3, s. 150–151).

³⁰ Ibidem, s. 214–215 (repr. Catania 1933–1939, Vol. 3, s. 222).

³¹ V. Von Falkenhausen, *The Greek Presence in Norman Sicily: The Contribution of Archival Material in Greek*, w: G. A. Loud, A. Metcalfe (eds.), *The Society of Norman Italy*, Leiden 2002, s. 253–287.

³² H. Houben, *Roger II of Sicily: a Ruler between East and West*, Cambridge 2002, s. 98–113; A. Metcalfe, *The Muslims of Sicily under Christian Rule*, w: G. A. Loud, A. Metcalfe (eds.), *The Society of Norman Italy*, s. 289–317.

lokalnej do zachowania swej odrębności. Jest to jednocześnie świadectwo umiejętności zdobywców – nie odrzucać i nie niszczyć wszystkiego, co podbite, lecz wykorzystać to w odpowiedni sposób³³.

W okresie poprzedzającym przybycie Normanów na Sycylię (i na południe Italii) region ten był poddany intensywnej urbanizacji za sprawą administracji bizantyńskiej. Do tego bowiem czasu zarówno południe Italii, jak i Sycylia były obszarami o typowo rolniczym charakterze osadnictwa³⁴. Wieki XI–XIII to w dziejach Sycylii i całego południa Italii czas wzrostu i rozwoju. Na ile ten postęp Sycylia zawdzięczała zjednoczeniu pod rządami Normanów, trudno orzec. Na ów dobrobyt miały z pewnością wpływ czynniki niezależne od Normanów, jak zmiany technologiczne (np. upowszechnienie młynów wodnych, wprowadzenie trójpolówki), wzrost liczby ludności czy intensyfikacja sieci osadniczej, w tym powstanie nowych miast³⁵.

Nieco inny przebieg miał proces osadnictwa skandynawskich Rusów wśród wschodnich Słowian. Dobrze zorganizowana elita militarna nie tyle przejęła władzę nad pokonanymi autochtonami, co raczej zdecydowała o stworzeniu przez nich nowych organizmów politycznych. Słowianie wschodni w IX wieku pozostawali uzależnieni od Chazarów, a pojawienie się skandynawskiej elity militarno-politycznej umożliwiło zrzucenie chazarzkiej dominacji³⁶. Dysponujący gospodarczymi środkami dzięki dalekosięznemu handlowi, i – co zawsze warto podkreślać – niebywałymi siłami militarnymi, Rusowie zdołali narzucić Słowianom swoje rządy. Z czasem elita skandynawska wchodziła w relacje z ludnością słowiańską, o czym świadczą słowiańskie imiona nadawne członkom elity, bez wątplenia pochodzenia skandynawskiego³⁷. Tożsamość skandynawskiej elity była zapewne dość dłu-

³³ A. Metcalfe, *Muslims and Christians in Norman Sicily: Arabic-Speakers and the End of Islam*, London 2003. Por. też G. A. Loud, A. Metcalfe (eds.), *The Society of Norman Italy*.

³⁴ J.-M. Martin, *Settlement and the Agrarian Economy*, w: G. A. Loud, A. Metcalfe (eds.), *The Society of Norman Italy*, s. 28–32.

³⁵ Ibidem, s. 17–45.

³⁶ W. Duczko, *Ruś Wikingów. Historia obecności Skandynawów we wczesnośrednio-wiecznej Europie Wschodniej*, Warszawa 2006, zwł. s. 174–197.

³⁷ Ibidem, s. 177.

go budowana w opozycji do podbitej ludności autochtonicznej, czego potwierdzeniem są, dowodzące statusu społecznego, przedmioty luksusowe o proveniencji skandynawskiej lub kontynuujące tamtejsze wzorce. W przeciwieństwie jednak do modelu normańskiego na Sycylii, gdzie Normanowie zastąpili jedynie wcześniejszą elitę, Rusowie wśród wschodnich Słowian stali się czynnikiem państwowotwórczym. To obecność tej obcej elity pozwoliła zrzucić dominację chazarską i to im Słowianie zawdzięczali powstanie pierwszych silnych organizmów państwowych.

ROZDZIAŁ 2

Filistyni i Palestyna

Należy rozważyć kwestię samoświadomości Filistynów. Nasze świadectwa są jednak tak rozproszone, że wyciąganie wiążących wniosków nie jest proste. Najstarsze wzmianki o Filistynach pochodzą z kilku egipskich inskrypcji, gdzie pojawiają się (rzekomo) pokonane przez faraona ludy, określane wspólnym mianem Ludów Morza. Wymieniane tam nazwy nie są niezmiennie, lecz można wskazać kilka ludów ustawicznie nękających Egipcjan¹.

Tab. 1. Nazwy ludów nękających Egipcjan w inskrypcjach egipskich

Inskrypcja Ramzesa II (ok. 1286 r.):	Inskrypcja Merneptaha (ok. 1220 r.):	Inskrypcja Ramzesa III* (ok. 1193 r.)**:
<i>Rkw</i> (Luka)	<i>3kw3sw</i> (Achwesz)	<i>Srdnw</i> (Szerdana)
<i>Drdnw</i> (Dardana)	<i>Trsw</i> (Teresz)	<i>Dnynw</i> (Danuna)
<i>M3sw</i>	<i>Rkw</i> (Luka)	<i>Prstw</i> (Peleszet)
<i>M3sw</i> (lub <i>irwnw</i>)	<i>Srdnw</i> (Szerdana)	<i>T3krw</i> (Tjeker)
<i>Pdsw</i>	<i>Skrsw</i> (Szekelesz)	<i>W3ssw</i>
<i>Krks</i>		
<i>S3rd3n3</i> (Szerdana)***		

* Daty panowania Ramzesa III są bardzo żywo dyskutowane, a różnice w datowaniu sięgają ponad 35 lat. Podobnie CAH² II 2, 241. M. i T. Dothan (*People of the Sea. The Search for the Philistines*, New York 1992, s. 19) opowiadają się za rokiem 1185 jako datą powstania tej inskrypcji.

** W. Edgerton, J. Wilson (*Historical Records of Ramses III. The Texts in „Medinet Habu”*, Chicago 1936, s. 47; Pl. 43, s. 14–15) wymieniają – może z powodu kompozycji graficznej tekstu – tylko: „Peleset, Denyenm Shekelesh”, a dalej s. 53 (Pl. 46, s. 18): „Peleset, Theker, Shekelesh, Denye-n, Weshesh”.

*** Jako sojusznik Egiptu. Analogiczna funkcja Szerdana jako wojsk najemnych Egiptu pojawia się w papirusie Anastasi I (ANET, s. 475–476).

¹ Zestawienie na podstawie: J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of*

Identyfikacja etnonimu *Prstw* ze znanymi z innych źródeł Filistynami nie wzbudza kontrowersji². Można zatem powiedzieć, że historycznie uchwytnie początki Filistynów sięgają pierwszej dekady XII wieku. Niestety, nie mamy żadnego świadectwa potwierdzającego, że sami Filistyni tak się określali. Niemniej jednak, zarówno pojawienie się tej nazwy obok innych nazw etnicznych w inskrypcjach egipskich, jak i upowszechnienie się jej w czasach późniejszych może świadczyć o adekwatności tego określenia, które zapewne nie tylko służyło obcym – skoro pojawia się również w tekstach asyryjskich³ czy biblijnych – ale zapewne i samym zainteresowanym.

Choć wśród zabytków wytworzonych przez Filistynów brak takiego, w którym znajdowałby się termin „Filistyni”, to jego użycie wydaje się w pełni usprawiedliwione wobec konsekwentnej obecności owego etnonimu w źródłach egipskich, akadyjskich, greckich i biblijnych.

„Palestyna” w źródłach pozabiblijnych

Nazwy grup określanych wspólnym mianem „Ludy Morza” pojawiały się w inskrypcjach egipskich przełomu XIII i XII wieku⁴. Niestety, dane źródłowe, jakimi dysponujemy, są bardzo skąpe, a kolejny

the Philistines, Oxford 1985, s. 16–22. Tekst inskrypcji Ramzesa III z Medinet Habu znajduje się m.in. w *ANET*, s. 262–263. Por. M. Astour, *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Leiden 1965, s. 6–8. Obszerne omówienie zawierają: D. O'Connor, *The Sea Peoples and the Egyptian Sources*, w: E. D. Oren (ed.), *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, Philadelphia 2000, s. 85–102; S. Wachsmann, *To the Sea of the Philistines*, w: *ibidem*, s. 103–143 oraz R. A. S. Macalister, *The Philistines. Their History and Civilization*, London 1914 (repr. Chicago 1965), s. 19–28.

² W egipskim nie posługiwano się głoską „l” zastępowaną w piśmie przez głoskę „r”.

³ Por. J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, s. 33–37, a zwłaszcza: C. S. Ehrlich, *The Philistines in Transition. A History from ca. 1000–730 BCE*, Leiden 1996.

⁴ Syntetyczne omówienie archeologicznych danych na temat osadnictwa Filistynów w Kanaanie prezentuje: J. Śliwa, *Sztuka i archeologia starożytnego Wschodu*, Warszawa 1997, s. 206–213.



Mapa 1. Wschodnia część basenu Morza Śródziemnego na przełomie epoki brązu i żelaza

okres, tj. czasy osadnictwa i dominacji Filistynów w regionie, czyli około 1150–950 roku, są niemal zupełnie pozbawione źródeł. Dla tego okresu dysponujemy tylko wyizolowanymi danymi. Na około 1100 rok datowany jest tzw. Onomastikon Amenope⁵, wymieniający Aszkelon, Aszdod, Gazę, ale również Szerdana, Sikila i Filistynów⁶. Niektórzy badacze uważają, że obok tych nazw dokument wymienia również nazwę Aszer, czyli jedno z plemion wchodzących – według Biblii – w skład wspólnoty hebrajskiej⁷.

Jedna z wymienionych w Onomastikonie Amenope grup – Tjeker (według innej transkrypcji Sikila lub Czecker) – pojawia się również w innym tekście, datowanym na rok około 1075⁸. Jest to „Opowieść o podróży Wen-Amona”⁹, jedyny pochodzący z XI wieku tekst pozwalający na pewne rekonstrukcje sytuacji w ówczesnej Palestynie. Tytułowy Wen-Amon został wysłany ze świątyni Amona w Karnaku do Byblos w celu zakupu cedrowego drewna na budowę ceremonialnej łodzi. Bohater opowiada o swoich skomplikowanych przygodach, które rozegrały się między Dor, Tyrem, Byblos a brzegami Cypru (*Alasziya*). Władcą Dor – wszystko wskazuje na to, że również należącym do jednej z grup przybyłych na te obszary wraz z migracją Ludów Morza – był wówczas niejaki *Bdr* (Beder?). Obok opisu Dor i mieszkających w nich Tjeker (Czeckerów), którzy dość swobodnie działali na morzu¹⁰, tekst wymienia również inne postacie, które często są utożsamiane (choć bez solidnych przesłanek) z miesz-

⁵ A. H. Gardiner, *Ancient Egypt Onomastica*, Vol. 1, Oxford 1968 (repr. z wyd. 1947), *190–*205.

⁶ I. Singer, *Egyptians, Canaanites, and Philistines in the Period of the Emergence of Israel*, w: I. Finkelstein, N. Na'aman (eds.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994, s. 296–297.

⁷ Por. E. Stern, *Dor. Ruler of the Seas*, Jerusalem 1994, s. 89.

⁸ B. Sass (*Wenamun and His Levant – 1075 B.C. or 925 B.C.?*, „Egypt and the Levant” 12 (2002), s. 247–255) uważa, że tekst ten powstał za panowania faraona Szeszonka, czyli około 945–925, i jedynie został „przeniesiony” w realia pierwszej połowy XI w.

⁹ *ANET*, s. 25–29; *HTAT*, s. 100. Polski przekład w: T. Andrzejewski, *Opowieści egipskie*, Warszawa 1958, s. 199–212.

¹⁰ Wzmianka o *Šiqala* przebywających na okrętach pojawia się już w jednym tekście z Ugarit (RS 34.129), datowanym na 1190–1185, por. M. Yon, *The End of the Kingdom of Ugarit*, w: W. A. Ward, M. S. Joukowski (eds.), *The Crisis Years*:

kańcami głównych nadmorskich miast filistyńskich. Wymienieni w tekście przywódcy to: Zakar-Baal, nazwany księciem Byblos, *Wr̄t* (Weret), *Mk̄mr* (Mekmer) oraz *Wr̄ktr* (Weret-El?). Ephraim Stern uważa, że Weret pochodził z Aszkelonu, a pozostali mieliby pochodzić z Gazy¹¹. Główną przesłanką takiej identyfikacji ma być niesemicka etymologia tych imion.

Jeśli opowieść Wen-Amona miałyby wiarygodnie opisywać stosunki panujące w początkach XI wieku w Palestynie, wówczas można by stwierdzić, że władca Byblos dążył do zachowania dobrych relacji z Egiptem, podczas gdy dysponujący znaczną flotą władca Dor nie uznawał Egiptu za siłę, z którą należy się szczególnie liczyć.

Obecność ludu Tjeker w okolicy Dor, zaświadczone w egipskim tekście z XI wieku, nie wzbudza obecnie wątpliwości. Archeologowie twierdzą, że to właśnie ta ludność zasiedlała Tel Zeror (nieopodal Hadera). Analogicznie przyjmuje się, że znaleziska z okolic Akko, a zwłaszcza z Tell Keisan, należy łączyć z ludem Szerdana¹². Południowa granica osiedlenia się Tjeker nie jest łatwa do wyznaczenia. Badacze uważają, że tereny im podległe mogły zarówno ograniczać się do północy równiny Szaron, jak i sięgać nawet do rzeki Jarkon, a zatem znajdować się w bezpośrednim sąsiedztwie Filistynów (por. mapa 3, s. 69). Zwolennikiem tej drugiej hipotezy jest Itamar Singer, który uważa, że znaleziska z warstwy X-11 w Afek można łączyć właśnie z Sikila (czyli Tjeker), podczas gdy kolejna warstwa (X-10) to bezsprzecznie ślad obecności Filistynów. Zgodnie z tą rekonstrukcją tereny podległe Sikila sięgały początkowo aż do Afek na południu, lecz na skutek ekspansji filistyńskiej granica ta została przesunięta na północ¹³.

Kolejną ważną, choć bardzo dyskusyjną, przesłankę źródłową stanowi inskrypcja umieszczona na przechowywanej obecnie w Bal-

The 12th Century B.C. From Beyond the Danube to the Tigris, Dubuque 1992, s. 111–122, zwł. s. 116.

¹¹ E. Stern, *Dor. Ruler of the Seas*, s. 90.

¹² Ibidem; I. Singer, *Egyptians, Canaanites, and Philistines in the Period of the Emergence of Israel*, s. 296–298.

¹³ Ibidem, s. 297.

timore statuetce, upamiętniającej niejakiemu Pedeēset'a/Pet-auseť'a¹⁴. Jest on tam określony jako „wysłannik do Kanaanu, i do Filistei” (*wpwtj n p3-Kn'n n Pršt*)¹⁵. Jest to jedyne źródło egipskie mówiące o Filistei jako obszarze¹⁶. Niestety, nie jesteśmy w stanie ustalić dokładnej daty powstania owej inskrypcji. Wiemy jedynie, że sama figurka powstała w czasach XII dynastii. Kiedy dodano interesujący nas tu napis, tego nie jesteśmy pewni. Badacze różnią się w opiniach, sugerując okres XXII dynastii (925–716), XXVI dynastii (678–525)¹⁷, lecz nie wykluczając okresu wcześniejszego¹⁸. Ponieważ datowanie tego zabytku nie jest pewne, trudno wyciągać na jego podstawie wiążące wnioski dotyczące stosowania toponimu „Filiste’a”/„Palestyna”. Niezależnie jednak od daty jego powstania, ważne dla nas jest zrozumienie sposobu jego użycia. Część badaczy interpretuje zestawienie nazw *p3-Kn'n* i *Pršt* jako „Gaza Filistynów”¹⁹. Interpretacja ta opiera się na dwuznacznym zastosowaniu terminu *p3-Kn'n* w tekstach egipskich (poczynając od XIX dynastii), oznaczającego zarówno cały teren Kanaanu, jak i Gazę, jako główny garnizon w tym regionie²⁰. Interpretacja ta wydaje się jednak chybiona, ponieważ dąży do usunięcia zestawienia dwóch krain. Manfred Weippert interpretował tę inskrypcję

¹⁴ G. Steindorff, *The Statuette of an Egyptian Commissioner in Syria*, JEA 25 (1939), s. 30–33.

¹⁵ I. Singer, *Egyptians, Canaanites, and Philistines in the Period of the Emergence of Israel*, s. 330: „emissary of Canaan of Philist(ines)”; R. A. S. Macalister, *The Philistines*, s. 82; HTAT, s. 104.

¹⁶ S. Aħituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem 1984, s. 155. G. Steindorff (*The Statuette of an Egyptian Commissioner in Syria*, s. 32) uważał, że analogiczne użycie nazwy *Pršt* jako toponimu pojawia się w inskrypcji z Medinet Habu. Powszechnie uważa się jednak obecnie, że terminu użyto tam w znaczeniu etnonimu.

¹⁷ Por. m.in. B. Schipper, *Egypt and the Kingdom of Judah under Josiah and Jehoiakim*, TA 37 (2010), s. 213–214; datujący ten zabytek na panowanie Psametycha I.

¹⁸ G. Steindorff, *The Statuette of an Egyptian Commissioner in Syria*; I. Singer, *Egyptians, Canaanites, and Philistines in the Period of the Emergence of Israel*, s. 330; S. Aħituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, s. 155.

¹⁹ N. Na'aman, *Borders & Districts in Biblical Historiography*, Jerusalem 1986, s. 241–242,

²⁰ S. Aħituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, s. 83–85. Por. A. Alt, *Ein gesandter aus Philistia in Aegypten*, „Bibliotheca Orientalis” 9 (1952), s. 163–164. Tak jest np. na sławnej steli Merenptaha.

właśnie w znaczeniu podmiotowości Filistei, która nie była – w oczach autora napisu – tożsama z Kanaanem²¹. Analogicznie rozumiał sens tej inskrypcji Robert Alexander Stewart Macalister, sugerując wręcz, że zestawienie to miało za zadanie podkreślenie odmienności językowej obu terytoriów²². Podobnie rozumie inskrypcję Michel Valloggia, tłumacząc kluczowe miejsce jako „Kanaan Filistynów”²³.

Jeśli w istocie inskrypcję tę można by interpretować jako wymieniającą terytorium o nazwie *Pršt*, mielibyśmy niezwykle ważny argument dla rekonstrukcji dziejów Filistynów. Po pierwsze, świadczyłyby to o tym, że Egipcjanie postrzegali terytoria Filistei jako odrębne od terenów Kanaanu. Rozumowanie Macalistera o niejednorodności językowej, wydaje się wówczas najzupełniej słuszne. Po drugie, tekst ten wskazywałby na pewną jednorodność terenów filistyńskich. Jest to o tyle ważne, że większość późniejszych danych źródłowych, jakimi dysponujemy, określa tereny Filistei, posługując się nazwami miast, ignorując cechy wspólne całego terytorium.

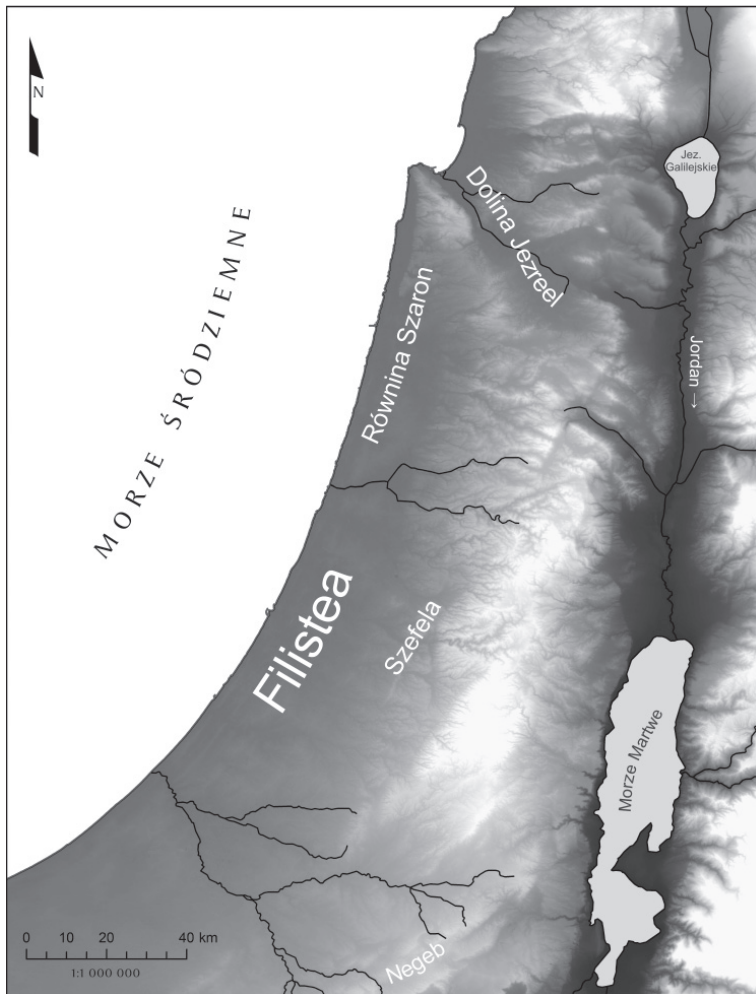
W prowadzonej tu analizie danych źródłowych dotyczących zasięgu, znaczenia i zastosowań nazw własnych związanych z Filistynami, ogromne znaczenie mają ostatnie znaleziska z Tell Ta'ayinat oraz ich interpretacja. Stanowisko to znajduje się w północnej części doliny Orontesu, na pograniczu Anatolii i Syrii. Wykopaliska w tym miejscu ukazały miasto z przełomu epoki brązu i żelaza, reprezentujące typową kulturę świata neohetyckiego w tym regionie²⁴. Ślady charakterystycznych budowli typu *bit hilani* czy inne pozostało-

²¹ M. Weippert, *Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends: Über die ägyptischen Quellen*, „Biblica” 55 (1974), s. 265–280; 427–433.

²² R. A. S. Macalister, *The Philistines*, s. 82.

²³ M. Valloggia, *Recherche sur les messagers („wpwtyw”) dans les sources égyptiennes profanes*, Genève 1976, s. 188–189 (nr 147): „le ‘messenger’ de Canaan des Philistins”. Por. N. P. Lemche, *The Canaanites and their land: the tradition of the Canaanites*, JSOT Suppl. Ser. 110, wyd. 2, Sheffield 1999, s. 54.

²⁴ J. D. Hawkins, *Anatolia: The End of the Hittite Empire and After*, w: E. A. Braune-Holzinger, H. Matthäus (eds.), *Die nahöstlichen Kulturen und Griechenland an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend v. Chr. Kontinuität und Wandel von Strukturen und Mechanismen kultureller Interaktion; Kolloquium des Sonderforschungsbereiches 295 „Kulturelle und sprachliche Kontakte” der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, 11.–12. Dezember 1998*, Möhnesee 2002, s. 143–151.



Mapa 2. Palestyna. Ukształtowanie terenu

ści kultury materialnej, wskazują na reprezentatywność Tell Ta'ayinat jako miasta w obszarze tzw. kultur neohetyckich. Specyfiką owego stanowiska są jednak pozostałości świadczące o związkach z kulturą egejską oraz Palestyną. Odnaleziono liczne odważniki tkackie typowe dla Egei oraz – co ważne – ceramikę podobną do odnajdywanej na obszarach zamieszkałych przez Filistynów w Palestynie²⁵. Dla naszych rozważań szczególne znaczenie mają jednak dane epigraficzne. Otóż na dwóch, jeszcze nieopublikowanych, inskrypcjach z hieroglificznymi tekstami hetyckimi, odkrytych w świątyni boga burzy w cytadeli w Aleppo, J. David Hawkins odczytał określenie terytorium: „Ziemia Palistin”²⁶. W tekstach tych jest wspomniany niejaki Taita, który określa się jako: „Bohater i król ziemi Palistin”. Osoba o tym samym imieniu jest wymieniona w inskrypcjach odnalezionych w dolinie Orontesu (IX.14 Sheizar A1 §1–2 [Meharde]; 1 §1 [Sheizar])²⁷. Tekst brzmi: „Ta stela [należy?] do boskiej królowej ziemi. Taitas bohater, król Wadasatin, wystawił ją dla niej” (na steli z Meharde)²⁸ oraz: „Ja jestem Kupapiyas, żona Taitasa, bohatera kraju Watasatini” (z cytadeli w Sheizar)²⁹. Odkrycia z Aleppo wskazują, że nazwa kraju (lub jego mieszkańców) „Watasatini”/„Wadasa-

²⁵ B. Janeway, *The Nature and Extent of Aegean Contact at Tell Ta'ayinat and Vicinity in the Early Iron Age: Evidence of the Sea Peoples?*, „Scripta Mediterranea” 27/28 (2006/2007), s. 123–146; T. P. Harrison, *The Late Bronze/Early Iron Age Transition in the North Orontes Valley*, w: F. Venturi (ed.), *Societies in Transition. Evolutionary Processes in the Northern Levant between Late Bronze Age II and Early Iron Age. Papers presented on the Occasion on the 20th Anniversary of the New Excavations in Tell Afis. Bologna 15th November 2007*, Bologna 2010, s. 83–102, zvl. s. 88–91; idem, *Lifting the Veil on a „Dark Age”: Ta'ayinat and the North Orontes Valley during the Early Iron Age*, w: J. D. Schloen (ed.), *Exploring the „Longue Durée”. Essays in Honor of Lawrence E. Stager*, Winona Lake 2009, s. 171–184; idem, *Neo-Hittites in the „Land of Palistin”. Renewed Investigations at Tell Ta'ayinat on the Plain of Antioch*, NEA 72.4 (2009), s. 174–189.

²⁶ T. P. Harrison, *The Late Bronze/Early Iron Age Transition in the North Orontes Valley*, s. 83–84 i przyp. 5; idem, *Neo-Hittites in the „Land of Palistin”*, s. 175.

²⁷ J. D. Hawkins, *Corpus of hieroglyphic Luwian inscriptions*, Vol. 1: *Inscriptions of the Iron Age*, Berlin 2000, s. 415–419.

²⁸ Tłum. J. D. Hawkins: „This stele (is) (of?) the divin Queen of the Land. Taitas the hero, Wadasatinean king, made (it) for her”.

²⁹ Tłum. J. D. Hawkins: „I am Kupapiyas the wife(?) of Taitas the Hero of the country Watasatini”.

tin” – zaświadczona w inskrypcjach z Tell Ta’yinat – jest stosowana zamiennie z nazwą „Palistin”.

Świadectwa epigraficzne pochodzące z nad Orontesu, wsparte związkami widocznymi w kulturze materialnej, dostarczają bardzo ważnego, i nowego, argumentu dla rekonstrukcji dziejów Filistynów. Zaprezentowany tu materiał zdaje się wskazywać na funkcjonowanie w obrębie świata neohetyckiego państwa, w którym ważnym, jeśli nie decydującym, bo nadającym nazwę, elementem etnicznym była ludność określająca się jako Palistin/Wadasatin (Watasatini). Sugerowana przez Hawkinsa tożsamość tego etnonimu z nazwą Filistynów z egipskich reliefów mówiących o Ludach Morza wydaje się nie tylko atrakcyjna, ale i wielce prawdopodobna³⁰.

Niezależnie na jaki czas zostanie ustalony ostatecznie okres panowania króla Taitasa, władcy Palistin/Wadasatin (Tell Ta’yinat)³¹, doniosłość tego północnego materiału polega na wskazaniu, że Filistyni osiedli na terenie Palestyny nie byli jedynymi przedstawicielami tego ludu na Bliskim Wschodzie. W drodze ku południu część z migrującej ludności osiedliła się w dolinie Orontesu. Silne wpływy anatolijskie, a zwłaszcza hetyckie, w Tell Ta’yinat mogą zarówno wskazywać na lokalną specyfikę (pogranicze Anatolii i Syrii), jak i zaświadczać o kulturowych korzeniach Filistynów.

Poza źródłami egipskimi oraz neohetyckimi nazwa „Palestyna” poświadczona jest dość obszernie również w źródłach asyryjskich³². Najwcześniejsze wzmianki o *Palastu* pochodzą z inskrypcji króla Adad-nirari III (811–783). W inskrypcji na tabliczce z Nimrud, z 806 roku są wymienione krainy podległe władzy asyryjskiej; w linii 12 po-

³⁰ T. P. Harrison, *The Late Bronze/Early Iron Age Transition in the North Orontes Valley*; idem, *Neo-Hittites in the „Land of Palistin”*.

³¹ J. David Hawkins datuje panowanie króla Taita na XI/X w. Benjamin Sass zaproponował datę nieco późniejszą, bo w drugiej połowie X w.; zob. B. Sass, *Taita, King of Palistin: ca. 950–900 BCE?*, opublikowany na www.bu.edu/asor/pubs/nea/documents/sass-reply.pdf (dostęp 2.12.2010).

³² Obszerne omówienie wraz z przytoczeniem cytatów znajduje się w: C. S. Ehrlich, *The Philistines in Transition*, s. 167–194. Por. również A. Bagg, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes. Die Orts- und Gewässernamen der neuassyrischen Zeit. Die Levante VII/1*, „Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B, Geisteswissenschaften”, Wiesbaden 2007.

jawiają się: Tyr, Sydon, Izrael, Edom, Filistea (*māt Šurru māt Šidunu māt Ĥumri māt Udumu māt Palastu*)³³. Inskrypcja Adad-nirari III wskazuje na to, że obszar Kanaanu w oczach asyryjskiej administracji na przełomie IX i VIII wieku był trójdzielny i składał się z Filistei, Edomu i Izraela (Bit-Humria)³⁴. Na steli z Saba'a znajduje się opis militarnej ekspedycji do Palestyny. W linii 12 pojawia się zwrot: „rozkazałem licznej armii asyryjskiej pomaszerować przeciwko Filistei (*Pa-la-áš-tu*)”³⁵.

Więcej wzmianek o Filistei pochodzi z czasów Tiglatpilegara III (745–727), co w oczywisty sposób wynika z faktu, że król ten prowadził intensywne działania militarne w tym regionie. Zarówno w inskrypcjach, jak i w kronikach władcy znajduje się kilka wzmianek o Filistei. Wśród wypraw wojennych, pod datą 734 rok, wymieniona jest wyprawa przeciwko Filistei (*ana māt Pilista*)³⁶. Dowiadujemy się również o osadzeniu na tronie Aszkelonu (*Asqalunāya*) króla Rukibtu, w miejsce zbuntowanego Mitinti³⁷. Czytamy o podległości wobec Asyrii Gazy (*Ĥa-za-at-a-a*), rządzonej przez Hanno (*Ĥa-a-nu-ú-nu*)³⁸. Więcej szczegółów dostarczają zwłaszcza dwie inskrypcje (COS, 2.117E-F).

Ważny dla naszych rozważań może być fakt, że w tekście zawierającym wykaz podbitych terytoriów, z lat 738 i 734, pojawia się rozróżnienie między władcami: Mitinti z Aszkelonu i Hanunu z Gazy³⁹. Niezwykle istotny dla nas jest również tekst, datowany na okres między kampaniami z lat 738/737 i 735/734, w którym niejaki Quri-

³³ Za: C. S. Ehrlich, *The Philistines in Transition*, s. 170–171. Por. *ANET*, s. 281; COS, Vol. 2, s. 276 (§2.114G).

³⁴ G. Garbini, *I Filistei: gli antagonisti di Israele*, Milano 1997, s. 144.

³⁵ *ANET*, s. 282.

³⁶ C. S. Ehrlich, *The Philistines in Transition*, s. 193–194.

³⁷ *Ibidem*, s. 176–180.

³⁸ *ANET*, s. 282; C. S. Ehrlich, *The Philistines in Transition*, s. 180–182. Hananu z Gazy pojawia się jeszcze w kilku innych dokumentach asyryjskich; por. *ibidem*, s. 184–189; COS, §2.117C-E; §2.118A,G-H.

³⁹ C. S. Ehrlich, *The Philistines in Transition*, s. 182–184. O nie największym znaczeniu ani gospodarczym, ani strategicznym, a tym bardziej propagandowym terenów Filistei może świadczyć brak wzmianki o tych terenach na sumarycznych inskrypcjach opisujących triumfy Tiglatpilegara III (COS, §2.117A-B).

-Aszur-lamur informuje króla Tiglatpilesara III o sytuacji w Fenicji. W liście tym urzędnik pisze, że mieszkańcom Fenicji nie wolno sprzedawać drewna ani do Egiptu, ani do Filistei (*mât Palastāya*)⁴⁰.

Podobne znaczenie może mieć dla nas pewien list z czasów Sargona II. Urzędnik informuje w nim władcę, że pozostający w Arbeli żołnierze z Filistei (KUR. *pi-lis-ta-a-a*) odmawiają dalszego pozostawania na służbie⁴¹. Doniosłość tego tekstu polega na tym, że w końcu VIII wieku urzędnik asyryjski identyfikował grupę przez związek z obszarem ich pochodzenia lub przez inne kryterium (np. język?), posługując się terminem „Filistea”.

Również w czasach Sargona II (721–705) doszło do kolejnych operacji militarnych na terenie Palestyny, co znalazło swoje odbicie w asyryjskich dokumentach. Dowiadujemy się m.in., że Hanno, król Gazy, wspierany przez ludność arabską, stawiał zbrojny opór Asyrii⁴². Tymczasem król Aszdod – Iamani – uciekł przed wojskami asyryjskimi i schronił się w Egipcie. W drugim roku panowania Sargona ponownie stawiał opór Asyryjczykom, szukając wsparcia w Egipcie. Starcie to jednak zakończyło się klęską buntowników i zniszczeniem miasta Rapihu (Rafia) oraz wzięciem do niewoli przez Asyryjczyków 9033 jeńców⁴³.

W 710 roku (jedenasty rok panowania Sargona) zbuntował się władca Aszdod, Azuri, odmawiając wpłacenia należnego trybutu. Wydarzenie to przyniosło bardzo ważne zmiany w mieście.

W czasach Senacheryba, Śidqi król Aszkelonu zbuntował się przeciw władzy asyryjskiej. Władca ten, wraz z całą rodziną, został deportowany do Asyrii, a na tronie zastąpił go Szarruludari, syn poprzedniego władcy – Rukibtu. W 700 roku, gdy powstał opis podbojów Senacheryba, do Aszkelonu należały: Bet-Dagon, Jaffa, Bene-Berek,

⁴⁰ C. S. Ehrlich, *The Philistines in Transition*, s. 190–192.

⁴¹ S. Parpola, *The Correspondence of Sargon II*, part 1: *Letters from Assyria and the West*, (SAA 1), Helsinki 1987, nr 155,4.

⁴² ANET, s. 285.

⁴³ Ibidem; por. Z. Kapera, *Was Ya-ma-ni a Cypriot?*, „Folia Orientalia” 14 (1972–1973), s. 207–218; idem, *The Ashdod Stele of Sargon II*, „Folia Orientalia” 17 (1976), s. 87–99, idem, *The oldest Account of Sargon II's Campaign against Ashdod*, „Folia Orientalia” 24 (1987), s. 29–39.

Azor⁴⁴. W dalszej części narracji opisane są losy Ekronu. Mieszkańcy miasta usunęli lojalnego wobec Asyrii króla Padiego, oddając go w ręce króla Judy Ezechiasza. Działanie to musiało mieć wsparcie Egiptu, którego wojska przybyły na odsiecz zagrożonemu miastu. Z kontekstu wynika, że Ekronowi podlegały wówczas Eltekeh oraz Timna. Senacheryb uwolnił lojalnego wobec siebie króla Padiego z Jeruzolimy, a za bunt ukarał Judę przekazaniem części posiadłości sąsiednim państwom: Aszdod, Ekronowi, Gazie⁴⁵.

Na szczególną uwagę zasługują informacje dotyczące interwencji Sargona II w Aszdod. Opis dotyczący tego miasta znajduje się w inskrypcji z Tang-i Var⁴⁶ oraz w tzw. rocznikach Sargona, odnalezionych na ścianach pałacu królewskiego w Dūr Šarrukīn⁴⁷. Dzięki temu, że tekst zachował się w kilku egzemplarzach, fragmentaryczne uszkodzenia nie wpływają na rozumienie treści. W interesującym nas paragrafie czytamy o buncie króla Aszdod, Azuri. Sargon usunął z tronu nielojalnego władcę i na następcę wyznaczył jego brata, Aḫimiti. Poddani, a zatem głównie mieszkańcy Aszdod, wypowiedzieli jednak posłuszeństwo królowi Aḫimiti i osadzili na tronie króla Jamani. Termin, jakim zostali określani tu mieszkańcy Aszdod i poddani Aḫimiti, to Hetyci (*Ha-at-ti*)⁴⁸. Inskrypcja informuje dalej, że Jamani „nie miał prawa do tronu, ponieważ był jak oni wszyscy”⁴⁹. Sargon wyruszył przeciwko zbuntowanemu miastu, zdobywając je wraz z przynależnymi mu miastami Gat (*Gitmu*) i Aszdod-Yam. Asyryjczycy uprowadzili z miasta rodzinę władcy (który sam szukał schronienia w Egipcie), pewną liczbę mieszkańców Aszdod oraz nałożyli trybut w złocie i srebrze. Inskrypcja informuje dalej, że osiedlił w Asz-

⁴⁴ COS, §2.119B; ANET, s. 287–288.

⁴⁵ COS, §2.119B; tekst mówi o oddaniu ziemi władcom: Mittinti z Aszdod, Padie-mu z Ekronu, Šilli-belowi z Gazy. W innej inskrypcji jest mowa o oddaniu ziemi czterem miastom, w tym również pominiętemu tu Aszkelonowi; COS, §2.119B, nr 11.

⁴⁶ D. Kahn, *The Inscription of Sargon II at Tang-i Var and the Chronology of Dynasty 25*, „Orientalia” 70 (2001), s. 1–18.

⁴⁷ COS, §2.118A,E–F. Najnowsze wydanie wraz z niemieckim przekładem: A. Fuchs, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen 1993.

⁴⁸ H. Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons*, Leipzig 1889, s. 36–39 (w. 215–228).

⁴⁹ Por. Z. Kaper, *Was Ya-ma-ni a Cypriot?*, s. 207–218.

dod podległą sobie ludność ze Wschodu, a na czele miasta ustanowił swoich eunuchów.

Doniosłość tej opowieści, poza dramaturgią wydarzeń oraz ich frapującym przebiegiem, polega – dla nas – na zastosowanej terminologii. Po pierwsze, poddani króla Aszdod są określani, nie jak często w dokumentach asyryjskich bywa, mianem Aszdodytów⁵⁰, lecz Hetytów⁵¹. Po drugie, jest tu mowa o osadzeniu przez Aszdodytów króla „równego im” wbrew woli władcy Asyrii. To, co tu zastanawia, to jego imię. Zachowało się ono w różnych formach: *Ia-ma-ni* oraz *Ia-ad-na* (według Arthura Gotfreda Lie), *Ia-at-na* (według Hugo-na Wincklera).

Ta asyryjska dokumentacja zaświadcza ważne zjawisko. Do końca VIII wieku, z perspektywy Asyrii, istniał odrębny podmiot nazywany *māt Palastu*⁵². Oznacza to, że ponad 400 lat po osiedleniu się w Palestynie, pomimo podziału na mniejsze i niekiedy skłócone królestwa, terytoria filistyńskie stanowiły odrębną kulturowo całość i jako odmienne były widziane przez zewnętrznych obserwatorów⁵³.

Na podstawie danych asyryjskich trudno ustalić zasięg terytorialny owej odrębności. Bez wątpienia w oczach Asyryjczyków na północ od miast filistyńskich znajdowała się Fenicja, na południe Egipt. Gaza i Aszkelon to leżące najbardziej na południe miasta fi-

⁵⁰ Por. F. M. Fales, J. N. Postgate (eds.), *Imperial administrative records*, part 1: *Palace and temple administration*, (SAA 7), Helsinki 1992, nr 24, s. 14–15, gdzie jest mowa o śpiewaczkach z Aszdod; S. Parpola, *The Correspondence of Sargon II*, s. 22 wspomina trybut z Aszdod, a nr 110, s. 4–13: posłańców, z Egiptu, Gazy, Judy, Moabu, Ammonu, Gazy, Edomu, Aszdod, i Ekronu.

⁵¹ Wydawcy: H. Winckler (*Die Keilschrifttexte Sargons*, s. 36–37) oraz A. G. Lie (*The Inscriptions of Sargon II King of Assyria*, Paris 1929, nr 40, s. 4) twierdzą, że termin ten oznacza mieszkańców Zachodu; podobnie COS, §2.118A, nr 17.

⁵² Por. też inskrypcję wspominającą miasto Azekah: COS, §2.119D, nr 11, datowaną na panowanie Sargona lub Senacheryba. Obszerne omówienie znaczenia tego tekstu wraz z literaturą przedmiotu podają: A. Zuckerman, I. Shai, „*The Royal City of the Philistines*” in the „*Azekah Inscription*” and the History of Gath in the Eight Century BCE, *UF* 38 (2006), s. 729–778.

⁵³ Por. S. Gitin, *Philistines in the Books of Kings*, w: A. Lemaire, S. Adams, B. Halpern (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*, Leiden 2010, s. 324–325, który datuje ostateczne rozplynięcie się Filistynów w żywiole lokalnym na około 600 r.

listyńskie, które od wschodu graniczyły z Judą. Wszystko wskazuje na to, że miasto Gezer, które znajdowało się pomiędzy filistyńską a judzką strefą wpływów, było postrzegane jako część władztwa filistyńskiego, o czym świadczy fakt zniszczenia tego miasta podczas kampanii 735/734 roku⁵⁴.

Kolejnym ważnym źródłem jest tekst Herodota, który jako pierwszy w literaturze greckiej wspomina o Palestynie. Pierwsza wzmianka pojawia się przy opisie wyprawy scytyjskiej (Hdt I 105). Wojska Scytów po drodze z Medii do Egiptu doszły do tej części Syrii, która nazywa się Palestyną, i tu zawróciły po napotkaniu wojsk Psametycha. Ponieważ Scytowie dopiero po zawróceniu splądrowali Aszkelon, wydaje się zatem, że Syria, zwana Palestyną, musi znajdować się na południe od tego miasta. Wzmianka o części Syrii, określanej Palestyną, pojawia się ponownie przy opisie dokonania faraona Sezostrysa oraz związków Kolchidejczyków z Egiptem (Hdt II 102–106). Początkowo (Hdt II 104) mowa jest o mieszkańcach Syrii-Palestyny, którzy stosują obrzezanie na wzór Egipcjan. Większość komentatorów, opierając się na informacjach biblijnych, sądzi, że wzmianka ta odnosi się do Hebrajczyków, którzy odróżniali się od swoich sąsiadów właśnie stosowaniem obrzezania. Sądzę, że termin „Syria-Palestyna” był stosowany przez Herodota wyłącznie do określenia terenów nadbrzeżnych. Skoro tak, to uznanie, że wzmiankę o obrzezaniu należy wiązać z Judejczykami, nie wynika z interpretacji tekstu Herodota, lecz z próby pogodzenia jego dzieła z tradycją biblijną. Sam tekst bowiem wskazuje jedynie, że na terenach Syrii-Palestyny stosowano obrzezanie, a zwyczaj ten pochodzi z Egiptu. Tego, że obrzezaniu poddawali się jedynie Żydzi, nie należy zakładać *a priori*.

Dalej Herodot pisze o tym, że sam widział słupy z obraźliwymi dla mieszkańców zdobytych przez faraona miast przedstawieniami „wstydu niewieściego”, rzekomo ustawione przez faraona Sezostrysa w palestyńskiej części Syrii⁵⁵. Różnie usiłowano identyfikować wspo-

⁵⁴ C. S. Ehrlich, *The Philistines in Transition*, s. 192–193; I. Finkelstein, *Gezer Revisited and Revised*, TA 29 (2002), s. 262–296, zwł. s. 282–283.

⁵⁵ O trudności z lokalizacją owego miejsca por. D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella, *A Commentary on Herodotus I–IV*, Oxford 2007, s. 316.

mniane przez Herodota symbole, m.in. utożsamiano je z egipskimi hieroglifami, które mogły być podobne do znaków pisma hetyckiego (stąd u Herodota wzmianka o takiej steli w Jonii)⁵⁶. Wydaje się jednak bardziej prawdopodobne, że przedmiot ze wstydliwymi częściami kobiecymi, wystawiony przez Sezostrysa, to stela kultowa, przedstawiająca samą boginię. Znamy dobrze przykłady przedstawień nagich postaci kobiecych, które często utożsamiano z boginiami⁵⁷. Zwłaszcza wiele takich figurek pochodzi z terenów Filistei, i – od miejsca licznych znalezisk – uzyskało niezręczną nazwę własną: „Aszdoda”⁵⁸. Samo istnienie wizerunków nagich kobiet zapewne nie skłoniłoby Herodota do zwrócenia uwagi na ten szczegół. Znamy jednak przedstawienia, w których odsłanianie przez żeńską postać swoich części rodnych stanowi istotę przedstawienia ikonograficznego⁵⁹. Nie dziwiłoby, gdyby władca wystawiał bogini dar za zdobycie miasta, gdzie była ona czczona. Mamy przy tym również

⁵⁶ A. B. Lloyd, *Herodotus. Book II Commentary 99–182*, Vol. 3, Leiden 1988, s. 20.

⁵⁷ S. Schroer, *Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, w: O. Keel, H. Keel-Leu, S. Schroer, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, (OBO 88), Göttingen 1989, s. 89–207; I. Cornelius, *The headgear and hairstyles of pre-Persian Palestinian female plague figurines*, w: S. Bickel (ed.), *Bilder als Quellen. Images as sources: studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel*, Göttingen 2007, s. 237–252.

⁵⁸ A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible. 10 000–586 BCE*, New York 1990, s. 273–274 (il. 7.23 i 8.30); na temat figur i figurek kultowych por. E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, Vol. 2, New York 2001, s. 488–507. Egejskie pochodzenie naczelniej bogini panteonu filistyńskiego przyjmuje A. Yasur-Landau, *The Philistines and Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age*, Cambridge 2010, s. 304–306.

⁵⁹ Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje typ przedstawienia kobiety na glinianych odciskach z Revadim, Aphek i Tel Harasim: T. Ornan, *Labor Pangs: The Revadim Plaque Type*, w: S. Bickel (ed.), *Bilder als Quellen*, s. 215–235. Por. też inne analogie do przedstawienia, o którym mówi Herodot, w: O. Keel, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, (OBO 135), Göttingen 1994, s. 220–224 (Tafel 23,2) oraz idem, *Der Ägyptische Gott Ptah auf Siegelamuletten aus Palästina/Israel*, w: idem, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, (OBO 88), Göttingen 1989, s. 297 (Tafel 60); A. Yasur-Landau, M. Guzowska, *Anthropomorphic Figurines*, w: Y. Gadot, E. Yadin (eds.), *Aphek-Antipatris II. The Remains on the Acropolis. The Moshe Kochavi and Pirhiya Beck Excavations*, Tel Aviv 2009, s. 387–388.

inne świadectwa wskazujące na znaczenie kultu Afrodyty Uranii właśnie w Aszkelonie (Paus., 1,14,7; Filon, *De Providentia*, 63–64)⁶⁰. Dodatkowego argumentu dostarcza tekst Marka Diakona, co prawda późny, lecz – jak się wydaje – dokładnie opisujący rzeczywistość, którą mógł mieć na myśli Herodot:

Dotarłszy do miasta [Gazy], trafiliśmy do miejsca zwanego *tetramfodon*, gdzie znajdował się wykonany z marmuru posąg, o którym mówiono, że przedstawia Afrodytę. Stała na kamiennym ołtarzu i przedstawiała nagą kobietę, która wystawiała na widok swe części wstydlive (*Vita Porph.*, 59)⁶¹.

Jeśli przyjąć powyższe rozumowanie, można uznać, że najbardziej prawdopodobnym miejscem ustawienia owej steli, a i miejscem, które odwiedził Herodot, jest Aszkelon, sławny z kultu Afrodyty Uranii⁶² lub – co mniej prawdopodobne – Gaza, o której mówi tekst Marka Diakona.

Kolejny opis zawiera passus dotyczący perskiej prowincji, nazywanej przez Herodota piątą: „Do tego powiatu należy cała Fenicja, tak zwana Syria Palestyńska i Cypr” (Hdt III 91). Według Herodota zatem w skład prowincji wchodziła cała Fenicja oraz część Syrii, która nosi nazwę Palestyna. Według Ansona Raineya granica między Fenicją a Syrią, zwaną Palestyną, musiała przebiegać w okolicy Jaffy⁶³. W innym miejscu Herodot tak opisuje obszar graniczący z Egiptem: „Terytorium od Fenicji aż do granic miasta Kadytis należy do tak zwanych Syryjczyków Palestyńskich. Od Kadytis, które to miasto moim zdaniem niewiele jest mniejsze od Sardes, należą punkty handlowe wzdłuż morza aż do miasta Jenysos do króla Arabów, od Jenysos zno-

⁶⁰ Por. L. Robert, *Les colombes d'Anastase et autres volatiles*, II: *Les colombes d'Aphrodisias et d'Ascalon*, JS (1971), s. 91–97; G. Finkelsztein, *Phanébal, déesse d'Ascalon*, „*Studia Phoenicia*” 9 (1992), s. 51–58.

⁶¹ Marek Diakon, *Żywot świętego Porfiriusza biskupa Gazy*, tłum. I. Milewski, Gdańsk 2003.

⁶² Na temat innych hipotez por. A. B. Lloyd, *Herodotus. Book II Commentary* 99–182, s. 26.

⁶³ A. Rainey, *Herodotus' Description of the East Mediterranean Coast*, BASOR 321 (2001), s. 58–59.

wu do Syryjczyków aż do Jeziora Serbonickiego, mimo którego Góry Kasyjskie ciągną się ku morzu” (Hdt III 5). Wydaje się zatem, że dla Herodota obszar Filistei, a właściwie Syrii zamieszkałej przez *Palestinoi*, rozciąga się od okolic Jaffy ku południu, do Gazy włącznie, czyli aż po tereny zajęte przez Arabów⁶⁴.

Anson Rainey uważa, że obszar Filistei nie obejmował Gazy, ta mianowicie, określona w *Dziejach* terminem „Kadytis”, miała być włączona przez Herodota do terenów rządzonych przez Arabów⁶⁵. Interpretacja tego passusu zależy jednak od dokładnego rozumienia tekstu greckiego. Rainey tłumaczy: „For from Phoenicia to the boundaries of Kadytis it belongs to the Syrians known as »Palestinian«: from Kadytis, a town, I should say, not much smaller than Sardis, the seaports as far as Ienysus belong to the Arabian”⁶⁶. Na podstawie tej wypowiedzi można odnieść wrażenie, że obszary Kadytis są traktowane łącznie z terenami leżącymi bliżej Egiptu, i jako takie miały być uznawane za podległe władzy króla arabskiego, o którym wspomina Hdt III 4. Bardziej jednak prawdopodobne jest, że Herodot mówi o terenach, włączając Kadytis/Gazę, zamieszkałych przez Syryjczyków, zwanych palestyńskimi, a dopiero za Kadytis rozciągają się nadmorskie osady, należące do króla arabskiego⁶⁷. Nie ulega jednak wątpliwości, że według przekazu Herodota, bezpośrednie otoczenie Gazy było zdominowane przez ludność arabską lub przynajmniej podległe władzy króla Qedaru⁶⁸.

Herodot wspomina również o szlaku komunikacyjnym między Arabią a Morzem Śródziemnym, prowadzącym przez Syrię-Palestynę (Hdt IV 39). Biorąc pod uwagę fakt, że właśnie szlak komunikacyjny arabskich karawan prowadził do Gazy, możemy uznać, że to te

⁶⁴ D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella (*A Commentary on Herodotus I–IV*, Oxford 2007, s. 401–402) wskazują na obszary od Karmelu do Gazy.

⁶⁵ A. Rainey, *Herodotus' Description of the East Mediterranean Coast*, s. 59–60.

⁶⁶ Dla odmiany tłumaczenie Goodleya brzmi: „The road runs from Phoenicia as far as the borders of the city of Cadytis, which belongs to the so-called Syrians of Palestine. From Cadytis (which, as I judge, is a city not much smaller than Sardis) to the city of Ienysus the seaports belong to the Arabians”.

⁶⁷ Por. D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella, *A Commentary on Herodotus I–IV*, s. 401–404.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 403.

reny miał na myśli Herodot, wspominając o Syrii-Palestynie⁶⁹. Analogicznie rzecz wygląda z listą okrętów uczestniczących w wyprawie perskiej. Dowiadujemy się bowiem, że trzysta okrętów wystawili Fenicjanie oraz mieszkańcy Syrii-Palestyny (Hdt VII 89). Herodot szczególnie ich opisuje:

Liczba trójrzędowców wynosiła tysiąc dwieście siedem. Dostarczyły ich następujące ludy. Fenicjanie z Syryjczykami Palestyńskimi trzystu, których załoga tak była uzbrojona: na głowie nosili szyszaki, sporządzone prawie zupełnie na helleńską modłę, mieli na sobie płócienne pancerze⁷⁰, tarcze bez ujęcia w żelazo i oszczepy. Ci Fenicjanie mieszkali niegdys, jak sami mówią, nad Morzem Czerwonym, skąd przyszli na wybrzeże Syrii i tam osiedli. Cały ten pas Syrii aż do Egiptu nazywa się Palestyną⁷¹.

Z powyższych wzmianek wynika – jeśli uznać, że Herodot konsekwentnie i świadomie stosuje termin „Syria-Palestyna” – że obszar ten znajdował się bezpośrednio nad morzem, na południe od Aszkelonu, na północ od obszarów arabskich leżących między Gazą a Peluzjum. Na tych obszarach znajdowała się zapewne sama Gaza, nazywana przez Herodota Kadytis oraz Aszkelon, gdzie była sławna świątynia Afrodyty Uranii. Inskrypcje faraona Sezostrysa musiałyby się zatem znajdować w którymś z miast Filistei. Herodot twierdzi, że je widział. Spośród miast filistyńskich możliwe, że odwiedził Aszkelon (Hdt I 105) oraz Gazę (Hdt III 5).

W powyższych rozważaniach przeszedłem do porządku dziennego nad utożsamieniem Kadytis z Gazą⁷². Formie nazwy nadanej temu miastu przez Herodota wypada poświęcić jednak nieco uwagi. Grecka nazwa stosowana przez Herodota – Kadytis – wywodzi się

⁶⁹ Ibidem, s. 610.

⁷⁰ Na temat stroju żołnierzy z Palestyny por. ibidem, s. 445.

⁷¹ W. W. How, J. Wells (*A Commentary on Herodotus*, Vol. 2, Oxford 1961; repr. z wyd. 1 1912, s. 160) uważają, że Σύριοις oznacza „The Philistines on the coast south of Mount Carmel”.

⁷² I. Shai, *Understanding Philistine Migration: City Names and Their Implications*, BASOR 354 (2009), s. 15: „Neither the meaning of the name Gaza, nor its root and form, are clear”.

z nazwy $G(3)d(3)t(w)$ zaświadczonej w źródłach egipskich już z czasów Totmesa III⁷³. W Biblii nazwa Gazy zapisywana jest jako *gzh*, a na monetach z V–IV wieku widnieje w formie: *'z(h)*⁷⁴. Zarówno forma zaświadczona w Biblii, jak i forma obecna w numizmatyce nie pozwalają na ustalenie etymologii tego toponimu. Jeśli jednak przyjrzymy się formie egipskiej oraz jej wersji greckiej wydaje się prawdopodobne łączenie nazwy $G-d-t$ z semickim rdzeniem *gdr*, oznaczającym „mur”, a zatem wszelkie fortyfikacje. Rdzeń ten był produktywny w toponomastyce, o czym świadczy przykład Gadary w Transjordanii oraz Gadir/Kadyksu w Hiszpanii⁷⁵.

Analizując wzmiankę u Strabona (*Geogr.*, 16.2.29), Giovanni Garbini zaproponował wyjaśnienie dla oczywistego błędu starożytnego geografa. Choć bez wątpienia mówi o Gadarze w Transjordanii (skąd pochodzą Filodamos epikurejczyk, Meleager, Mennipos oraz Teodoros), wskazuje na obszar nadmorski, pomiędzy Jaffą i Górą Karmel a Aszkelonem i Aszdod. Zdaniem Garbiniego użyta przez Strabona forma *Gadarís* sugeruje raczej region a nie miasto, z czego – jego zdaniem – wynika, że taką nazwę nosił region wokół Tell Qasile⁷⁶. Toponimy zbudowane na rdzeniu *gdr* pojawiają się ponadto czterokrotnie w Księdze Jozuego, co ciekawe, jedynie w obrębie plemienia Judy (Geder – 12,13; Gedera, Gederotaim – 15,36; Gederot – 15,41; Gedor – 15,58)⁷⁷. Garbini, na podstawie nagromadzenia takich nazw właśnie na południu, czyli w regio-

⁷³ J. Quaegebeur, *A propos de l'identification de la „Kadytis” d'Herodote avec la ville de Gaza*, w: K. Van Lerberghe, A. Schoors (eds.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipinski*, (OLA 65), Leuven, 1995, s. 245–270.

⁷⁴ H. Gitler, O. Tal, *The Coinage of Philistia of the Fifth and Fourth Centuries BC. A Study of the Earliest Coins of Palestine*, Milano–New York 2006, s. 41–42; katalog s. 114–143.

⁷⁵ Zmiana Gades/Gadir → Kadyks wydaje się analogiczna do *Gadar/Gaza → Kadytis. B. S. J. Isserlin, *Israelite and Pre-Israelite Place-names in Palestine: a Historical and Geographical Sketch*, PEQ 89 (1957), s. 133–144. Świadomość pierwotnego, semickiego znaczenia toponimu Gadir/Gades zaświadcza jeszcze w IV w. n.e. Avienus (*Ora Maritima*, 267–269). Avienus informuje przy tym, że pierwotną nazwą Gadiru było Tartessus (*Ora Maritima*, 85).

⁷⁶ G. Garbini, *I Filistei*, s. 82.

⁷⁷ Ibidem, s. 83–84.

nie, który w okresie formotwórczym Izraela pozostawał pod kontrolą Filistynów, wysuwa hipotezę, że z uwagi na znaczenie samego rdzenia, który wskazuje na teren obwarowany, otoczony murem, nazwy od rdzenia *gdr* były nadawane osadom założonym jako filistyńskie warownie, w przeciwieństwie do niebronionych osad ludności semickiej⁷⁸.

Dla badania dziejów i kultury Filistei w epoce perskiej wyjątkowo bogatym zasobem źródeł są monety. Emisje monet w Gazie, Aszdod i Aszkelonie, ich lokalna specyfika oraz przyjmowanie obcych (greckich i perskich) wzorców ilustrują cechy lokalnej kultury V–IV wieku⁷⁹.

Nazwa „Filistea/Palestyna” pojawia się ponownie w epoce hellenistycznej⁸⁰. W pierwszej połowie III wieku w znaczeniu terytorium jest użyta na sławnej demotyckiej steli Ptolemeusza II Filadelfosa z Pitom⁸¹. U Pauzanasza termin „Palestyna” również oznacza pewne terytorium. Stosuje on bowiem tę nazwę na określenie położenia Aszkelonu (1,14,7). Zdanie to jednak wymaga uwagi, ponieważ Pauzanasz mówi w nim o sanktuarium Afrodyty Uranii, założonym przez Fenicjan w Aszkelonie, leżącym w Palestynie. Dla Pauzanasza

⁷⁸ Ibidem, s. 84–85. Giovanni Garbini w oparciu o powyższe rozumowanie przedstawił hipotezę, jakoby hiszpańska kolonia Gades/Gadir miała być założona nie przez Fenicjan z Tyru, lecz przez Filistynów (G. Garbini, *Le origini di Cadice*, „Rivista di Cultura Classica e Medioevale” 41 (1999), s. 159–166). Biorąc pod uwagę związek toponimów pochodzących od rdzenia *gdr* z nazwą egipską *g-d-t*, hipoteza ta traci nieco na swej sile.

⁷⁹ Znakomity korpus monet z Filistei epoki perskiej zawiera: H. Gitler, O. Tal, *The Coinage of Philistia of the Fifth and Fourth Centuries BC. A Study of the Earliest Coins of Palestine*; por. również ciekawe analizy H. Gitler, „Palestine in the Fifth, Forth and Third Century BC. A Numismatic Study” (niepublikowana rozprawa doktorska UMK), Toruń 2011, zwł. s. 45–253.

⁸⁰ Na temat wzmianek o obszarach Filistei u Pseudo-Skylaxa (104) zob. E. Lipiński, *Itineraria Phoenicia*, Leuven 2004; s. 331–335: „Aszkelon”.

⁸¹ Na temat terminu *Prst* i *Pgrstt* por. K. Winnicki, *Bericht von einem Feldzug des Ptolemaios Philadelphos in der Pithom-Steile*, JJP 20 (1990), s. 157–167; W. Huss, *Ägypten in hellenistischer Zeit 332–30 v. Chr.*, München 2001, s. 267 i przyp. 105; D. Lorton, *The Supposed Expedition of Ptolemy II to Persia*, JEA 57 (1971), s. 160–164, zwł. s. 161.

zatem mieszkańcy Aszkelonu to Fenicjanie, choć samo miasto nie leży w Fenicji, a właśnie w Palestynie.

W innym miejscu (10,12,9) Pauzaniusz wspomina o wróżących kobietach. Wśród nich wymienia też niejaką Sabbę, która wywodziła się spośród Hebrajczyków (Ἑβραίοις). Termin „Palestyna” pojawia się w tym kontekście jako wskazówka pomagająca umiejscowić Hebrajczyków: „(zamieszkujących) powyżej Palestyny”⁸². Według tego autora Hebrajczycy zamieszkują terytoria sąsiadujące jedynie z Palestyną, a nie są ludnością samej Palestyny. O znajomości realiów Palestyny przez Pauzaniusza, choć bynajmniej nie o tym, by miał ją kiedykolwiek odwiedzić, może świadczyć podana przez niego informacja na temat daktyli pochodzących właśnie z Palestyny (9,19,8).

U Strabona z kolei, termin „Palestyna” pojawia się jedynie dwukrotnie. Najpierw na liście krain objętych opisem (Cap.,1,16,3) oraz w księdze XVI, gdzie znajduje się obszerniejszy opis Etiopii i Arabii, zaczerpnięty od Artemidora (XVI 18,4,17)⁸³. Strabon, opisując Arabię, wspomina o szlaku karawanowym wiodącym do Petry zamieszkaney przez Arabów-Nabatejczyków oraz do Palestyny (καὶ τὴν Παλαιστίνην χώραν), dokąd przybywają ze swoimi towarami, głównie wonnościami, Minejczycy i Gerrarejczycy (Μιναιῖοι τε καὶ Γερραῖοι)⁸⁴. Zdaje się, że dla Strabona „Palestyna” to termin synonimiczny z Gazą, bo właśnie to miasto leżało na zachodnim krańcu karawanowego szlaku handlowego z Arabii. Ciekawe, że gdy Strabon opisuje wybrzeże palestyńskie oraz Judeę (XVI 2,27–37), nie używa nazwy „Palestyna”. Może to oznaczać, że toponim ten był jeszcze stosowany w dziele Artemidora, lecz nie był powszechnie używany w czasach Strabona⁸⁵.

⁸² Ἑβραίοις τοῖς ὑπὲρ τῆς Παλαιστίνης γυνή χρησιμολόγος, ὄνομα δὲ αὐτῇ Σάββη.

⁸³ O możliwych relacjach z terenów Nabatei zaczerpniętych przez Strabona z pierwszej ręki od Atenodora z Tarsu por. N. Biffi, *Il Medio Oriente di Strabone. Libro XVI della Geografia*, Bari 2002, s. 15; ibidem, s. 14–22 na temat źródeł Strabona.

⁸⁴ Analogiczna informacja znajduje się u Agatarchidesa, *De mari Erythraeo*, 87,6 (K. Müller, *Geographi Graeci minores*, Vol. 1, Paris 1855, s. 177).

⁸⁵ N. Biffi (*Il Medio Oriente di Strabone*, s. 17) uważa, że cały opis wschodniego wybrzeża Morza Śródziemnego został zaczerpnięty z *Peryplusu* Artemidora.

W passusie, przypisywanym Polibiuszowi (XVI 40,2,1), wspomina się jedynie palestyńskie miasto – Γίττα, czyli biblijne Gat. W zachowanym fragmencie Polemona (III/II wiek) (Euseb., *Praep. Evan.*, X 10) mowa o ucieczce z Egiptu oddziału wojskowego, według Euzebiusza tożsamego z Hebrajczykami prowadzonymi przez Mojżesza, który znalazł schronienie „niedaleko Arabii, w części Syrii, zwanej Palestyną”. Jest to zatem zwrot analogiczny do stosowanego przez Herodota.

Tylko jeden raz toponim „Palestyna” jest zaświadczony w *Bibliotece* Diodora Sycylijskiego (III 42,5,8). Tekst zawiera opis wybrzeży Arabii i wspomina o wyspie leżącej naprzeciw Petry i Palestyny. Wzmianka ta nie jest wystarczająco precyzyjna, by mogła dostarczyć nam tu ważnych informacji. Można jedynie domniemywać, że dla Diodora nazwa „Palestyna” była mało znana i stąd jej zestawienie z Petrą i Arabią.

Dokładne rozróżnienie pomiędzy obszarami tej części świata grecko-rzymskiego widać jednak u wielu innych autorów, którzy wymieniają obok siebie: Palestynę, Idumęę, Judeę⁸⁶ lub: Palestynę, Judeę i Arabię⁸⁷. Tak zatem podział regionu jest niemal analogiczny, jak w czasach Adad-nirari III, gdy dzielono go na Filistęę, Izrael i Edom. Jedyna różnica to zamiana nieistniejącego od dawna królestwa Izrael na Judeę. Bywają też autorzy używający toponimu „Palestyna” w szerszym znaczeniu, czyli na określenie obszarów rozciągających się zapewne między Egiptem a Fenicją lub może nawet Egiptem a Syrią⁸⁸. Oto ważne miejsce z *Wojen Syryjskich* (251):

W ten sposób Rzymianie bez walki objęli Cylicję, Syrię, tak śródładową, jak i Celesyrię, Fenicję i Palestynę tudzież wszystkie inne ludy syryjskie od Eufratu aż do granic Egiptu i do morza (tłum. L. Piotrowicz).

⁸⁶ Zob. np. Teucer, *De duodecim signis*, VII 195,18.

⁸⁷ Plutarch, *Żywot Pompejusza*, 45,2,5.

⁸⁸ Appian, *Wojna domowa*, III 78; IV 59. W *Wojnie domowej*, V 7 jest mowa o Syrii, w skład której wchodziły m.in.: Celesyria, Palestyna, i Iturea; w *Wojnach Mityrdatejskich*, 106 wymienia następujące ziemie zdobyte przez Pompejusza: „części Syrii, które leżą nad Eufratem, a zwą się Celesyrią, Fenicją i Palestyną, dalej Idumęę, Itureę, czy jakie tam jeszcze noszą te kraje syryjskie” (tłum. L. Piotrowicz).

Appian w *Wojnach Mitrydatejskich* (117) podaje tekst inskrypcji upamiętniającej dokonania Pompejusza, z podziałem na terytoria. Nazwa Palestyny pojawia się obok Cylicji oraz Coele-Syrii. Wśród dokonań wymienione jest m.in. ufundowanie Seleucji, miasta w Palestynie. Tradycyjnie utożsamia się to miasto z portem Antiochii, leżącym na północ od ujścia Orontesu, któremu Pompejusz miał nadać przywileje za stawienie oporu Tigranesowi I⁸⁹. Wyjaśnienie to jednak sugerowałoby, że Appian, który, jak widzieliśmy wyżej, rozróżniał poszczególne krainy ówczesnego Bliskiego Wschodu, pomylił się, rozciągając Palestynę daleko na północ. Spośród wielu Seleucji, jakie założono w epoce hellenistycznej, równie prawdopodobna mogła być Seleucja-Gaulanitis, leżąca na północny zachód od jeziora Genezaret. Jeśli w istocie chodzi o to miasto, wówczas obszar nazywany przez Appiana Palestyną rozciągałby się od granic Egiptu aż po obrzeża Fenicji, a zatem byłby traktowany i tak niezwykle szeroko.

Istnieje również możliwość, że Seleucja, o której mówi tu Appian, to Gaza. Miasto to bowiem otrzymało taką nazwę od Antiocha IV⁹⁰. Świadcstwo zmiany nazwy Gazy na Seleucję pochodzi ze źródeł numizmatycznych. Na monetach wybijanych w Gazie pojawiają się bowiem zwroty: Σελευκεῖς ἐν Γάζῃ, Σελευκεῖς Γαζαῖοι, δημος Σελ[ευκεων] τῶν ἐν Γάζῃ⁹¹.

Ponieważ Gaza, podobnie jak inne miasta nadbrzeżne po zajęciu ich przez Pompejusza, uznały rok 61 za początek nowej ery, może to świadczyć istotnie o pewnych politycznych działaniach wokół Gazy-Seleucji podczas kampanii Pompejusza na Wschodzie. Istnienie rzymskiej kolonii w Gazie jest również potwierdzone dzięki greckiej inskrypcji umieszczonej na kamiennym odważniku⁹². Zwłaszcza je-

⁸⁹ J. Wagner, *Seleukeia* [2], w: *Der Neue Pauly*, Vol. 11, Stuttgart 1996, s. 356–357.

⁹⁰ A. Kasher, *Gaza in the Greco-Roman Period*, ABD, s.v.

⁹¹ E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC–AD 135)*, Vol. 2, Edinburgh 1979, s. 100; Y. Meshorer, *City-Coins of Eretz-Israel and the Decapolis in the Roman Period*, Jerusalem 1985, s. 29.

⁹² SEG 28, 1408; B. Lifschitz, *Bleigewichte aus Palästina und Syrien*, ZDPV 92 (1976), s. 168–169, N. 1: Κολωνίας Γάζης ἐπὶ Ἡρώδου Διοφάντου Ἰε'.

śli właściwe jest jej datowanie na połowę I wieku⁹³, wówczas mielibyśmy zbieżność chronologiczną wydarzeń opisanych przez Appiana i danych epigraficznych. Dodatkowym argumentem może być fakt, że Gaza została zniszczona przez Aleksandra Janneusza w roku 98, a budowa nowego miasta, poza terenem dawnego osadnictwa, trwała jeszcze w czasach rządów Gabiniusza, czyli po 58 roku⁹⁴.

Zarówno Seleucja w Gaulanitis, jak i Gaza-Seleucja nie były ważnymi ośrodkami miejskimi w czasach Pompejusza, i upamiętnianie ich w inskrypcji wystawionej z okazji tryumfu wielkiego wodza w Rzymie wydaje się zaskakujące. Z tych dwóch identyfikacji Seleucja-Gaza bez wątpienia, z uwagi na swą dawną wielkość, znacznie bardziej zasługiwały na wzmiankę niż miasto w Galilei. Oznacza to zatem, że albo Appian pomylił się, podając treść inskrypcji, albo zastosowany tam termin „Palestyna” obejmuje znacznie większy obszar niż w innych źródłach. Jeśli jednak chodziłoby nie o miasto w Galilei, a tym bardziej w Syrii, lecz o Gazę, wówczas odnaleźlibyśmy związek toponimu „Palestyna” z terenami tradycyjnej Filistei oraz dysponowalibyśmy informacją, będącą kolejnym przyczynkiem do tematu aktywności Pompejusza na Wschodzie.

O Palestynie kilkakrotnie wspomina Filon Aleksandryjski. Użycie tego toponimu przez filozofa może wskazać nam ówczesne rozumienie owej nazwy. W *De virtutibus* (221) Filon wspomina o Tamar pochodzącej z Syrii-Palestyny⁹⁵, z miasta, w którym czczono wielu bogów, w którym znajdowało się wiele posągów i idoli. Z Rdz 38,12 dowiadujemy się, że miastem rodzinnym Tamar była Timna, czyli miasto uznawane przez autorów biblijnych za filistyńskie⁹⁶. W *De vita Mosis* (I 163) jest mowa o wędrowce Mojżesza, który osa-

⁹³ R. Cagnat et al., *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes*, Vol. 3, Paris 1906 (Reprint: Chicago 1975), N. 1212, interpretuje 15 r. jako datę ery Gazy, czyli 46 r.

⁹⁴ T. Leisten, E. A. Knauf, *The New Pauly*, s.v. „Gaza”; T. Bouzou, *La Gaza romaine (69 avant J.-C. – 403 après J.-C.)*, w: J.-B. Humbert (ed.), *Gaza Méditerranéenne. Histoire et archéologie en Palestine*, Paris 2000, s. 47–48; idem, *Gaza dans l'Empire Romaine*, w: M.-A. Haldimann (ed.), *Gaza à la croisée des civilisations: Contexte archéologique et historique*, Neuchâtel 2007, s. 120.

⁹⁵ Θάμαρ ἦν τῶν ἀπὸ τῆς Παλαιστίνης Συρίας γυναῖον.

⁹⁶ Spotkanie między Judą i Tamar, opisane w Rdz 38,14–19, rozegrało się zapewne na otwartej przestrzeni, w drodze z Adullam do Timny, jak sugeruje Wulga-

dził Hebrajczyków w Fenicji, Syrii oraz Palestynie, nazywanej wcześniej ziemią Kananejczyków. W *De Abramo* (133) Filon wspomina o Sodomitach zamieszkujących Kanaan, który przez Syryjczyków został później nazwany Palestyną. W *Quod omnis probus liber* Filon mówi o Żydach zamieszkujących Palestynę oraz Syrię (75).

Na podstawie tych kilku wzmianek można wskazać, jak Filon rozumiał toponim „Palestyna”: tożsamy z Kanaanem, lecz rozdzielny z Fenicją i Syrią. Nie jest oczywiste, czy termin „Syria-Palestyna”, zastosowany w *De virtutibus* (221) na oznaczenie filistyńskiej Timny, ma głębsze znaczenie wiążące toponim z pierwotną ludnością tego miasta, czy też jedynie jest zastosowany jako tożsamy z nazwą Kanaan. Ponieważ nie ulega wątpliwości, że dla Filona oczywisty był zasięg terytorialny obszarów określanych mianem Judei⁹⁷, można zakładać świadome rozróżnienie między terenami Palestyny a Judei.

Nazwa „Palestyna” stała się obowiązującą nazwą prowincji rzymskiej po roku 135 n.e., gdy połączono Judeę z Galileą. Oficjalna nazwa prowincji brzmiała wówczas: *Syria Palaestina*. Pod koniec IV wieku n.e. doszło do reorganizacji prowincji, na skutek czego powstały trzy nowe: *Palaestina Prima* (obejmująca Filistę, Judeę i Samarię), *Palaestina Secunda* (Galilea i Perea) oraz *Palaestina Tertia* (Negew oraz Nabatea). Nazwa ta została również zaadaptowana przez władze Umajjadów, którzy stworzyli prowincję o nazwie *Ġund Filistin*.

Nazwa „Palestyna” pojawia się również u Glaukosa, historyka, którego dzieło jest trudne do datowania⁹⁸. Wymienia on nazwy dwóch miast: Charakmoba oraz Arindela, określając ich położenie terminem: πόλις τρίτης Παλαιστίνης. Jako że fragmenty Glaukosa

ta, Targumy i Peszitta, a nie jak wskazywać by mogła LXX w mieście o nazwie Enajim. Por. G. H. Oller, *Enaim (Place)*, *ABD*, s.v.

⁹⁷ Zob. m.in.: *De vita Mosis*, II 31; *Legatio Ad Gaium*, 199, 207, 215, 281, 294. Zwłaszcza *Legatio Ad Gaium*, 281 pokazuje precyzyjne rozumienie terytorium Judei przez Filona, gdy mówi: „Teraz muszę powiedzieć coś na temat świętego miasta. To jest, jak już powiedziałem, moja ojczyzna i stolica (metropolia) nie tylko jednego kraju, jakim jest Judea, ale i innych z uwagi na liczne kolonie, jakie były przez nią zakładane w przygranicznych obszarach Egiptu, Fenicji i Syrii, a zwłaszcza tej jej części, którą zwie się Celesyrią oraz najdalszych regionach”.

⁹⁸ Jacoby, *FrGrHist.*, 674, F. 10, 11.

zachowały się u Stefana z Bizancjum, możemy wykluczyć stosowanie tego toponimu przez historyka doby hellenistycznej, ponieważ określenie administracyjne, *Palaestina Tertia*, pojawiło się dopiero z końcem IV wieku n.e.

Tak jak termin „Palestyna” upowszechnił się w piśmiennictwie greckim, tak termin „Filistyni” jest w nim nieobecny, za wyjątkiem – co zrozumiałe – LXX i dzieł Józefa Flawiusza. Dopiero od końca II wieku n.e. zaczyna się on pojawiać w pismach chrześcijańskich⁹⁹. Wszystkie jednak wzmianki o Filistynach mają swe źródła w literaturze biblijnej, a zatem nie mogą być uznawane za niezależne źródła do badania realiów ówczesnego świata.

Flawiusz, który dość często stosuje toponim „Palestyna”, może wskazać nam ówczesne rozumienie granic tego obszaru. Pewną wskazówką może być już sam fakt, że Flawiusz na określenie Filistynów używa nazwy Παλεστινοι. Wypada zacząć od miejsca, w którym Flawiusz odnosi się do przytoczonego wyżej passusu Herodota. W *Przeciw Appionowi* (I 169–171) trzykrotnie wspomina Palestynę, właśnie w taki sposób jak Herodot (Hdt II 104). Gdy mowa o obrzezaniu, wymienione są ludy stosujące ten zwyczaj, a zatem: mieszkańcy Kolchidy, Egipcjanie, Etiopczycy. Fenicjanie i ci mieszkańcy Syrii, którzy mieszkają w Palestynie, przyznają, że zwyczaj ten zaczerpnęli od Egipcjan. Po przytoczeniu owego miejsca u Herodota, Flawiusz stwierdza, że przecież spośród mieszkańców Palestyny tylko Żydzi stosują obrzezanie, a zatem Herodot musiał ich właśnie mieć na myśli. W tym miejscu zatem Flawiusz stosuje szeroką definicję Palestyny, jako terenu obejmującego również Judeę. Ponownie do tego samego tekstu Herodota nawiązuje Flawiusz w *Dawnych Dziejach Izraela* (VIII 260–262).

Nazwa „Palestyna” bywa używana przez Flawiusza na określenie terytorium, bez konkretnego umiejscawiania go w przestrzeni (m.in. w *Ant.* XX 260,1). W *Wojnie żydowskiej* (V 384–385) Flawiusz

⁹⁹ Pierwsze poświadczenie to Teofil z Antiochii, parafrazujący tekst biblijny: „Drugi z kolei syn Noego, syn Sema, zwany Mesarim, który zrodził Laudim i tzw. Enemigenów, Labienów, Neftalenów, Patroseninów i Chasloninów, skąd wyszli Filistyni” (Teofil z Antiochii, *Do Autolika* II 31,2, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologetci greccy*, Kraków 2004; por. również ibidem, III 24,4).

mówi: „Albo znów czy Palestyna i bożek Dagon nie wzdychały gorzko, gdy Syryjczycy porwali świętą dla nas arkę, czyż nie wzdychał gorzko cały naród rabusiów, gdy wrzodem okryły się ich miejsca wstydlive i wraz z pożywieniem wypływały im wnętrzości?”. Są tu zatem Filistyni nazwani Syryjczykami, a zamieszkiwani przez nich teren to Palestyna.

Flawiusz tylko w jednym miejscu otwarcie stwierdza, co rozumie przez termin „Palestyna”: „Synowie Merseja – było ich ośmiu – objęli całe tereny Gazy aż do granic Egiptu. Ale spośród nich tylko po Filistynie (Φυλιστίνοῦ) przechowała się nazwa krainy: jego dziedzictwo Grecy nazywają Palestyną (Παλαιστίνην)” (*Ant.* I 136). Wprowadza tu jednak pewne zamieszanie, wskazując na tereny leżące między Gazą a Egiptem, a nie jak można by się tego spodziewać, na obszarze rdzennej Filistei. Związek Palestyny z Filisteą widać np. w *Ant.* VI 319,4, gdzie mowa o królu Akiszu z Gat, w *Ant.* XIII 180,3, gdzie opisano wyprawę Szymona w okolice Aszkelonu i Jaffy, czy w *Ant.* I 207, gdzie termin Palestyna zastosowano na określenie okolic Gerar, dokąd przeniósł się Abraham. *Ant.* II 323,1 wspomina o tym, że gdyby Hebrajczycy podczas exodusu szli prostą drogą z Egiptu do Kanaanu, mogliby natknąć się na Filistynów.

Wzmianki o Filistei w 1 Księdze Machabejskiej wydają się dobrze ilustrować rzeczywistość II wieku (1 Mch 3,24. 41; 4,22. 30; 5,66. 68)¹⁰⁰. Wspominają o ziemi Filistynów: γῆ Φυλιστιμ (1 Mch 3,24), której synonimem jest określenie „ziemia innoplemieńców”: γῆ ἀλλοφύλων (1 Mch 4,22). W 1 Mch 4,30 przywołano opowieść o zwycięstwie Dawida i Jonatana nad Filistynami, co ma stanowić dobrą wróżbę w walce z wojskiem Lizjasza. Toczące się walki na obszarze historycznej Filistei¹⁰¹ mogły pobudzić autora 1 Księgi Machabejskiej do przywołania biblijnego wątku tryumfów mili-

¹⁰⁰ Wzmianki w Syr 46,18; 47,7; 4 Mch 3,7 odwołują się do wydarzeń opisanych w Biblii, nie mogą więc być argumentem o żywotności toponimu „Palestyna/ Filistea” w epoce hellenistycznej. Tło językowe wzmianki w księdze Syracha prezentuje: F. Israel, *Un chiarimento di storia linguistica a Sir 50,26*, w: N. Calduch-Benages, J. Vermeylen (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert*, Leuven 1999, s. 231–238.

¹⁰¹ Por. wzmianki o Emmaus, Gezer, Azot (Aszdod) i Jamnii w 1 Mch 4.

tarnych nad Filistynami¹⁰². O geografii i poczuciu odrębności terenów leżących na południe i zachód od ścisłego centrum Judy (wokół Jerozolimy) najdobitniej mówi następujący *passus* 1 Księgi Machabejskiej:

Juda i jego bracia wyruszyli jeszcze i walczyli przeciwko synom Ezawa w kraju, który leży na południe. Zdobył Hebron i przynależne miejscowości, zburzył jego umocnienia, a wieże wokoło spalił. Potem wybrał się w drogę do ziemi Filistynów i przeszedł przez Marissę. [...] Juda zwrócił się jeszcze w stronę Azotu, który leży na ziemi Filistynów, zburzył ich ołtarze, spalił posągi ich bogów, z miast zabrał łupy i wtedy dopiero powrócił do ziemi judzkiej (1 Mch 5,65–68).

W większości przywołanych ustępów z 1 Księgi Machabejskiej na określenie obszarów filistyńskich jest stosowany termin *allofiloi*, czyli „obcy”. Ponieważ jednak to słowo w LXX zwykle odnosi się do Filistynów¹⁰³ oraz ze względu na fakt umiejscowienia tam Azotos, czyli Aszdod, nie ulega wątpliwości, że w tym wypadku również termin $\gamma\eta\ \alpha\lambda\lambda\omicron\phi\acute{\upsilon}\lambda\omega\nu$ jest synonimiczny z $\gamma\eta\ \Phi\upsilon\lambda\iota\sigma\tau\iota\mu$.

Wzmianki o obszarach filistyńskich w Księdze Machabejskiej mogą odzwierciedlać rzeczywistość II/I wieku, a także kontynuować wcześniejszą tradycję biblijną. Choć większość starotestamentowych wzmianek o Filistynach mówi o ludzie lub o miastach przez niego zamieszkiwanych, w kilku miejscach pojawia się również wyrażona *explicite* wzmianka o Palestynie – ziemi filistyńskiej. Księga Wyjścia (15,14) wspomina o mieszkańcach terenu nazywanego Filisteą: „Dreszcz przejął mieszkańców Filistei” (יִשְׁבֵי פִלְשֵׁת). W Ps 60,10 i 108,10 mowa jest o „ziemi filistyńskiej” (פִלְשֵׁת), paralelnie do obszarów: Moabu i Edomu. Analogicznie w Iz 14,31 mówi się o „całej Filistei” (כָּל־פִלְשֵׁת), a w Za 9,5–6 Filistyni funkcjonują jako synonim mieszkańców Aszdod, Gazy, Ekronu i Aszkalonu.

¹⁰² Por. J. Lieu, *Not Hellens but Philistines? The Maccabees and Josephus defining the „Other”*, *JJS* 53 (2002), s. 246–263.

¹⁰³ R. de Vaux, *Les Philistines dans la Septante*, w: J. Schreiner (ed.), *Wort, Lied und Gottesspruch: Beiträge zur Septuaginta*, Würzburg 1972, s. 185–194.

Zarówno w Ps 60,10; 108,10, jak i Wj 15,14, Filistea występuje obok innych obszarów (Moabu, Edomu). W Ps 83 wymienia się nawet dłuższą listę ludów i terytoriów: „Tak, naradzali się jednomyślnie, przeciw tobie zawarli przymierze: namioty Edomitów i Izmaelitów, Moabitów i Hagarytów, Gebal i Amon, i Amalek, Filistea z mieszkańcami Tyru” (Ps 83,6–8). Podobnie skonstruowany jest passus w Ps 87,4. TM wskazuje w Ps 83,8, że פלשתה – przez analogię do innych nazw w tej perykopie – występuje zapewne jako etnonim, a nie nazwa terytorium. W wypadku Tyru, który jest jedynie nazwą miasta, jest tu mowa – dla zachowania konstrukcji wersetu – o „mieszkańcach Tyru”. Rozumowanie to wymagałoby jednak uznania również nazwy Gebal (Byblos) za funkcjonującą jako nazwa etniczna, a zatem należałoby ją rozumieć jako Gebal w znaczeniu mieszkańców miasta. Jl 4,4 (3,9) mówi: „Tyrze i Sydonie, i wy, wszystkie okręgi filistyńskie”. Zestawienie dwóch miast fenickich z wszystkimi okręgami filistyńskimi może sugerować pewną spistość polityczną (kulturalną?) terenów filistyńskich, dzięki czemu stają się przedmiotem porównywalnym do politycznych podmiotów w rodzaju Tyru i Sydonu. Określenie „wszystkie okręgi filistyńskie” (כל גלילות פלשתה) może wskazywać na to, że w czasach powstawania tego passusu Filistea była widziana jako całość składająca się z mniejszych okręgów (trudno przy tym orzec, czy oznacza to polityczne zróżnicowanie). Niemal identyczne określenie terytoriów filistyńskich pojawia się również w Joz 13,2 (כל-גלילות הפלשתים). W Księdze Wyjścia (Wj 23,31) pojawia się nazwa Morza Śródziemnego w formie: „Morze Filistyńczyków” (ים פלשתים), co wskazuje, że Filistea była naturalnym punktem odniesienia w opisie topograficznym Palestyny.

Tych kilka biblijnych passusów świadczy o obecnej w Biblii tradycji utożsamiającej Filistynów ze wspólnotą kulturową lub polityczną. Choć rzeczywistość polityczna musiała ulegać istotnym przemianom w okresie od pojawienia się Filistynów w Palestynie do epoki rzymskiej, z której pochodzą najpóźniejsze z przywołanych tu świadectw, widać wyraźnie, że odrębność Filistynów/Filistei jest zjawiskiem ciągłym i zaświadczone przez źródła różnego pochodzenia.

Wstępne ustalenia można podsumować w następujący sposób: w XIII stuleciu doszło do pierwszych ruchów ludności, obejmujących głównie tereny Egei i zachodniej Azji Mniejszej. Konsekwencje tych zmian można było zaobserwować w Lewancie i Egipcie, gdzie doszło do militarnych wypraw ludności wywodzącej się z mykeńskiej strefy kulturowej. Ludność ta, pochodzenia indoeuropejskiego, docierała na wschód zarówno drogą lądową, jak i morską¹⁰⁴. W ciągu XII wieku zaszło wiele zmian politycznych na Bliskim Wschodzie, w tym zwłaszcza upadek wielkich ośrodków miejskich w rodzaju Ugarit. Prawdopodobnie w tym samym okresie doszło do przemieszczeń grup ludności także w zachodniej części basenu Morza Śródziemnego. Wiele wskazuje na to, że również ze świata anatolijsko-mykeńskiego wywędrowała ludność stanowiąca później załążek Etrusków oraz część mieszkańców Sycylii i Sardynii¹⁰⁵.

Wiek XII oznaczał też powstanie nowych osiedli na terenie Palestyny, w których pojawiły się elementy kultury materialnej typowe dla świata egejskiego. Dane, jakimi dysponujemy, pozwalają nam uznać, że ludność nadająca ton kulturze w tych osadach, choć nie musiała być dominująca liczebnie, wywodziła się z Egei oraz silnie zmykenizowanej południowo-zachodniej części Azji Mniejszej. Mamy pewność co do identyfikacji trzech z osiadłych wówczas na terenie Palestyny grup ludności: Szerdana, Sikila i Filistynów (por. mapa 3, s. 69). Wiek XI przyniósł ekspansję Filistynów, którzy – po faktycznym wycofaniu się Egipcjan – opanowali cały obszar Palestyny. W tym okre-

¹⁰⁴ Inaczej J. D. Muhly (*The Crisis Years in the Mediterranean World: Transition or Cultural Disintegration?*, w: W. A. Word, M. S. Joukowsky, eds., *The Crisis Years*, s. 10–26, zvl. s. 15), który wątpi w liczne ruchy ludności.

¹⁰⁵ A. Achilli et al., *Mitochondrial DNA Variation of Modern Tuscans Supports the Near Eastern Origin of Etruscans*, „*American Journal of Human Genetics*” 80, 4 (2007), s. 759–768; G. Garbini, *Genti orientali e ceramica „micenea”*, w: *Magna Grecia e Oriente mediterraneo prima dell'età ellenistica. Atti del trentanovesimo convegno di studi sulla Magna Graecia. Taranto, 1–15 ottobre 1999*, Taranto 2000, s. 9–26; M. Pittau, *Una corrente linguistica egeo-anatolica in Sardegna*, w: P. Filigheddu (ed.), *Sesta Giornata Camito-Semitica e Indoeuropea. I Convegno Internazionale di Linguistica dell'area mediterranea sul tema Circolazioni culturali nel Mediterraneo Antico, Sassari 24–27 aprile 1991, Cagliari 1994*, s. 221–236.

sie Szerdana i Sikila zatracili swą odrębność, stapiając się z ludnością filistyńską i lokalną ludnością semicką Kanaanu. Ekspansji filistyńskiej towarzyszył proces asymilacji ludności indoeuropejskiej, która z czasem zatraciała odróżniające ją elementy (język, pismo, przedmioty codziennego użytku, architektura). Ośrodki urbanistyczne zdominowane przez kulturę filistyńską odgrywały kluczową rolę w regionie, niemal do końca X wieku. Znaczącym ciosem dla ich politycznej i kulturowej dominacji była zapewne wyprawa Szeszonka. Kampania ta zmieniła układ sił w Palestynie, co skwapliwie wykorzystała ludność dotąd znajdująca się na marginesie życia politycznego, czyli z dala od nadmorskich ośrodków życia kulturalnego i gospodarczego, i – jak wolno przypuszczać – politycznie podległa Filistynom. Emancypacja ta doprowadziła do powstania nowych podmiotów politycznych, m.in.: Edomu, Moabu, Ammonu, Judy i Izraela.

Sama wyprawa faraona Szeszonka wzbudza nadal liczne kontrowersje wśród badaczy, co wynika zwłaszcza z próby pogodzenia danych egipskich z przekazem biblijnym¹⁰⁶. Narracja biblijna (1 Krl 14,25–26; 2 Krn 12) mówi wyraźnie, że celem inwazji Szeszonka (biblijnego Sziszaka) była Jerozolima. Miasto jednak nie jest wymienione wśród trofeów faraona. Kevin Wilson, analizując dane egipskie, twierdzi, że celem wyprawy Szeszonka było wsparcie dla króla Izraela Jeroboama, co ma wyjaśniać atak na rywalizującą z Izraelem Judę i jej stolicę Jerozolimę¹⁰⁷. Ponieważ jednak spłądrowanie Jerozolimy jest jedynie opisane w tekście biblijnym, i brak o niej wzmianki w źródłach egipskich, należy wątpić, czy w istocie zdarzenia miały taki przebieg¹⁰⁸. Edward Lipiński sądzi np., że atak na Megiddo oraz późniejsze działania zbrojne na obszarze Negewu przemawiają raczej za sojuszem Egipcjan z Judą¹⁰⁹. Najbardziej jednak prawdopodobne

¹⁰⁶ L. D. Morenz, *Reconsidering Sheshonk's Emblematic List and His War in Palestine*, w: P. Kousoulis, M. Magliveras (eds.), *Moving Across Borders. Foreign Relations, Religion and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean*, (OLA 159), Leuven 2007, s. 101–117. Por. również HTAT, s. 102.

¹⁰⁷ K. A. Wilson, *The Campaign of Pharaoh Shoshenq I into Palestine*, Tübingen 2005.

¹⁰⁸ E. Lipiński, *On the skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches*, (OLA 153), Leuven 2006, s. 99–130, zwł. s. 99–103.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 102–103.

wydaje się uznanie wyprawy za usiłowanie, ze strony Egiptu, przywrócenia panowania lub choćby wpływów w Palestynie, zapewniających ciągłość kontaktów handlowych. Efekt działań zbrojnych faraona mógł mieć dla Egiptu zupełnie nieoczekiwane i może niechciane skutki. Zapewnienie Egipcjom władania w Palestynie musiało odbyć się kosztem najsilniejszych podmiotów politycznych w regionie, a zatem miast filistyńskich. Cios, jaki im zadali Egipcjanie, stworzył polityczną próżnię, co było zapewne spowodowane niemożnością utrzymania egipskiego władztwa w regionie, co z kolei wykorzystwały nowo formujące się państwa. Bez wątplenia największymi beneficjentami szoku z końca X wieku był Tyr oraz Izrael, który w IX wieku wyrósł na lokalną potęgę. Odpowiedź na pytanie *cui bono* zazwyczaj dostarcza decydującego argumentu w rekonstrukcji historycznej.

Pomimo intensywnej akulturacji Filistyni stanowili odrębną wspólnotę – a przynajmniej za taką byli uważani przez autorów dostępnych nam źródeł – przez całe I tysiąclecie. Wzmianki o nich, jako o Filistynach, mieszkańcach Filistei, oraz ich największych miast, tworzą obraz wyrwykowy, lecz wystarczający, by uznać istnienie odrębnej kategorii kulturowo-politycznej, jaką w starożytności stanowili Filistyni.

Osadnictwo Filistynów

Znany jest fakt koncentracji Filistynów w pięciu miastach wybrzeża śródziemnomorskiego Palestyny, tzw. *pentapolis* filistyńskiej. W jej skład wchodziły: Gaza, Aszkelon, Aszdod, Gat i Ekron. Miasta te są łączone z Filistynami zarówno na podstawie danych biblijnych – tam właśnie umieszczających ich osadnictwo – jak i danych archeologicznych. W tych pięciu miastach w istocie odkryto wielkie nagromadzenie zabytków (zwłaszcza ceramiki) łączonych z tym ludem.

Typowym modelem osadnictwa filistyńskiego było zasiedlanie wcześniej istniejących miast. Ludność przybyła wybierała zatem nie puste obszary, na których mogła tworzyć nowe miasta lub wsie, lecz podbijała istniejące miasta i narzucała im swą kulturę. Model ten zakładał jednak znaczący udział ludności lokalnej, która mogła stano-

wić nawet większość mieszkańców miasta po podporządkowaniu go Filistynom. Jednym z argumentów na rzecz tego twierdzenia jest zachowanie semickich toponimów¹¹⁰. Pomimo wielkiej popularności przekonania o istnieniu filistyńskiej *pentapolis*, należy zwrócić uwagę na dwa aspekty przeczące tezie o osadnictwie filistyńskim jedynie w tych pięciu miastach i realnym istnieniu politycznego bytu, jakim miała być konfederacja pięciu filistyńskich miast¹¹¹. Po pierwsze, dzięki znaleziskom archeologicznym wiemy, że nie było nigdy w dziejach takiego okresu, by wszystkich pięć miast równocześnie tworzyło silne ośrodki polityczne¹¹². Po drugie, co jest znacznie ważniejsze, wszystko wskazuje na to, że funkcjonujące w tradycji przekonanie o Filistynach zamieszkujących jedynie pięć miast jest sztucznym tworem w ramach literackiej spuścizny Biblii. Jest to przy tym wersja tworząca anachroniczną rzeczywistość: nigdy w dziejach pięć filistyńskich miast nie istniało jednocześnie jako silne, niezależne od siebie państwa. Kluczowego jednak argumentu i tu dostarcza archeologia: znamy bowiem szereg punktów osadniczych, w których decydującą lub przynajmniej bardzo ważną grupę mieszkańców stanowili Filistyni. Najbardziej typowym stanowiskiem jest Tel-Qasile.

W klasycznym opracowaniu dotyczącym materialnego dziedzictwa Filistynów Trude Dothan określiła obszar zamieszany przez Filistynów w następujący sposób:

Południową granicę stanowi Strumień Egiptu (Wadi el-Arish) oraz Sihar [...]. Północno-wschodnie granice obejmowały region leżący na północ od Ekronu (Kh. Muqanna'?), od wschodu graniczy z Judą, a od zachodu granicę wyznacza wybrzeże Morza Śródziemnego. Tak

¹¹⁰ I. Shai, *Understanding Philistine Migration: City Names and Their Implications*, s. 15–27.

¹¹¹ Przekonanie o rzeczywistym istnieniu filistyńskiej *pentapolis* jest bardzo rozpowszechnione w literaturze naukowej. W tym miejscu warto zwrócić uwagę na mniej typowy przykład związanej z nią argumentacji: C. H. Gordon (*The Mediterranean Synthesis*, w: W. A. Word, M. S. Joukowski, eds., *The Crisis Years*, s. 192) uważa, że rządy pięciu filistyńskich władców mają swą paralelę we władzy pięciu spartańskich eforów.

¹¹² I. Finkelstein, *The Philistines in the Bible: A Late-Monarchic Perspective*, *JSOT* 27 (2002), s. 131–167, zvl. s. 137–143.

wyznaczony obszar pokrywa się z terenami zamieszkiwanymi przez Filistynów przez szereg generacji, po ich przybyciu do Palestyny oraz przed ich ekspansją terytorialną w XI wieku. [...] Wydaje się, że w tym okresie ich północna granica nie przekroczyła linii między Ekronem a Jabneel¹¹³.

Tak wyznaczone granice wynikają jednak nie tyle z danych archeologicznych, czy też badań historycznych, ile opierają się przede wszystkim na danych biblijnych. Dothan wychodzi bowiem od opisu terytoriów zawarty w Księdze Jozuego.

Paradoksalnie jednak tak prezentowane terytoria filistyńskie, zwane w literaturze Filistęą właściwą, nie odpowiadają obszarom występowania ceramiki filistyńskiej, która stanowi główny materiał źródłowy dla Dothan (por. mapa 4, s. 72)¹¹⁴. Symptomatyczny jest wniosek, do jakiego dochodzi ta zasłużona archeolog, prezentując syntetyczny obraz zasięgu osadnictwa filistyńskiego: „w istocie, etnopolityczna wspólnota, znana jako Filistyni, nigdy nie objęła na dłuższy okres pełnej kontroli nad obszarami większymi, niż te opisane w Joz 13”¹¹⁵. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że to właśnie wizja tekstu biblijnego skłoniła Dothan do zajęcia takiego stanowiska. Zasięg, dystrybucja oraz sekwencja czasowa pojawiania się typowej ceramiki filistyńskiej na terenach Palestyny powinny bowiem skłonić archeologa do nieco innego wniosku. Pamiętając o wątpliwościach, jakie niesie ze sobą wiązanie typów ceramiki używanej na

¹¹³ T. Dothan, *The Philistines and their Material Culture*, New Haven 1981, s. 16: „At the southern border is the Brook of Egypt (Wadi el-Arish) and the Sihor [...]. The northeastern extremity of the border is the region north of Ekron (Kh. Muqanna’?), the eastern boundary is shared with Judah, and the western border is the Mediterranean Sea. The territory thus defined coincides with the geographical area occupied by the Philistines for several generations after their arrival in Palestine and before their expansion during the eleventh century. [...] It seems, therefore, that at that time the northern border of Philistine-held territory did not extend further than Ekron-Jabneel”.

¹¹⁴ T. Dothan, *The Philistines and their Material Culture*, s. 26. Por. J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, s. 65.

¹¹⁵ T. Dothan, *The Philistines and their Material Culture*, s. 16–17: „in actual fact the ethnopolitical entity known as the Philistines never exercised complete control for any considerable period over more than the territory delineated in Joshua 13”.

danym stanowisku z tamtejszym osadnictwem, można powiedzieć, że kilka ośrodków miejskich stanowiło trzon osadnictwa filistynskiego, czy precyzyjniej – Ludów Morza. Były to bez wątpienia późniejsze ośrodki tzw. *pentapolis*: Gaza, Gat, Ekron, Aszdod, Aszkelon. Znacząca musiała być również liczba ludności przybyłej do Palestyny razem z falą osadnictwa Ludów Morza: Filistynów w Tel-Qasile¹¹⁶, Sikila (Tjeker/Szekelesz) w Dor¹¹⁷, Tel Zeror na równinie Szaron¹¹⁸ oraz Szerdana w Akko, Tel Keisan czy Tel el-Ahwat¹¹⁹. Wiele wskazuje na to, że osadnictwo Filistynów oraz innych przybyłych wówczas ludów nie koncentrowało się jedynie wzdłuż wybrzeża Morza Śródziemnego, lecz sięgało również w głąb lądu (por. mapa 6, s. 184).

Spór między archeologami toczy się również o datę pojawienia się Ludów Morza w Palestynie, o mechanizmy osadnicze, a nawet o to, czy nastąpiła jedna, czy może dwie fale osadnictwa¹²⁰. Dyskusje

¹¹⁶ A. Mazar (ed.), *Excavations at Tell Qasile, Part One: The Philistine Sanctuary: Architecture and Cult Objects*, „Qedem” 12, Jerusalem 1981; idem (ed.), *Excavations at Tell Qasile, Part Two: The Philistine Sanctuary: Various Finds, the Pottery, Conclusions, Appendixes*, „Qedem” 20, Jerusalem 1985.

¹¹⁷ E. Stern, *Dor, Ruler of the Seas*, Jerusalem 1994; idem, *The Settlement of Sea Peoples in Northern Israel*, w: E. D. Oren (ed.), *The Sea Peoples and Their World*, s. 197–212; idem, *The Sea Peoples Cult in Philistia and Northern Israel*, w: A. M. Maeir, P. de Miroschedji (eds.), „I Will Speak the Riddles of Ancient Times”, Vol. 1, s. 385–398; A. Raban, *The Harbor of the Sea peoples at Dor*, „Biblical Archaeologist” 50 (1987), s. 119–127; A. Gilboa, *Iron I-IIa Pottery evolution at Dor-regional Contexts and the Cypriot Connection*, w: S. Gitin, A. Mazar, E. Stern (eds.), *Mediterranean Peoples in Transition. Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, Jerusalem 1998, s. 413–425.

¹¹⁸ Por. A. Faust, *The Sharon and the Yarkon Basin in the Tenth Century BCE: Ecology, Settlement Patterns and Political Involvement*, *IEJ* 57 (2007), s. 65–82.

¹¹⁹ I. Finkelstein, E. Piasezky, *Radiocarbon Dating and Philistine Chronology, with an Addendum on el-Ahwat*, „Ägypten und Levante” 17 (2007), s. 173–182; I. Finkelstein, *El-Ahwat: A Fortified Sea People City?*, *IEJ* 52 (2002), s. 187–199; A. Zertal, A. Romano, *El-Aḥwaṭ – 1993–1996*, „Hadashot Arkheologiyot” 109–110 (1999–2000), s. 32–34.

¹²⁰ I. Finkelstein, *Philistine Chronology: High, Middle or Low?*, w: S. Gitin, A. Mazar, E. Stern (eds.), *Mediterranean Peoples in Transition*, s. 140–147; idem, *The Philistine Settlements: When, Where and How Many?*, w: E. D. Oren (ed.), *The Sea Peoples and Their World*, s. 159–180; T. Dothan, *Reflections on the Initial Phase of Philistine Settlement*, w: ibidem, s. 145–158; S. Sherratt, *The Chronology of the Philistine Monochrome Pottery: An Outsider’s View*, w: A. M. Maeir,



Mapa 3. Osadnictwo Ludów Morza w Palestynie

te mają jednak nie tylko znaczący wpływ na rekonstrukcję dziejów Filistynów, ale są decydujące dla ustalenia chronologii całego regionu. A właśnie chronologia wczesnej epoki żelaza w Palestynie od dłuższego czasu wywołuje najgorętsze dyskusje i największe emocje. Upraszczając istotę dyskusji, można powiedzieć, że część archeologów zachowuje tradycyjne datowania warstw archeologicznych, podczas gdy inni uznają za konieczne przyjęcie tzw. niskiej chronologii¹²¹. Zwolennicy pierwszego poglądu podtrzymują argumenty wiążące ożywienie urbanistyczne w Judzie i Izraelu z działalnością Dawida i Salomona¹²², podczas gdy zwolennicy niskiej chronologii wątpią w istnienie wielkiego państwa hebrajskiego w XI/X wieku, przesuując datowanie monumentalnych znalezisk na następane stulecie¹²³.

Archeolodzy – jak pokazał to przykład Dothan – kierują się zazwyczaj nie tylko samymi danymi archeologicznymi, lecz często sięgają po tekst biblijny, by przy jego pomocy uwiarygodnić swą rekonstrukcję. Niemniej jednak działanie takie oddala badaczy od obiektywnego opisu, gdyż tekst biblijny – z czego wielu archeologów wydaje się nie zdawać sobie sprawy – nie jest rzetelnym opisem przeszłości, na podstawie którego można wiernie rekonstruować historię

P. de Miroschedji (eds.), „*I Will Speak the Riddles of Ancient Times*”, s. 361–374. Zestawienie poglądów Israela Finkelsteina i Amihaia Mazara można porównać w: B. B. Schmidt (ed.), *The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel: Invited Lectures Delivered at the Sixth Biennial Colloquium of the International Institute for Secular Humanistic Judaism, Detroit, October 2005*, Atlanta 2007.

¹²¹ Istota zmiany polega na przesunięciu daty przejścia między fazą I i II epoki żelaza z około 1000–980 r. na około 900 r., a także datowanie końca fazy IIA epoki żelaza na koniec IX w., a nie około 925 r.

¹²² A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000–586 BCE*, s. 368–402.

¹²³ Zob. m.in.: I. Finkelstein, *Chronology Rejoinders*, *PEQ* 134 (2002), s. 128–139; idem, *A Low Chronology Update: Archaeology, History and Bible*, w: T. Levy, T. Higham (eds.), *The Bible and Radiocarbon Dating: Archaeology, Text and Science*, London 2005, s. 31–42; I. Finkelstein, E. Piasetzky, *The Iron I–IIA in the Highlands and Beyond: C Anchors, Pottery Phases and the Shoshenq I Campaign, „Levant”* 38 (2006), s. 45–61; E. A. Knaut, *Low and lower? new data on early Iron Age chronology from Beth Shean, Tel Rehov and Dor*, „*Biblishe Notizen*” 112 (2002), s. 21–27.

Palestyny. Nie oznacza to oczywiście, by należało ignorować informacje biblijne. Trzeba jednak postępować rozważnie i brać pod uwagę wszystkie wątpliwości, jakie pojawiają się przy analizie tak skomplikowanego tekstu źródłowego.

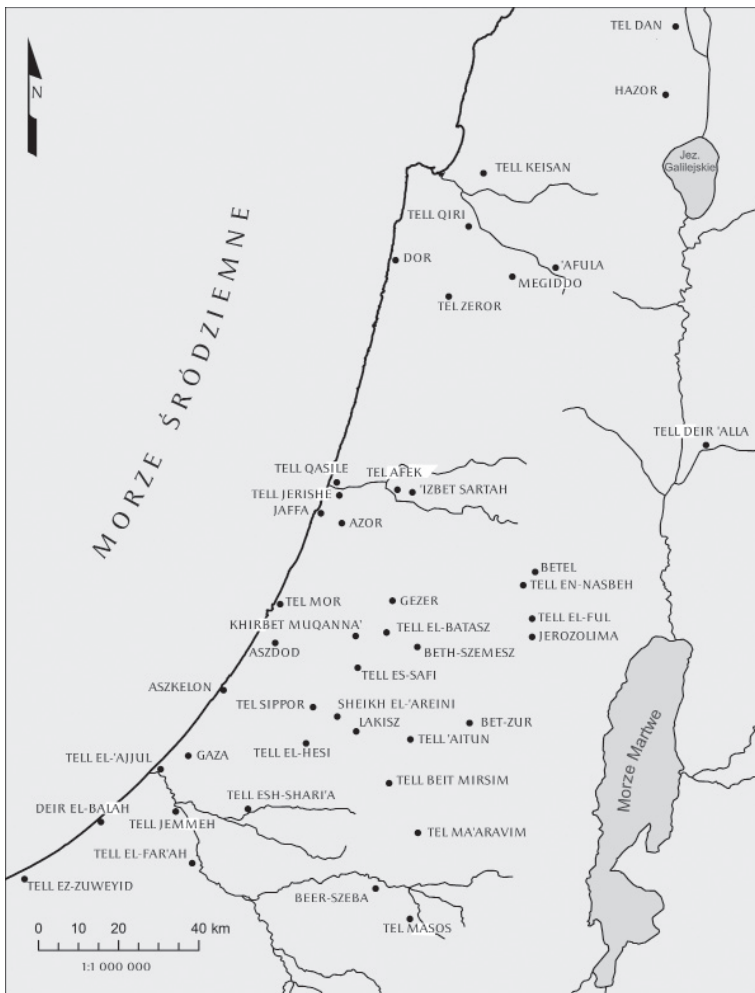
Opierając się wyłącznie na danych pochodzących z wykopalisk, można jednak dokonać próby rekonstrukcji zasięgu filistyńskiej kultury, co może, choć nie musi, pokrywać się z obszarem kontrolowanym przez Filistyńców. Za wyznaczniki filistyńskości w Palestynie uważane są:

1. Mykeńska ceramika IIIB.
2. Jednobarwna ceramika (*Monochrome pottery*), imitująca mykeńską ceramikę typu IIIC:1, określana również jako mykeńska IIIC:1b¹²⁴.
3. Dwubarwna ceramika (*Bichrome pottery*).

Choć identyfikacja tych typów ceramiki nie wzbudza wielkich kontrowersji, ich datowanie jest przedmiotem bardzo burzliwych debat¹²⁵. Nie miejsce tu na wchodzenie w spór dotyczący dat poszczególnych warstw archeologicznych i pojawiających się w nich zabytków filistyńskich. Dla naszego wywodu spór toczony przez archeologów ma nieco mniejsze znaczenie. Istotną dla nas kwestią pozostaje jedynie fakt, że wraz z epoką żelaza w Palestynie pojawiła się nowa, przybyła z Zachodu ludność, która osiedliła się początkowo wzdłuż wybrzeża Morza Śródziemnego, a z czasem rozszerzała sferę swoich wpływów na Wschód. Choć sekwencja czasowa owego procesu nie jest bez znaczenia, możemy jednak skoncentrować się jedynie na wyznaczeniu największego obszaru podległego wpływom,

¹²⁴ T. Dothan, A. Zukerman (*A Preliminary Study of the Mycenaean IIIC:1 Pottery Assemblages from Tel Miqne-Ekron and Ashdod*, BASOR 333 (2004), s. 1–54) datują pojawienie się tego typu ceramiki na lata 1175–1150.

¹²⁵ T. Dothan, *The Philistines and their Material Culture*, New Haven 1981, s. 289–296; I. Finkelstein, *The Date of the Settlement of the Philistines in Canaan*, „Tel Aviv” 22 (1995), s. 213–239; idem, *Philistine Chronology: High, Middle or Low?*, s. 140–147; A. Mazar, *The Emergence of the Philistine Material Culture*, IEF 35 (1985), s. 95–107. Por. również niedawną pracę, w której podjęto próbę usystematyzowania całego materiału związanego z ceramiką filistyńską: D. Ben-Shlomo, *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism*, (OBO 241), Friburg–Göttingen 2010.



Mapa 4. Dystrybucja filistyńskiej ceramiki jedno- i dwubarwnej

a może również kontroli Filistynów. I w ten sposób należy – jak sądzę – interpretować znaleziska archeologiczne. Jeśli uznamy, że badania archeologiczne w Palestynie tworzą reprezentatywny obraz przeszłości, to zasięg występowania filistyńskiej ceramiki reprezentuje maksimum jej dystrybucji (por. mapa 4, s. 72). Nie zdołamy nigdy, zapewne, uchwycić dokładnych granic przestrzennych używania naczyń wytworzonych przez Filistynów lub pod wpływem ich kultury, niemniej jednak dane, jakimi dysponujemy, pozwalają na wyciągnięcie pewnych wniosków.

Dla interesującego nas tu problemu zasięgu wpływów Filistynów w początkach epoki żelaza w Palestynie, poza związanymi z dystrybucją filistyńskiej ceramiki i innymi archeologicznie uchwytymi cechami kultury związanej z nowo przybyłą ludnością¹²⁶, mamy do dyspozycji jeszcze dane innego typu. Nie sięgniemy do informacji biblijnych, które, jak powiedziałem wyżej, z racji swego charakteru, nie powinny stanowić głównego filara rekonstrukcji historycznej. Możemy jednak rekonstruować prawdopodobny przebieg zmian zachodzących na obszarze Palestyny między XII a IX wiekiem, dzięki czemu możemy „wpisać” Filistynów w szerszy krajobraz historyczny.

Palestyna między XII a IX wiekiem

Dla Palestyny późnej epoki brązu (1550–1200) charakterystyczne były dwa kluczowe zjawiska: 1) rozwój wielkich miast, stanowiących ośrodki lokalnej władzy o niewielkim zasięgu terytorialnym oraz 2) silna polityczna i kulturowa obecność Egiptu. Wraz z końcem epoki brązu oba te zjawiska zanikają. Zarówno zanik miejskich ośrodków kultury kananejskiej, jak i osłabienie dominacji Egiptu nie miały charakteru jednorazowego wydarzenia, lecz były długim procesem, na który wpływ miało bardzo wiele czynników¹²⁷. Nie ulega jednak wątpliwości, że Ludy Morza, których pojawienie się mo-

¹²⁶ A. Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity. An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel 1300–1100 BCE*, Atlanta 2005, s. 206–230.

¹²⁷ Por. M. Bieniada, *Pomiędzy Kanaanem a Izraelem. Geneza narodu biblijnego z perspektywy archeologii*, Pułtusk 2007.

gło przyczynić się do upadku świata kananejskiego, osiedlały się na obszarze stanowiącym polityczną próżnię, powstała w wyniku kryzysu miast kananejskich oraz ograniczenia egipskiej obecności w regionie. Osadnictwo filistyńskie miało jednak nowy charakter. Choć nowo przybyła ludność osiedlała się najczęściej w istniejących wcześniej miastach, wprowadzała jednak nowy sposób zarządzania przestrzenią. Typową cechą owej nowości była koncentracja dużej liczby ludności w obrębie miast, przy niemal zupełnym zaniku osad wiejskich, w bezpośrednim otoczeniu centrum politycznego¹²⁸. Nowym zjawiskiem związanym z zachodzącymi wówczas w Palestynie zmianami stał się wzrost liczby małych osad wiejskich, zwłaszcza na obszarze pogórza efraimskiego. Wiele wskazuje na to, że w miejscach społeczeństw kananejskich o ugruntowanych relacjach społecznych pojawiła się – właśnie głównie na obszarach wyżynnych – nowa kategoria ludności o znacznie niższym szczeblu rozwoju kultury materialnej, choć czerpiącej z wcześniejszych wzorów kananejskich oraz o mniejszej dywersyfikacji społecznej. Ludność zatem nie tylko zmieniła miejsca i sposób koncentrowania swoich osad, ale również zaczęła organizować się według nowych wzorów¹²⁹.

Proces ten, zapoczątkowany zapewne już w XII wieku, doprowadził z czasem do powstania w początku I tysiąclecia nowych bytów

¹²⁸ I. Finkelstein, *The Philistine Countryside, IEJ* 46 (1996), s. 225–242; Y. Gadot, *Continuity and Change in the Late Bronze to Iron Age Transition in Israel's Coastal Plain: A Long Term Perspective*, w: A. Fantalkin, A. Yasur-Landau (eds.), *Bene Israel. Studies in the Archaeology of Israel and the Levant during the Bronze and Iron Ages in Honour of Israel Finkelstein*, Leiden 2008, s. 55–73. Por. również A. Yasur-Landau, *The Many Faces of Colonization: 12th Century Aegean Settlements in Cyprus and the Levant*, „Mediterranean Archaeology and Archaeometry” 3 (2003), s. 45–54. Na temat struktury osadniczej Filistei i Szeferi we wczesnym okresie obecności Filistynów zob. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Urbanizacja Filistei i Szeferi a procesy akulturacji, SBO* 3 (2011), s. 31–43.

¹²⁹ Ten bardzo skomplikowany i obszernie dyskutowany w nauce proces ma ogromną literaturę; w tym miejscu odsyłam czytelnika do: N. P. Lemche, *Early Israel: anthropological and historical studies on the Israelite society before the monarchy*, Leiden 1985; I. Finkelstein, N. Na'aman (eds.), *From Nomadism to Monarchy*; I. Finkelstein, *The Archaeology of Israelite Settlement*, Jerusalem 1988; E. Pfoh, *The emergence of Israel in ancient Palestine: historical and anthropological perspectives*, London 2009.

politycznych, które można określić mianem „etnicznych” państw terytorialnych. Termin „etniczny” użyty jest w cudzysłowie, ponieważ nie może być tu mowy o analogicznym terminie jak stosowany we współczesnych studiach etnologicznych. Podmioty polityczne w rodzaju Ammonu, Edomu, Gileadu, Judy, Izraela czy państw aramejskich nie były etniczne w znaczeniu wspólnoty krwi i realnego powinowadztwa. Ludzie stanowili wspólnotę, jako poddani władcy z pewnej dynastii oraz wyznawcy boga, opiekuna całej grupy¹³⁰.

Również wycofanie się Egiptu miało charakter powolnego procesu. Świadczy o tym zachowanie przez Egipt pojedynczych garnizonów (Bet Szean, Megiddo, Tell Fara, Tel Ajull), które jednak z czasem traciły swoje znaczenie¹³¹. Właśnie obecność egipska w Palestynie w XII wieku była niegdyś przyczyną znacznego zamieszania przy analizie dziejów osadnictwa filistyńskiego. Po pierwsze, skoro Egipt utrzymał swe przyczółki w Palestynie, a jednocześnie powstało tam osadnictwo filistyńskie, uznano, że jest to równoznaczne z osadnictwem inspirowanym przez Egipt. W dawniejszych opracowaniach mówiono wręcz, że Filistyni zostali osiedleni w Palestynie jako egipscy najemnicy, a ich obecność pomagała Egipcjom zachować kon-

¹³⁰ Por. m.in. I. Finkelstein, *The Great Transformation: The „Conquest” of the Highlands Frontiers and the Rise of the Territorial States*, w: T. Levy (ed.), *The Archaeology of Society in the Holy Land*, New York 1995; V. Fritz, Ph. R. Davies (ed.), *The Origins of the ancient Israelite state*, Sheffield 1996; A. Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity*, s. 93–196; A. Faust, *Israel’s Ethnogenesis. Settlement, Interaction, Expansion and Resistance*, London 2007. Por. również nieco inne podejście W. G. Dever, *Who were the early Israelites, and where did they come from?*, Grand Rapids 2003. Krytycznie na temat możliwości wnioskowania o początkach państw w epoce żelaza wyłącznie na podstawie ceramiki wypowiada się: B. Routledge, *Thinking „Globally” and Analysing „Locally”: South-Central Jordan Transition*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition. From Late Bronze II to Iron IIa (c. 1250–850 BCE): The Archaeology*, New York–London 2008, s. 144–176.

¹³¹ M. Bietak, *The Sea People and the End of the Egyptian Administration in Canaan*, w: *Biblical Archaeology Today 1990*, Jerusalem 1993, s. 292–306; D. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in ancient times*, Princeton 1992; por. również A. Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity*, s. 51–92. J. M. Weinstein, *Egyptian Relationships with the Eastern Mediterranean World at the End of the Second Millenium BCE*, w: *Mediterranean Peoples in Transition. Thirteenth to Early Tenth Centuries BCE*, Jerusalem 1998, s. 188–196.

trołę nad tymi terenami. Twierdzenie to jest jednak niemożliwe do obrony, gdyż nie ma śladu uzależnienia Filistynów w Palestynie od władzy Egiptu, a jednocześnie widać odrębność osad-twierdz egipskich w Palestynie od osiedli filistyńskich. Po drugie, typowe dla osiedli egipskich antropomorficzne sarkofagi, które pojawiły się w Palestynie właśnie w tym okresie, zostały mylnie zakwalifikowane jako jeden z typowych wyróżników specyfiki filistyńskiej kultury.

Można zatem stwierdzić, że Filistyni pojawili się w Palestynie w początkach XII wieku¹³². Wraz ze zmianami zachodzącymi w ciągu tego stulecia podporządkowali sobie i zasiedlili coraz większy obszar, nie tylko nadbrzeżne, lecz również tereny Szefeli, równin na północy Izraela oraz obszarów leżących dalej od Morza Śródziemnego. Zasięg panowania lub wpływów filistyńskich w regionie wydaje się ustawicznie powiększać w ciągu XI i X wieku. Rozwój ten został gwałtownie zahamowany – o ile możemy przypuszczać – dopiero w końcu X wieku, a wydarzeniem, któremu należy przypisać decydującą rolę, była zbrojna wyprawa egipska faraona Szeszonka (biblijny Sziszak; tradycyjnie datowana na 925 rok)¹³³. Wyprawa Szeszonka musiała wstrząsnąć strukturą władzy filistyńskiej w regionie, o czym świadczą zniszczenia dokonane zapewne przez egipskie wojska oraz zmiany, jakie za sobą pociągnęły. Właśnie na ten okres przypada początek przemian politycznych zachodzących na obszarach leżących w głębi lądu. Dopiero w końcu X wieku – według niskiej chronologii – rozpoczyna się znaczący rozwój terenów Izraela, a nieco później powstają zalążki struktur państwowych Judy¹³⁴.

¹³² Podsumowanie dyskusji archeologów można znaleźć w: A. Killebrew, *Aegean-Style Pottery and Associated Assemblages in the Southern Levant: Chronological Implications Regarding the Transition from Late Bronze II to the Iron I and the Appearance of the Philistines*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition*, s. 54–71.

¹³³ K. A. Wilson, *The campaign of pharaoh Shoshenq I into Palestine*; L. D. Morenz, *Reconsidering Sheshonk's Emblematic List and His War in Palestine*, w: P. Kousoulis, M. Magliveras (eds.), *Moving Across Borders. Foreign Relations, Religion and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean*, (OLA 159), Leuven 2007, s. 101–117.

¹³⁴ Por. m.in.: S. Ahituv, E. D. Oren (eds.), *The Origin of Early Israel – Current Debate. Biblical, Historical and Archaeological Perspectives*, Jerusalem 1998; B. B. Schmidt (ed.), *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and*

O okresie owych około 200 lat dominacji filistyńskiej w Palestynie wiemy stosunkowo niewiele. Jesteśmy jednak w stanie określić typ struktury społecznej i kilka jej cech, a co za tym idzie odtworzyć pewne działające tam mechanizmy. Kilka argumentów pozwala nam uznać, że to właśnie ludność filistyńska była decydującą siłą polityczną i kulturową Palestyny w okresie około 1150–950 roku:

1. Powierzchnia miast filistyńskich. Tworzenie dużych ośrodków miejskich wskazuje na wysoko zurbanizowaną społeczność, która koncentruje wiele elementów swego życia w obrębie murów miejskich. Fakt ten z kolei ma wpływ na wzrost różnicowania społecznego, sprzyja rozwojowi handlu oraz wyrafinowanego rzemiosła, co w oczywisty sposób ma wpływ na bogacenie się mieszkańców miast¹³⁵.
2. Typ osadnictwa: duże miasta pozbawione bezpośredniego, wiejskiego otoczenia. Taki system osadniczy może oznaczać zdolność wspólnot miejskich do militarnego lub politycznego podporządkowania sobie obszarów leżących dalej od centrum politycznego. Tylko bowiem tereny odległe mogły w wystarczającej formie zapewniać miastu stały dopływ żywności¹³⁶.
3. Przewaga w typie uzbrojenia. Rydwany i ciężkozbrojna piechota (podobnie jak wcześniej armia egipska) zapewniały zdecydowaną przewagę nad lekkozbrojnymi wojskami koczowników i niezdolnej do zaopatrywania się w nowoczesną

the History of Early Israel, Atlanta 2007; L. L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition 2. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250–850 BCE): The Archaeology*, (LHB 491), London–New York 2008; L. L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition 2. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250–850 BCE): The Texts*, (LHB 521), London–New York 2010.

¹³⁵ L. Stager, *The Impact of the Sea Peoples (1185–1050 BCE)*, w: T. Levy (ed.), *The Archaeology of Society in the Holy Land*, s. 332–348.

¹³⁶ A. Shavit, *Settlement Patterns of Philistine City-State*, w: A. Fantalkin, A. Yasur-Landau (eds.), *Bene Israel*, s. 135–164; T. Dothan, *Archaeology and the Study of Cultural Diversity, Biblical Archaeology Today 1990*, Jerusalem 1993, s. 723: „The Philistines/Sea Peoples, on the other hand, were sophisticated urban dwellers, town planners, skilled potters, weavers, metallurgists and high-quality artists, with a developed cultic system”.

broń ludności rolniczej. Wysoko wyspecjalizowane jednostki wojskowe są przy tym typowym wytworem społeczeństw zurbanizowanych, w przeciwieństwie do mobilnych, lecz mniej zróżnicowanych i wyspecjalizowanych wojsk ludności koczowniczej.

4. Monopol w produkcji żelaza. Zapewniał przewagę technologiczną, ale jednocześnie, z czasem, pozwalał wiązać ze sobą ludność pozbawioną nowoczesnych narzędzi, przez ich dystrybucję oraz rozpowszechnianie technologii.
5. Opanowanie miast portowych. Pozwalało na prowadzenie opłacalnego handlu morskiego nie tylko z terenami leżącymi w bezpośrednim sąsiedztwie, lecz również handlu dalekomorskiego (Egipt, Azja Mniejsza, Egea).
6. Rozwój kultury wysokiej. Miejskie wspólnoty, cieszące się relatywnym dostatkiem, a jednocześnie pobudzające różnicowanie społeczne, sprzyjają powstawaniu zjawisk typowych dla kultury elitarnej. W tym kontekście należy interpretować popularność drogiej ceramiki służącej konsumpcji wina. Zapewne również z tym kręgiem kulturowym trzeba łączyć upowszechnienie się pisma.
7. Udomowienie wielbłąda. Stało się kluczowym czynnikiem pozwalającym uruchomić szlak handlowy łączący Arabię z wybrzeżami Morza Śródziemnego. Pustynne tereny przestały stanowić nieprzekraczalną barierę. Powstanie systemu karawanowego sprzyjało z jednej strony bogaceniu się miast wybrzeża, z drugiej jednak zmuszało ich mieszkańców do coraz silniejszego wiązania ze sobą kupców karawanowych oraz ludności mieszkającej na tym szlaku handlowym¹³⁷. Utrzymywanie bezpieczeństwa na szlaku karawanowym wymuszało również na miastach portowych inwestowanie w bezpieczeństwo obszarów śródlądowych, np. Negewu.

¹³⁷ Por. Th. E. Levy, *Ethnic Identity in Biblical Edom, Israel, and Midian*, w: J. D. Schloen (ed.), *Exploring the „Longue Durée”*, s. 251–261, który datuje wzmożone osadnictwo nomadów w Edomie w X w.; P. Bieńkowski, E. Van der Steen, *Tribes, Trade, and Towns: A New Framework for the Late Iron Age in Southern Jordan and the Negev*, *BASOR* 323 (2001), s. 21–47.

ROZDZIAŁ 3

Ludy Palestyny w Biblii

Kananejczycy i Filistyni

Kluczowe dla naszych dalszych rozważań jest określenie znaczenia terminów „Kanaan” i „Kananejczycy”. Dobrze już wiadomo, że terminy te, występujące w Biblii oraz w źródłach pozabiblijnych, wskazują na inne rzeczywistości. Termin „Kanaan” w II tysiącleciu był stosowany na określenie całego obszaru Palestyny, od Gazy po Fenicję. W I tysiącleciu zdaje się określać głównie terytoria fenickie¹. Związek terminu „Kanaan” z Fenicją, a raczej z rdzenną ludnością Palestyny, odróżniającą się od swoich sąsiadów językiem, zaświadcza jeszcze św. Augustyn, gdy pisze: „Jeśli zapytasz wieśniaków kim są, odpowiedzą po punicku, że są Kananejczykami”². Ten sam wątek, kładący nacisk na język kananejski, odnajdujemy w Biblii, gdy prorok Izajasz wskazuje na pięć miast w Egipcie, w których mówi się „językiem Kanaanu (שִׁפְחַ כְּנַעַן)” (Iz 19,18).

Właśnie element językowy leży u podstaw naszej taksonomii kultur w zachodniej części Bliskiego Wschodu. Tak jak termin „kultura semicka” wywodzi się z podziałów grup językowych, tak też analogicznie subpodział w obrębie języków zachodniosemickich na języki kananejskie i aramejskie stanowi o głównych metodach wyodrębniania Kananejczyków od reszty ludności Bliskiego Wschodu. Zgodnie z tym podziałem do grupy języków kananejskich zalicza się: starokananejski, hebrajski, fenicki, ammonicki, moabicki i edomicki³.

¹ J. Gibson, *Observations on Some Important Ethnic Terms in the Pentateuch*, JNES 20 (1961), s. 217–220. Por. syntezę: N. P. Lemche, *The Canaanites and Their Land*, Sheffield 1991 (2 wyd. 1999), JSOT Suppl., s. 110.

² „Interrogati rustici nostri quid sint, punice respondentes chanani”. Augustyn, *Ep. ad Romanos inchoata expositio* 13 (Migne, PL XXXV, 2096). Por. N. P. Lemche, *The Canaanites and Their Land*, s. 57.

³ E. Lipiński, *Języki semickie rodziny afroazjatyckiej. Zarys ogólny*, Poznań 2001, s. 56–62.

W literaturze przedmiotu, głównie na podstawie danych archeologicznych, zaczęto określać rdzenną ludność Palestyny w II tysiącleciu mianem Kananejczyków⁴. Zapewne terminu tego można używać jako terminu technicznego, bez łączenia z nim znaczeń związanych z etniczną odrębnością. Zwłaszcza jednak gdy w grę wchodzi stosowanie terminów pochodzących z Biblii, należy strzec się ich przenoszenia na opis rzeczywistości historycznej⁵.

Erik van Dongen przedstawił niedawno krytyczne ujęcie dotychczasowych wyników badań na temat stosowania i znaczeń terminów „Fenicja” i „Fenicjanie”⁶. Zwrócił m.in. uwagę, że jedynie Grecy, używając terminów „Fenicjanie” i „Fenicja”, oraz autorzy Biblii, stosując termin „Kanejczycy”, posługują się nimi na określenie wszystkich mieszkańców Fenicji, co może wskazywać, że owo określenie ma sztuczny i ideologiczny charakter⁷. Wiele bowiem wskazuje, że sami mieszkańcy miast wybrzeża libańskiego nie określali się żadnym wspólnym mianem. Van Dongen wykazał przy tym, że wspólnej tożsamości mieszkańców miast Fenicji nie da się udowodnić ani w zakresie języka, pisma, kultury materialnej, ani historii. Na tej samej zasadzie pojęcie „Kanejczycy” nabiera znaczenia ideologicznego konstrukt i zdaje się oddalać od technicznego miana określającego jakiś lud, np. sąsiadujących z Hebrajczykami Moabitów, Edomitów czy Egipcjan⁸.

Poza świadectwami w rodzaju przywołanego powyżej zdania u Augustyna, źródła poświadczające zastosowanie terminu „Kanaan” w I tysiącleciu są więcej niż skromne. Wśród danych epigraficznych na uwagę zasługuje punicka inskrypcja wotywna, której wystawca, niejaki Abdeszmun, syn M̄dr, określa się mianem „męża kananejskiego” (š kn'n)

⁴ Por. m.in.: A. Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity*, Atlanta 2005, s. 93–148 albo R. C. Steiner, *On the Rise and Fall of Canaanite Religion at Baalbek: A Tale of Five Toponyms*, *JBL* 128 (2009), s. 507–525.

⁵ N. P. Lemche, *The Canaanites and Their Land*, s. 152.

⁶ E. van Dongen, „Phoenicia”: *Naming and defining a region in Syria-Palestine*, w: R. Rollinger, B. Gufler, M. Lang, I. Madreiter (eds.), *Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts*, Wiesbaden 2010, s. 471–488.

⁷ *Ibidem*, s. 476–480.

⁸ *Ibidem*, s. 478.

(KAI 116,3). Komentatorzy uznają taki epitet za analogiczny do określenia pochodzenia w rodzaju „mąż sydoński” (š *šdn*) (KAI 65,11), co miałyby wskazywać, że Abdeszmun pochodził z Fenicji, a nie z Afryki Północnej, gdzie znaleziono ufundowaną przezeń inskrypcję⁹.

Innym źródłem jest legenda na monetach z czasów Seleukidów, bitych w Laodycei. Ich grecka wersja brzmi: ΛΑ[οδικείζ] ΦΟ[ιτικήζ], a wersja semicka: *l'dk' š b-kr'n*, a zatem „Laodycea, która [jest] w Kanaanie”¹⁰. Poza wskazówką na utożsamienie określeń „Kanaan” i „Fenicja” niewiele więcej da się jednak wywnioskować z takich przekazów¹¹.

Nasza wiedza na temat Kananejczyków opiera się jednak głównie na tradycji biblijnej, która przedstawia ich jako ludność wroga Izraelowi, ludność, którą Hebrajczycy powinni wytepić albo w ostateczności z nią koegzystować. Biblijny obraz Kananejczyków jest oczywiście wykrzywiony. Niels Peter Lemche uważa, że biblijny obraz Kananejczyków w Pięcioksięgu i tzw. księgach historycznych powstał pod wpływem powygnaniowej ideologii, mającej za cel odróżnienie lokalnej ludności Palestyny (nazywanej m.in. Kananejczykami) od ludności powracającej z niewoli babilońskiej, a zatem Żydów wyznających nową religię – judaizm¹². Rozróżnienie pomiędzy społecznością żydowską a lokalną ludnością Palestyny – wartościowaną negatywnie – najjaskrawiej widać w postulatcie usunięcia obcych żon i spółdzonych z nimi dzieci zawartym w Księdze Ezdrasza (Ezd 9–10). Najbardziej symptomatyczny w tym miejscu wydaje się passus kończący Księgę Zachariasza. Proroctwo zamyka zapowiedź sądu oczyszczającego Jerozolimę i wymierzającego karę obcym ludom, po czym czytamy:

Każdy garnek w Jeruzalemie i w Judzie będzie poświęcony Panu Zastępów, tak że wszyscy, którzy przyjdą składać ofiary, będą je brali i będą

⁹ N. P. Lemche, *The Canaanites and Their Land*, s. 56.

¹⁰ P. Roussel, *Laodicée de Phénicie*, BCH 35 (1911), s. 433–440, zwł. s. 435–436; N. P. Lemche, *The Canaanites and Their Land*, s. 55.

¹¹ Por. omówienie innych źródeł w N. P. Lemche, *The Canaanites and Their Land*, s. 53–62.

¹² Ibidem, s. 151–173, zwł. s. 164–169.

w nich gotowali mięso ofiarne. W dniu owym już nie będzie Kananejczyków w domu Pana Zastępów¹³ (Za 14,21).

Można jednak powiedzieć nieco więcej o samym biblijnym obrazie Kananejczyków, niż tylko tyle, że jest zdeformowany i zależny od biblijnej ideologii, tworzącej z kananejskich wrogich aborygenów¹⁴.

Lemche przekonuje, że część biblijnych wzmianek o Kananejczykach sugeruje ich umiejscowienie na północy Palestyny. Doszedł w ten sposób do przekonania, że biblijni Kananejczycy są obrazem realnych Fenicjan, ze wszystkimi elementami przynależnymi Fenicjanom¹⁵. Jeśli Lemche ma rację, że w Biblii Kananejczycy to Fenicjanie, wówczas łatwo można sobie wyobrazić, że wrogami Izraela są Kananejczycy na północy i Filistyni na południu. Gdyby jednak termin „Kanaan” oznaczał całość Palestyny, włącznie z Fenicją, aż po granice Egiptu, wówczas zróżnicowanie na Kananejczyków oraz Filistynów wymagałoby głębszej analizy. Jeśli bowiem biblijni Kananejczycy są określeniem wirtualnym, nieopisującym żadnej realnie istniejącej wspólnoty etnicznej lub „narodowej”, to wówczas należy odpowiedzieć na pytanie, czy termin „Filistyni” powstał na analogicznych zasadach, czy też może wskazuje – mimo wszystko – na jakiś realnie istniejący byt.

O tożsamości Kananejczyków z rdzenną ludnością Palestyny mówi *explicite* sama Biblia:

Kanaan zaś zrodził Sydona, swego pierworodnego, i Cheta, nadto Jebuzytów, Amorytów, Girgaszytów, Chiwwitów, Arkitów, Synitów, Arwadytów, Semarytów i Chamatytów. Potem rozproszyły się plemiona Kananejczyków. OBSZAR KANANEJCZYKÓW SIĘGAŁ OD SYDONU

¹³ Tłumaczenie zmienione na podstawie oryginału. וְלֹא־יְהִי כֹנְעֵי עוֹד בְּבֵית־יְהוָה; dosł.: „i nie będzie Kananejczyków wówczas w domu Jahwe”. LXX: καὶ οὐκ ἔσται Χαναναῖος οὐκέτι ἐν τῷ οἴκῳ κυρίου. Na temat interpretacji terminu *kn'ny* jako „kupcy” zob. niżej.

¹⁴ T. Dothan, R. L. Cohn, *The Philistine as Other: Biblical Rhetoric and Archaeological Reality*, w: L. J. Silberstein, R. L. Cohn (eds.), *The Other in Jewish Thought and History. Constructions of Jewish Culture and Identity*, New York 1994, s. 61–73.

¹⁵ N. P. Lemche, *The Canaanites and Their Land*, s. 123–149.

W KIERUNKU GERARY DO GAZY, w kierunku Sodomy i Gomory, Admy i Seboim aż do Leszy (Rdz 10,15–19; por. Rdz 15,18–21).

Warto zwrócić tu uwagę, że obszar przypisany Kananejczykom obejmuje nie tylko Fenicję, lecz również teren Filistei: „w kierunku Gerary do Gazy”. O autochtonicznym charakterze Kananejczyków konsekwentnie mówi większość biblijnych świadectw¹⁶.

Biblia przyznaje przy tym, że Judejczycy również pochodzą od Kananejczyków. Widać to wyraźnie w genealogii potomków Judy. Pierwsza żona Judy – Szua z Adullam – była córką Kananejczyka (Rdz 38,2)¹⁷, a Tamar, synowa Judy, a zarazem matka jego synów Perea i Zeracha, pochodziła z Timny, miasta filistyńskiego (1 Krn 2,3–4). Analogiczna filiacja kananejska pojawia się w genealogii Symeona (Rdz 46,10; Wj 6,15)¹⁸.

W proroctwie Ezechiela jest otwarcie wyrażona świadomość związku z Kananejczykami, a nawet pochodzenie od nich: „Twoje [Jerozolimo] pochodzenie i twój ród wywodzi się z ziemi kananejskiej. Twoim ojcem był Amorejczyk, a twoją matką Chetytka” (Ez 16,3).

Jeśli prześledzić, z jakimi terenami wiąże się w Biblii termin „Kanaan”, dostrzeże się wielkie ich zróżnicowanie. Świadczy to zatem o szerokim rozumieniu tego terminu, który musiał określać cały, rozległy obszar Palestyny¹⁹. Dość podać tylko kilka przykładów, by wykazać, że biblijna narracja albo nie tworzy jednorodnego obrazu Kananejczyków, albo mówi o nich jako o ludności przebywającej na całym obszarze Palestyny, tworząc coś na kształt wielkiego Kanaanu. Jest on

¹⁶ Rdz 12,6; 13,7; 15,18–21, 24,3. 37; 34,30.

¹⁷ Rdz 38,5 wskazuje na to, że Szua mieszkała w miejscowości Keziba.

¹⁸ Genealogia w 1 Krn 4,24–43 nie wspomina o pochodzeniu Saula, syna Symeona, od matki Kananejki, lecz prowadzi genealogię plemienia Symeonitów wyłącznie od tego jednego syna.

¹⁹ Pełna lista wystąpień określenia „Kananejczycy” w Biblii obejmuje: Rdz 10,18. 19; 12,6; 13,7; 15,21; 24,3. 37; 34,30; 36,2; 38,2; 46,10; 50,11; Wj 3,8. 17; 6,15; 13,5. 11; 23,23. 28; 33,2; 34,11; Lb 13,29; 14,25. 43. 45; 21,1. 3; 33,40; Pwt 1,7; 7,1; 11,30; 20,17; Joz 3,10; 5,1; 7,9; 9,1; 11,3; 12,8; 13,3–4; 16,10; 17,12–13. 16. 18; 24,11; Sdz 1,1. 3–5. 9–10. 17. 27–30. 32–33; 3,3. 5; 2 Sm 24,7; 1 Krl 9,16; 1 Krn 2,3; Ezd 9,1; Ne 9,8. 24; Ez 16,3; Jdt 5,3. 16; Ab 1,20.

skojarzony z obszarami Filistei i Szeveli w Rdz 38,2; Joz 16,10²⁰; Sdz 1,29–33²¹; 1 Krl 9,16. W Rdz 50,11 Kanaan wiąże się z Transjordanią. Wyraźnie na północ wskazują Sdz 1,30–32 oraz Ab 1,20. Najliczniejsze jednak wskazówki łączą Kananejczyków z obszarami pogórza centralnego, czyli terenami Efraima i Manassesa (Rdz 12,6; 34,30; Pwt 11,30; Joz 16,10; 17,11–18; Sdz 1,27–29) oraz z ziemiami Judy i Negebu (Rdz 13,7; 24,3; 36,2; 46,10; Wj 6,15; Lb 13,29; 21,1–3; 33,40; Sdz 1,1–5. 17; 1Krn 2,3).

Wbrew tezie Lemchego można zatem uznać, że biblijne użycie terminu „Kanaan”/„Kanejczycy” odnosi się nie tylko do ludności fenickiej i Fenicji, lecz zawiera w sobie również inne tereny Palestyny. Byliby zatem autorzy Biblii kontynuatorami tradycji literackiej (lub wyobrażeń geograficznych) Egiptu z II tysiąclecia. W owym bowiem czasie termin „Kanaan” stosowano na określenie terenów nadmorskich, bezpośrednio sąsiadujących z Egiptem od północnego wschodu, a rozciągających się wzdłuż brzegów Morza Śródziemnego ku północy²². Obszar ten sięgał na północ tak daleko, jak sięgało egipskie panowanie w regionie. W ten sposób – jak się wydaje – nabiera siły główna teza Lemchego o tym, że termin „Kanaan” użyty w Biblii opisuje byt wyobrażony, a nie realnie istniejące wspólnoty, dające się badać historycznie.

Przedmiotem moich dalszych badań będzie kwestia możliwych związków między Kananejczykami i Filistynami. Dotyczyć to będzie zarówno rzeczywistych związków, jak i związków imaginacyjnych, stworzonych w wyobraźni biblijnych autorów. Nie wystarczy jednak intuicja, która wskazuje na to, że dwa ludy, stające się emblematycznymi przeciwnikami Izraela, mogą mieć ze sobą coś wspólnego. Konieczne jest zatem najpierw udowodnienie – na gruncie wyobrażeń biblijnych – że takie związki między Kananejczykami i Filistynami istniały.

Na związek między tymi dwoma nazwami wskazuje Lb 13,29: „Amalekici mieszkają w ziemi Negeb, Chetejczycy, Jebujejczycy i Amorejczycy w górach, a Kananejczycy nad morzem i brzegami

²⁰ Wymienione jest tu Gezer – miasto w Szeveli, lecz w kontekście terytoriów Efraima i Manassesa.

²¹ Tu również mowa o Gezer i Efraimie.

²² N. P. Lemche, *The Canaanites and Their Land*, s. 25–52.

Jordanu”. W Lb 14,25 mowa z kolei otwarcie, że Kananejczycy mieszkają w dolinach²³. Bardziej precyzyjne są wskazówki zawarte w przytoczonym powyżej passusie z Rdz 10,15–19, według którego obszar zamieszany przez Kananejczyków „sięgał od Sydonu w kierunku Gery do Gazy”. Obszary te obejmują, co oczywiste, również Filistęę. Analogiczna wskazówka topograficzna – choć bardzo ogólna i nie dość dokładna, by dowieść tożsamości dwóch podmiotów – znajduje się w Księdze Powtórzonego Prawa:

Wyruszcie więc i idźcie w stronę gór Amorejczyków i do wszystkich ich sąsiadów w Araba, na pogórzach i na nizinie, w Negebie i NA WYBRZEŻU MORZA, DO ZIEMI KANANEJCZYKÓW i Libanu (הַכְּנַעַנִי וְהַלְבָּנוֹן), aż do wielkiej rzeki Eufratu (Pwt 1,7).

Podział kraju na góry Amorytów, region Araba, Negew oraz wybrzeże, określone mianem ziemi Kananejczyków i Libanu, dość dobrze odpowiada topografii Palestyny. Zróznicowanie między Kananejczykami – mieszkańcami wybrzeża – a Libanem pozwala wykluczyć tożsamość tych dwóch nazw. Jeśli zatem mowa tu o wybrzeżu, które nie jest Libanem, może chodzić jedynie o tereny nadmorskie rozciągające się na południe od Libanu, a sięgające zapewne Gazy. Analogiczny obraz prageografii Palestyny przedstawia Joz 5,1: „Gdy tedy usłyszeli wszyscy królowie amorejscy, mieszkający po tamtej stronie Jordanu na zachodzie, i WSZYSCY KRÓLOWIE KANANEJSCY NAD MORZEM...”. Nadmorskie, a zatem obejmujące Filistęę, umiejscowienie Kananejczyków może jednak wskazywać nie tyle na tożsamość tych nazw, ile na to, że termin „Kanaan” był określeniem „wyższego rzędu”, a zatem określeniem bardziej ogólnym, niż stosowany precyzyjnie termin „Filistyni”.

Decydujący jest tu jednak fragment Księgi Jozuego:

Od Szychoru, który płynie na wschód od Egiptu, aż do północnej granicy Ekronu – uważana za ziemię kananejską – jest pięć ksiąg filistyńskich z Gazy, z Aszdodu, z Aszkalonu, z Gat, z Ekronu: nadto Awwij-

²³ Na góry jako siedziby Kananejczyków wskazuje z kolei Lb 14,45.

czycy na południu: cała ziemia kanaanejska oraz Meara, która należy do Sydończyków, aż do Afek, aż do granicy Amorejczyków (Joz 13,3–4).

Werset ten otwarcie mówi, że ziemia kananejska jest tożsama z obszarem jednoznacznie identyfikowanym w innych miejscach z Filistea. Wzmianka o pięciu księstwach nie pozostawia tu żadnych wątpliwości.

Jeśli można było powątpiewać co do znaczenia, a także implikacji dla interesującego nas tu zagadnienia, *passusów* z Lb 13,29, Pwt 1,7 czy Joz 5,1, przytoczony fragment z Joz 13 wydaje się zupełnie jednoznaczny. Zgodnie jednak z zasadą *testis unus testis nullus*, aby prezentować jednoznaczne twierdzenia, należy mieć potwierdzenie dla tego świadectwa. Dostarcza go – ponad wszelką wątpliwość – Księga Sofoniasza. Oto najbardziej jednoznaczny – choć jednocześnie jedyny tak oczywisty – tekst, jaki zawiera Biblia, wskazujący na tożsamość terminów „Kanaan” i „Filistea”:

Bo Gaza będzie opuszczona, a Aszkelon spustoszony, w biały dzień wyrzucą obywateli Aszdodu, Ekron zaś będzie do szczętu zburzony. Bieda wam, mieszkańcy kraju nadmorskiego, narodzie Kreteńczyków (ישבי חבל הים נוי כרתים)! Przeciwno wam odzywa się słowo Pana. ZNISZCZĘ CIĘ, KANAANIE, KRAJU FILISTYNÓW, tak że będziesz bez mieszkańców. I stanie się kraj nadmorski wygonami dla pasterzy i szałasami dla trzód. I przypadnie kraj nadmorski resztkę domu Judy, aby popasali w nim, wieczorem zaś odpoczywali w domach Aszkelonu, gdyż Pan, ich Bóg, nawiedzi ich i odmieni ich los (So 2,4–7).

Wersja LXX wersetu 2,6 jest szczególnie istotna, ponieważ powraca tam termin „Kreteńczycy” z wersetu poprzedniego: καὶ ἔσται Κρήτη νομὴ ποιμνίων καὶ μάνδρα προβάτων. Można zatem uznać, że So 2,5–6 stawia znak równości nie tylko pomiędzy ziemią Filistynów, ale również między terminami: Kanaan, kraj nadmorski, naród Kreteńczyków (נוי כרתים/כרת)²⁴.

²⁴ Por. J. Vlaardingbroek, *Zephaniah*, „Historical Commentary of the Old Testament”, Leuven 1999, s. 139–140; J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, „The Old Testament Library”, Westminster 1991, s. 191, 196–197.

Powyższe wskazówki należy jednak skonfrontować z tradycją biblijną dotyczącą obcego pochodzenia Filistynów. Biblijna genealogia mityczna łączy Filistynów z Egiptem:

A Misraim zrodził Ludytów, Anamitów, Lehabitów, Naftuchitów, Patrusytów i Kasluchitów, od których pochodzą Filistyni, oraz Kaftorytów (Rdz 10,13–14; por. 1 Krn 1,11–12).

Misraim to oczywiście eponimiczny przodek Egiptu. Niemniej jednak ludy wymienione wśród jego potomków nie zawsze związane są z Egiptem. Z Egiptem związani są zapewne Patrusyci (פּוּרְסִיִּים), jeśli uznać słuszność związku tej nazwy z toponimem „Patros”²⁵. Pewna identyfikacja Anamitów (עַנְמִיִּים), Lahabitów (לַהֲבִיִּים) i Naftuchitów (נַפְתּוּחִיִּים; LXX: Νεφθαλιμ) zdaje się niemożliwa, choć Lahabitów usiłuje się identyfikować z Libijczykami, a Anamitów i Naftuchitów próbuje się lokować w Dolnym Egipcie²⁶. Związek Kaftorytów (כַּפְתּוּרִיִּים) z Kretą zaświadcza już teksty egipskie z II tysiąclecia²⁷. W wersji aramejskiej Rdz 10,14 nazwa ta została jednak zmieniona na קַפּוּטְקַאי/קַפּוּטְכַאי, czyli Kapadocję. Ludyci (לּוּדִיִּים) to nazwa związana zapewne z toponimem „Lidia” (por. Józef Flawiusz, *Ant.* I 145), a ich umieszczenie w Egipcie daje się wytłumaczyć obecnością najemników (głównie karyjskich) na tamtejszym obszarze w VII–VI wieku²⁸. Rozstrzygnięcia wymaga przede wszystkim pytanie o identyfikację ludu, a raczej miejsca, skąd pochodzą Filistyni. Kasluchici (כַּסְלֻחִיִּים; LXX: Χασλωιμ) nie są tożsami z Kaftorytami, czyli mieszkańcami Krety. Ponad 100 lat temu Archibald Henry Sayce twierdził, że odnalazł w świątyni w Kom Ombo hieroglificzną inskrypcję z czasów Ptolemeusza XIII, zawierającą zarówno nazwę „Kaftor”,

²⁵ G. Garbini, *La „Tavola dei popoli” della Genesi*, „Rend. Mor. Acc. Lincei”, seria 9, 19 (2008), s. 503–516, zwł. s. 511. Por. Jr 44,1.

²⁶ J. Strange, *Caphtor/Keftiu: a new investigation*, Leiden 1980, s. 36.

²⁷ H. Gunkel, *Genesis*, Macon 1997, s. 84.

²⁸ G. Garbini, *La „Tavola dei popoli” della Genesi*, s. 503–516, zwł. s. 511; idem, *I Filistei: gli antagonisti di Israele*, Milano 1997, s. 45. Por. O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, Wiesbaden 1994, s. 204, przyp. 440. Identyfikację tę zaproponował już A. H. Sayce, *The „Higher Criticism” and the Verdict of the Monuments*, London 1895, s. 134–135.

jak i „Kasluhet”²⁹. Lektura ta jednak okazała się błędna i została odrzucona³⁰.

Interesującą interpretację prezentuje Targum Pseudo-Jonatana i Neofiti, tłumacząc to miejsce przez: „Petnapoletee, z których pochodzą Filistyni oraz Kapadojczycy”. Tak jak nazwa „Kaftoryci” jest skojarzona z mieszkańcami Kapadocji, tak – co bardziej intrygujące – w miejsce „Kasluhim” pojawia się termin *pentapolete* (פנטפוליתאי) / *pentaskenai* (פנטסקניאי), a zatem mieszkańcy Pentapolis. Richard Hess, uznając, że musi chodzić o miejsce w Egipcie, interpretował tę nazwę jako „Cyrenajka”³¹, lecz nic nie wskazuje, by należało tu szukać innego wyjaśnienia niż najbardziej oczywiste: chodzi o Pentapolis, czyli region pięciu głównych miast filistyńskich.

Wśród wyjaśnień tego terminu warto przywołać takie, które widzi w nim złożenie dwóch nazw *Kas-luḥim*. „Kas” miałyby być popularnym toponimem w świecie egejskim oraz anatolijskim (*Kasa* w Karii, *Kasai* w Cylicji, *Kassis* w Pizydii, *Kasia* w Cylicji, *Kasias* w Licji), podczas gdy element *luḥim* miał wywodzić się od nazwy „Likki” („Licji”) – przy założeniu zjawiska $k \rightarrow ḥ$ ³². Wyjaśnienie to oznaczałoby, że „Kasluhim” to nazwa oznaczająca „Kas w Licji”³³. Choć kusząca, hipoteza ta nie wyjaśnia obecności sufiksu *-im*, wskazującego na liczbę mnogą rodzaju męskiego, stosowanego tu na określenie nazwy ludu. Istota takiego wyjaśnienia, zgodnie z którym termin „Kasluhim” stanowić ma złożenie (*Kas-luḥim*), może być zasadna. Może jednak drugiemu z tych elementów zamiast topograficznego należy przydać znaczenie rzeczownika pospolitego i łączyć go z hetyckim słowem *lahḥa* – „wojsko”³⁴. Przy takim wyjaśnieniu łatwiej można wyjaśnić dodanie końcówki *-im* do nazwy oznaczającej „wojsko (z) Kas”. Choć zaproponowaną etymologię dla nazwy „Kasluhim” należy uznać jedynie za hipotezę, zwraca uwagę umieszczenie w jednej liście aż trzech określeń (Kasluhim, Ludim, Kaftorim/Kapadokijczycy), które mogły od-

²⁹ A. H. Sayce, *The „Higher Criticism” and the Verdict of the Monuments*, s. 173.

³⁰ J. Strange, *Caphtor/Keftiu*, s. 36, przyp. 145.

³¹ R. Hess, *Casluhim*, *ABD*, s.v.

³² G. Garbini, *I Filistei*, s. 43–46.

³³ *Ibidem*, s. 46.

³⁴ Por. niżej rozważania na temat etymologii terminu „Lewi”.

nosić się do przebywających w Egipcie z czasów dynastii saickiej greckich i anatolijskich najemników³⁵.

Inna – i jak się wydaje dominująca – tradycja jednoznacznie wywodzi Filistynów z Kaftor (Am 9,7; Jer 47,4), zwykle identyfikowaną z Kretą³⁶. Nie chodzi tu jednak o ustalanie, czy tradycja ta zawiera w sobie pamięć o historycznych wydarzeniach, na podstawie której można rekonstruować przeszłość, lecz o fakt przyznania Filistynom obcego pochodzenia. Są oni zatem uznani za kategorię inną niż Kananejczycy, choć z nimi – jak widzieliśmy – bywają zrównywani. Owo utożsamienie jest szczególnie intrygujące, skoro zachowano pamięć o odmiennym pochodzeniu tych grup ludności.

Na osobną uwagę zasługują jeszcze te miejsca biblijne, w których znaczenie słowa „kananejski”/„Kanejczycy” nie jest oczywiste. Chodzi mianowicie o takie użycie tych słów mogące wskazywać na „kupców”. Dotyczy to Hi 40,30; Prz 31,24; Za 14,21; So 1,11; Oz 12,8 oraz Iz 23,8. W niektórych z tych miejsc jest stosowana odmienna ortografia masorecka (odpowiednio: *k^ena’an* w So 1,11; Oz 12,8 oraz *kin^e’ān* w Iz 23,8). W tych passusach polski przekład na oddanie znaczenia słowa *k^ena’āni* – „Kanejczycy” wybiera słowo „kupcy”³⁷. Co prawda kontekst pozwala interpretować te słowa jako „kupcy”, lecz zarówno spółgłoskowy tekst hebrajski, jak i wersje LXX oraz Wulgaty wskazują na Kananejczyków. Oto wspomniane fragmenty:

Hi 40,30: „Czy handluje nim cech rybacki i rozdzielają go między kupców (כַּנְעָנִים)”. LXX: δὲ αὐτὸν φοινίκων γένη.

Prz 31,24: „Wyrabia spodnią bieliznę i sprzedaje ją, i pasy dostarcza kupcom (כַּנְעָנִים = Kananejczykom)”. LXX: δὲ τοῖς Χαναναίοις; Wulgata: *et cingulum tradidit Chananeo*.

Za 14,21: „Każdy garnek w Jeruzalemie i w Judzie będzie poświęcony Panu Zastępów, tak że wszyscy, którzy przyjdą składać ofiary, będą je brali i będą w nich gotowali mięso ofiarne. W dniu owym już nie

³⁵ Do rozważań o tej etymologii powrócimy przy omawianiu nazwy „Ksalon” jako ekwiwalentu „Kirait-Jearim”.

³⁶ P. Machinist, *Biblical Traditions: The Philistines and Israelite History*, w: E. D. Oren (ed.), *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, Philadelphia 2000, s. 54; O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, s. 26–28.

³⁷ Tak też DCH, Vol. 4, s. 438.

będzie handlarzy w domu Pana Zastępów” (ולא־יִהְיֶה כְּנַעֲנִי עוֹד בְּבֵית־יְהוָה) ; dosł.: „i nie będzie Kananejczyków wówczas w domu Jahwe”). LXX: καὶ οὐκ ἔσται Χανααναῖος οὐκέτι ἐν τῷ οἴκῳ κυρίου; Wulgata: *et non erit mercator ultra in domo Domini*.

So 1,11: „Narzekajcie, mieszkańcy Dzielnicy Dolnej, bo zniszczony będzie cały lud kramarzy (כִּי נִרְמָה כָּל־עַם כְּנַעַן) ; dosł.: »Ci, którzy są jak cały lud Kanaan«), wytępieni wszyscy, którzy odważają srebro”. LXX: ὁμοιωθή πᾶς ὁ λαὸς Χανααν. Wulgata: *omnis populus Chanaan*.

Oz 12,8: „W jego ręku – jak u Kananejczyka – jest fałszywa waga (כְּנֶכֶן בִּידוֹ מִזְוִנִי), lubi oszukiwać”. LXX: Χανααν ἐν χειρὶ αὐτοῦ ζυγός; Wulgata: *Chanaan in manu eius statera dolosa calumniam dilexit*.

W Iz 23,8 starożytne przekłady usprawiedliwiają odejście od znaczenia „Kanejczycy”, na rzecz – jak się wydaje – synonimu „kupcy”: „Któż powziął to postanowienie o Tyrze, który jest ukoronowany, którego kupcy byli książętami, a jego kramarzy szanowano w świecie (כְּנַעֲנִיָּה נִכְבְּדֵי־אַרְץ) ; dosł.: »Kanejczycy [są] szanowani w świecie«)”. LXX: ἔστιν ἣ ἢ οὐκ ἰσχύει οἱ ἔμποροι αὐτῆς; Wulgata: *cuius negotiatores principes*.

W większości przytoczonych passusów nie odnajdujemy znaczących różnic między wersją hebrajską oraz LXX i Wulgatą. Wyjątek stanowią Iz 23,8 i Za 14,21 oraz ciekawy wariant Hi 40,30 w LXX, gdzie w miejsce „Kanejczycy” pojawi się nazwa „Fenicjanie”. Zwłaszcza dominacja w LXX wersji „Kanejczycy” może świadczyć o późnym pochodzeniu owej interpretacji tekstu biblijnego. Jak widać, zarówno tłumacze LXX, jak i w większości wypadków również Hieronim uznawali termin *kʿnaʿāni* za oznaczający jedynie, albo przynajmniej głównie, Kananejczyków. Tym niemniej możliwe jest, że w istocie miejsca te dowodzą aluzyjności terminu „Kanejczycy”, który rozumiano – zapewne przez związki z kupcami miast fenickich – jako „handlarze”. Intrygujący jest tu zwłaszcza passus z Księgi Zachariasza (Za 14,21), do którego nawiązuje nowotestamentowa opowieść o wyrzuceniu kupców ze Świątyni (Mt 21,12–15; Mk 11,15–19; Łk 19,45–46; Jn 2,13–17). W czasach Jezusa zatem proctwo to interpretowano jako odnoszące się do kupców, podczas gdy wersja hebrajska zachowywała dwuznaczność: usunięcie Kananejczyków/kupców ze świątyni.

Z podobną interpretacją znaczenia słowa „Kanaan” mamy do czynienia również w Księdze Ezechiela, gdzie pojawia się zwrot „ziemia Kanaan” (ארץ כנען)³⁸. W dwóch miejscach (Ez 16,29; 17,4), w przekładach, pojawia się wersja „kraj handlarzy” zamiast „kraj Kanaan”. Ez 16,29: „Jeszcze bardziej wzmogłaś swój nierząd z krajem Kanaan, Chaldeją, ale i tym się nie nasyciłaś”; והרבי אתה חוננתה אל-ארץ; כנען כשדרימה וגם-בזואה לא שבעת; LXX: καὶ ἐπλήθυνας τὰς διαθήκας σου πρὸς γῆν Χαλδαίων καὶ οὐδὲ ἐν τούτοις ἐνεπλήσθης. Wulgata: *et multiplicasti fornicationem tuam in terra Chanaan cum Chaldeis et nec sic satiata es*. Ez 17,4: „Ułamał szczytową gałąź i zaniósł do ziemi Kanaan, i zasadził w mieście handlarzy” (BW); אח ראש יניקוהו קטר; ויביאהו אל-ארץ כנען בעיר רכלים שמו; LXX: τὰ ἄκρα τῆς ἀπαλότῃτος ἀπέκτισεν καὶ ἤνεγκεν αὐτὰ εἰς γῆν Χανααν³⁹ εἰς πόλιν τετειχισμένην ἕθετο αὐτά; Wulgata: *summitatem frondium eius avellit et transportavit eam in terram Chanaan in urbem negotiatorum posuit illam*.

Odnieść można wrażenie, że interpretacja widząca w terminie „Kanaan” znaczenie „kupcy” – niewsparta wersjami starożytnych przekładów – jest dalece nieoczywista. Kluczem do zrozumienia znaczeń zastosowanych tu terminów jest umieszczenie ich w kontekście. Cały ten passus w proroctwie Ezechiela to wielka wyrocznia przeciwko Jerozolimie, opisanej jako kobieta nierządna, a jej cudzołóstwo w proroctwie ma odpowiadać przyjmowaniu obcych wzorów religijnych przez miasto. Przywołany już wyżej cytat z Ez 16,3 (powtórzony w 16,45) stanowi o kontekście całej wyroczni: Jerozolima jest córką Hetytki, a jej złe postęпки wyjaśnia przysłowie „Jaka matka – taka córka” (Ez 16,45). O tym, że obrazowo przedstawione niegodziwości kobiety wszetecznej ukazują potępienie dla religijnych praktyk Jerozolimy świadczy ich wyliczanie w tekście, gdzie mowa o podobiznach bożków (16,17), ofiarach w świątyni (16,19), ofiarach *molk* (16,20–21), wpływach egipskich (16,26) czy asyryjskich (16,28). Proctwo mówi o tym, że kochankowie (16,37), czyli obce ludy, których religie wpływały na Jerozolimę, przyczynią się do upadku miasta: „oni zburzą twój ołtarz wszeteczny i zniszczą two-

³⁸ Por. *BDB*, s. 488–489.

³⁹ Kodeks Aleksandryjski w miejsce „Kanaan” podaje „Chaldecyżków”.

je miejsce ofiarne” (16,39) „i spalą twoje domy” (16,41). Jeruzolima postępowała jak swoja matka, ale i jak siostry – Samaria i Sodomia (16,45–47). Kontekst historyczny przepowiedni wyraźnie widać we wzmiankach o szyderstwach ze strony córek edomskich i filistyńskich (16,57). Chodzi tu bez wątpienia o upadek królestwa Judy i zniszczenie Jeruzolimy przez Nabuchodonozora, co mieli wykorzystać najbliżsi sąsiedzi, a zatem Edom od południa i Filistyni od zachodu⁴⁰. O realiach końca królestwa Judy świadczą też aluzje do negocjacji prowadzonych z Egiptem i zerwanie układu z Babilończykami (Ez 17,13–21)⁴¹.

Zdanie z Ez 17,4, które dotyczy wydarzeń politycznych z początku VI wieku, wymaga szczególnej uwagi. Warto zacząć od wersji LXX, która mówi w interesującym nas tu fragmencie: „i przyniósł je (gałązki cedrowe) do ziemi Kanaan⁴², do miasta otoczonego murem”. Zastosowany tu termin πόλις τετειχισμένη – „miasto obwarowane”, od czasownika *teichizo* – „obwarować”, „otoczyć murem”, nie pozostawia wątpliwości, jeśli idzie o interpretację. Tam, gdzie LXX posługuje się tym określeniem, TM podaje jego odpowiednik: „miasto (otoczone) murem” (עיר חומה) albo „miasto umocnione” (עיר בצורה/המבצר)⁴³. Poza Ez 17,4 jeszcze jedynie w 1 Sm 27,8 pojawia się nieścisłość między wersją LXX a TM. Tekst grecki mówi o Γελαψουρ τετειχισμένω, a w tekście hebrajskim mowa jest o „ziemi, która rozciąga się w stronę Szura, i w stronę ziemi Egiptu” (הארץ אשר מעולם בואך שורה ועד־ארץ מצרים).

Tekst hebrajski Ez 17,4 mówi jednak dosłownie: „Czubek gałązek urwał, i zaniósł go do ziemi Kanaan, w mieście kupców umieścił go”⁴⁴. Identyfikacja miejsca, które ma na myśli prorok, jest kluczowa

⁴⁰ M. Liverani, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, tłum. J. Puchalski, Warszawa 2010, s. 205–206, 208–209.

⁴¹ J. M. Miller, J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Westminster 1986, s. 413; M. Liverani, *Nie tylko Biblia*, s. 197–204.

⁴² Wariant kodeksu aleksandryjskiego w miejsce słowa „Kanaan” podaje „Chaldejczycy”.

⁴³ Kpł 25,29; Lb 13,28; 32,17; Pwt 1,19; 2 Krn 21,3; Oz 8,14 czy Ez 33,27.

⁴⁴ אחר ראש יניקותיו קטף וביאהו אל־ארץ כנען בעיר רכלים שמו; Wulgata: *summitatem frondium eius avellit et transportavit eam in terram Chanaan in urbem negotiatorum posuit illam*.

dla zrozumienia całej alegorii z rozdziału 17, która dotyczy wydarzeń kończących dzieje Judy jako niezależnego państwa. Werset 17,3 mówi: „Na Liban przyleciał duży orzeł o dużych skrzydłach i długich piórach, o bujnym, pstrym upierzeniu i zerwał wierzchołek cedru”. Częściej w literaturze tezie, jakoby mowa tu była o Babilonie⁴⁵, przeczy wzmianka o Kanaanie oraz o kupcach, ponieważ nie znamy żadnych świadectw (choćby w Biblii) podkreślających szczególny związek tego miasta z handlem. Prawdopodobnie Babilon ma na myśli autor tego tekstu, gdy w kolejnym wersecie pisze: „Potem wziął z tej ziemi latorośl i zasadził ją na urodzajnym polu, umieścił ją w szuwarach nadbrzeżnych, jako latorośl nad obfitymi wodami” (Ez 17,5).

Jeśli przyjąć interpretację polityczną i zgodzić się, że werset 5 mówi o Babilonie, a latorośl symbolizuje króla Judy, wówczas należałoby uznać, że werset 4, mówiący o Kanaanie i ziemi kupców, wskazuje na pierwotną siedzibę monarchy, a zatem na Jerozolimę. Możliwe również, że Ez 17,3–5 mówi o dwóch, następujących po sobie epizodach, stanowiących paralełę: deportację władcy z Libanu (szczyt cedru) do „miasta handlarzy” oraz deportację władcy Judy (latorośl) do Babilonu. Ponieważ jednak w Ez 17,5 mowa jest o ziemi z rodzajnikiem określonym (*h'rs*), co może wskazywać, że chodzi o ziemię wspomnianą w wersecie poprzednim, można odnieść wrażenie, że mamy do czynienia z sekwencją wydarzeń: Liban → ziemię Kanaan → Babilon. Interpretacja ta byłaby zgodna z duchem całego rozdziału 16 z Księgi Ezechiela, gdzie podkreśla się związek stolicy Judy z Kanaanem i Hetytami jako ludami lokalnymi Palestyny. Juda byłaby zatem tożsama z Kanaanem, a Jerozolima nazywana miastem kupców⁴⁶.

Poza miejscami ewidentnymi w TM, należy dodać jeszcze dwa fragmenty w Księdze Zachariasza, gdzie w LXX pojawia się termin „Kananejczycy”, podczas gdy w tekście hebrajskim forma zosta-

⁴⁵ J. Homerski, *Księga Ezechiela*, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Lublin 1998, s. 69–73.

⁴⁶ Ta wersja znajduje potwierdzenie w tradycji Nowego Testamentu, por. np. Mt 21,12–13. Na temat tego wątku por. m.in.: T. L. Thompson, *The Messiah Myth. The Near Eastern Roots of Jesus and David*, New York 2005, s. 80–81.

ła rozbita na dwa słowa: *ken-ănyî*: אֲנִי הָאֵן לְכֵן הָרַגְנָה לָכֵן עֲנִי הָאֵן (Za 11,7). Tekst LXX brzmi: καὶ ποιμανῶ τὰ πρόβατα τῆς σφαγῆς εἰς τὴν Χαναανῖτιν, „paść będę owce, na rzeź, u Kananejczyków”. Podobnie wygląda tekst aramejskiego targumu, gdzie czytamy: כ.ע.נ.א. Za obecną formą tekstu hebrajskiego, posługującego się słowem *ănî* („biedny”, „mizerny”, „nieznaczący”, „skromny”), podąża wersja Wulgaty. Podobnie w Za 11,11 tekst hebrajski notuje: כֵּן עֲנִי, podczas gdy LXX ma: Χαναανῖτοι⁴⁷.

Świadectwo LXX oraz arbitralny podział słowa w TM mogą wskazywać na oryginalną obecność w Za 11 terminu „Kananejczyzy”. Nie można stwierdzić, czy nadawano mu znaczenie „kupców”. Proroctwo Zachariasza, które samo przez się jest bardzo niejasne⁴⁸, mogło jednak – analogicznie jak przywołany powyżej ustęp u Ezechiela – porządkować, a zatem sugerować związki Jerozolimy z Kanaanem.

Skojarzenie: Kananejczyzy – kupcy, zapewne należy wiązać z rolą miast fenickich (ale zapewne i filistyńskich) w handlu dalekomorskim, co pozwoliło uczynić z nich kupców, a słowo „Kananejczyzy” stało się synonimem kupca⁴⁹. Nie ma jednak powodów dla ograniczania terminu „Kananejczyzy”, w znaczeniu „kupcy”, jedynie do Fenicji. Jednym z najważniejszych portów morskich w I tysiącleciu pozostawała Gaza, która z pewnością mogła konkurować z fenickimi miastami, a dzięki szlakom karawanowym łączącym Morze Śródziemne z Arabią, miała nawet szansę przewyższać Tyr czy Sydon.

Powyższe argumenty pozwalają na wysunięcie następującej hipotezy. W pewnych tekstach termin „Kanaan” stosowano w Biblii na określenie lokalnej ludności, której związek z Fenicją i Fenicjanami wydawał się autorom oczywisty. W innej grupie tekstów termin „Kanaan” zyskał znaczenie szersze, stając się ekwiwalentem pojęcia ludności autochtonicznej z całą jej wewnętrzną różnorodnością. Ów proces poszerzenia znaczenia nazwy „Kanaan” zapewne nastąpił w okresie,

⁴⁷ Targum: כֵּן עֲנִי הָאֵן.

⁴⁸ C. M. Laymon (ed.), *The Interpretator's One-Volume Commentary on the Bible*, Nashville 1982, s. 509: „It is exceedingly difficult to make sense out of this section. Attempts to identify events and characters in history have been many and desperate”.

⁴⁹ Por. N. P. Lemche, *The Canaanites and Their Land*, s. 146–147.

gdy formowało się pojęcie odrębności Hebrajczyków/Judejczyków/Żydów wobec otaczającej ich ludności, czyli nie wcześniej niż w V wieku. W tym też momencie nie było przeszkód, by termin „Kanaan”, jako termin „totalny”, zawierający w sobie wielość grup, odrębnych od Żydów, zaczął wskazywać również na ludność w innych miejscach określaną mianem „Filistyni”. Choć początki owej identyfikacji mogły poprzedzać epokę redakcji DtrH⁵⁰, wiele wskazuje na to, że należy ją jednak datować właśnie na czasy perskie.

Doszliśmy zatem do wniosku, że oba terminy, „Kananejczycy” i „Filistyni”, stały się nazwami stosowanymi na określenie ludności wrogiej Izraelowi. Jeśli tak jest w istocie, to można usiłować porównać oba terminy i ich zastosowania, by zbadać, czy biblijni Kananejczycy – bez względu na to, czy uznamy, że są wiarygodnym odzwierciedleniem rzeczywistej ludności, czy też jedynie literackim konstruktem – mogą posłużyć do wzbogacenia biblijnego obrazu Filistynów. Poza miejscami takimi jak Rdz 10,15–19; Pwt 1,7; Joz 5,1 czy So 2,4–7, które wskazują na tożsamość dwóch nazw lub podmiotów nimi określanych, Kananejczyków – jak powiedziałby zapewne autor biblijny – łączy przecież z Filistynami ustawiczny, prastary i nieprzekraczalny konflikt z Izraelem.

Owa zbieżność – nazwijmy ją strukturalną – obrazu Kananejczyków i Filistynów znajduje swoje potwierdzenie w samym tekście biblijnym. Jak widzieliśmy, termin *allofiloi* zazwyczaj oznaczał Filistynów. Są jednak miejsca w LXX, w których słowo to, dosł.: ‘obcoplemieńcy’, odpowiada innym hebrajskim terminom. Takim wypadkiem jest m.in. Wj 34,15, gdzie w TM mowa jedynie ogólnie o „zamieszkujących ziemię” (יִישָׁבֵי הָאָרֶץ), a w LXX właśnie o *allofiloi*. Grecki przekład zatem sugeruje, że chodzi tu właśnie o Filistynów, pomimo że nieco wyżej zostaje wymienionych sześć innych ludów autochtonicznych (Wj 34,11). Symptomatyczny jest jednak kontekst tego miejsca:

Wystrzegaj się, byś nie zawierał przymierza z mieszkańcami ziemi, do której idziesz, by się nie stali dla ciebie pułapką. Przeciwnie, zburzcie

⁵⁰ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Kiedy napisano historię Izraela?*, „Collectanea Theologica” 75, 4 (2005), s. 5–16.

ich ołtarze, potłuczcie ich pomniki, i wytnijcie ich święte drzewa. Gdyż nie będziesz się kłaniał innemu bogu. Albowiem Pan, którego imię jest „Zazdrosny”, jest Bogiem zazdrosnym. Nie zawieraj też przymierza z mieszkańcami tej ziemi, gdyż oni nierządem chwalą bogów swoich, składają rzeźne ofiary bogom swoim i mogą cię zaprosić, a ty mógłbyś jeść z rzeźnej ofiary ich, i brać spośród ich córek żony dla synów twoich, a córki ich nierządem będą chwalić bogów swoich, i doprowadzić synów twoich do nierządnego chwalenia ich bogów (Wj 34,12–16).

Tłumacze LXX uznali, że ludność autochtoniczna Kanaanu, od której Izrael ma się za wszelką cenę odgradzać, jest tożsama z Filistynami. Takie użycie terminu *allofiloi* jest zdecydowanie rzadkie, ponieważ poza Wj 34,15 pojawia się jedynie w dwóch miejscach. W Sdz 8,10 jest odpowiednikiem określenia „synowie wschodu” (*bene kedem*) oraz „obcych” w Iz 61,5. Trudno oprzeć się wrażeniu, że autorzy greckiego przekładu świadomie stosowali termin *allofiloi*, zatem skoro w tych miejscach posłużyli się właśnie nim, stanowi to rodzaj wskazówki interpretacyjnej. U Izajasza zatem, gdzie czytamy: „I stawia się obcy, aby paść wasze owce, a cudzoziemcy będą waszymi oraczami i winiarzami” (Iz 61,5) LXX sugeruje, że obcy (זרים), którzy będą paść trzody Izraela, to właśnie Filistyni. Analogicznie w Księdze Sędziów, gdzie mowa o walkach Gedeona z Midianitami, wzmiankuje się o „synach wschodu” (בני־קדם), którzy w LXX są określani terminem – jak się wydawało – zarezerwowanym dla Filistynów⁵¹.

Najsilniej tezę o tożsamości Kananejczyków z II tysiąclecia i biblijnych Filistynów wyraził Robert Drews⁵². Choć część jego argumentacji może być przekonywająca, ogólny wniosek nie wydaje się do przyjęcia. Drews uważa bowiem, że zbieżność obu terminów jest argumentem przeciw uznaniu migracji Filistynów za wydarzenie historyczne, a – jego zdaniem – mamy do czynienia jedynie ze zmianą nazwy dla tej samej populacji.

⁵¹ Por. opartą również na innych przesłankach hipotezę o identyfikacji *bene kedem* z Filistynami: Ł. Niesiołowski-Spanò, *Grecja i Palestyna: początki wzajemnych kontaktów*, w: M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò (red.), *Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem*, Lublin 2008, s. 137–147, zwł. s. 140–147.

⁵² R. Drews, *Canaanites and Philistines*, *JSOT* 81 (1998), s. 39–61.

Przedstawiony powyżej biblijny materiał pozwala zatem na kilka uwag natury ogólnej. Nie ulega wątpliwości, że Filistyni przybyli do Palestyny ze świata anatolijsko-egejskiego i przez długi okres stanowili ważny i odrębny element lokalnej mozaiki kulturowej. Szybka akulturacja doprowadziła do powstania kultury, którą można określić mianem filisto-kananejskiej. Właśnie intensywne wymieszanie elementów lokalnej kultury semickiej, głównie miast kananejskich, z dziedzictwem przybyszów z Zachodu, reprezentujących odmienną i – jak się wydaje – w niektórych sferach wyżej rozwiniętą formę kultury, stanowi o specyfice Filistei I tysiąclecia⁵³. Świadczą o tym elementy lokalne, zwłaszcza pismo i język, oraz zachowanie odrębności, widocznej głównie w sferze religii, a także przejawów kultury stanowiących o tożsamości elity społecznej, m.in. obyczajowość związana z konsumpcją wina. To właśnie tacy Filistyni, a zatem mówiący po semicku, stali się bohaterami opowieści biblijnych. Nie mamy bowiem w Biblii wzmianek o tych przybyszach sprzed ich akulturacji. Biblijni Filistyni z pewnością ulegli już silnym wpływom lokalnych mieszkańców Palestyny. Nasze biblijne informacje dotyczą zatem nie *Peleszet* wspomnianych w inskrypcji Ramzesa III, lecz mieszkańców Filistei reprezentujących amalgamat dziedzictwa filistyńskiego i kananejskiego. Dla tej właśnie przyczyny wydaje się uprawniona hipoteza kładąca nacisk na elementy łączące obraz biblijnych Filistynów i Kananejczyków. Owo podobieństwo wyraża się również w tym, że poza nielicznymi wzmiankami przywołującymi pamięć o „zachodnim” pochodzeniu Filistynów, w Biblii dominuje obraz Filistynów jako autochtonicznej ludności Palestyny. To Hebrajczycy pojawiają się na tym obszarze, gdy Filistyni już tam żyją⁵⁴. Wzmianki o pochodzeniu z Kaftor (m.in. Am 9,7; Jr 47,4) mogły być przechowane przez samych Filistynów i od nich mogły dotrzeć do pisarzy biblijnych⁵⁵.

⁵³ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Urbanizacja Filistei i Szeferi a procesy akulturacji*, SBO 3 (2011), s. 31–43. Por. A. Yasur-Landau, *The Philistines and Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age*, Cambridge 2010.

⁵⁴ Pod określeniem „pojawienie się Hebrajczyków” nie należy oczywiście rozumieć ich migracji do Palestyny, lecz powstanie ich samoświadomości; por. M. Liverani, *Nie tylko Biblia*, s. 67–119.

⁵⁵ P. Machinist, *Biblical Traditions*, s. 54.

W dalszych częściach książki będę badał, jak daleko rozciągała się obecność filistyńska lub – jak raczej należałoby powiedzieć – filisto-kananejska, na obszarze Palestyny. Takie badanie będzie zmierzać do ustalenia, kiedy i gdzie mogło dochodzić do realnego oddziaływania kultury filistyńskiej na żywioł hebrajski. Będziemy musieli najpierw przyjrzeć się świadectwom dotyczącym obecności Filistynów lub ich potomków na terenie Palestyny. Wiadomo już bowiem, że sama obecność jednobarwnej czy dwubarwnej ceramiki, która była jedną z technologicznych nowości wprowadzonych na Bliski Wschód przez Ludy Morza, nie świadczy o obecności filistyńskiej. By uznać obecność grupy ludzi lub znaczącą obecność ich kultury, należy dysponować większą liczbą argumentów niż jedynie typem ceramiki, która może – jako popularny przedmiot handlu, pożądanym przez przedstawicieli elity – świadczyć tylko o popularności kulturowych wzorców, a nie o skuteczności militarnych podbojów ludu wytwarzającego owe produkty.

Pseudo-Kananejczycy

Poza Kananejczykami, którym poświęcony był poprzedni podrozdział, w Starym Testamencie wielokrotnie zostają wymienione jeszcze inne grupy, które zamieszkiwały – obok Hebrajczyków – Palestynę. Wiele z nich jest traktowanych przez autorów Biblii jako ludy autochtoniczne. Część określa się nazwami znanymi dobrze z innych epok i obszarów (np. Hetyci, Amoryci). Wśród ludów kananejskich pojawiają się również takie, których nazwy pojawiają się wyłącznie w tekście biblijnym.

Najbardziej typowy stosunek autorów Biblii do wszystkich tych ludów wyrażają teksty je wyliczające. Passusy te różnią się między sobą pod względem kolejności oraz liczby wymienionych ludów, lecz zawsze wskazują na ich odrębność i wrogość wobec Izraela. Za najdobitniejszy przykład może tu posłużyć rozdział 7 Księgi Powtórzonego Prawa:

Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, do której idziesz, aby ją objąć w posiadanie, wypędzi przed tobą wiele narodów: Chetejczy-

ków, Girgazyjczyków, Amorejczyków, Kananejczyków, Perezyjczyków, Chiwwijczyków i Jebujejczyków, siedem narodów liczniejszych i potężniejszych niż ty, i wyda je Pan, Bóg twój, tobie, i ty je wytracisz: Obłożysz je klątwą, nie zawrzesz z nimi przymierza ani się nad nimi nie zlitujesz. Nie będziesz z nimi zawierał małżeństw. Swojej córki nie oddasz jego synowi, a jego córki nie weźmiesz dla swojego syna, gdyż odciągnęłaby ode mnie twojego syna i oni służyliby innym bogom. Wtedy zapłonąłby przeciwko wam gniew Pana i szybko by cię wytępił. Lecz tak z nimi postąpić: ołtarze ich zburzycie, pomniki ich potłuczecie, święte ich drzewa wytniecie i ich podobizny rzeźbione w ogniu spalicie. Gdyż ty jesteś świętym ludem Pana, Boga twego. Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, spośród wszystkich ludów na ziemi, abyś był jego wyłączną własnością. Nie dlatego, że jesteście liczniejsi niż wszystkie inne ludy, przyznał Pan do was i was wybrał, gdyż jesteście najmniej liczni ze wszystkich ludów. Lecz w miłości swej ku wam i dlatego że dochowuje przysięgi, którą złożył waszym ojcom, wyprowadził was Pan mozną ręką i wybawił cię z domu niewoli, z ręki faraona, króla egipskiego. A tak wiedz, że Pan, Bóg twój, jest Bogiem, Bogiem wiernym, który do tysięcznego pokolenia dochowuje przymierza i okazuje łaskę tym którzy go miłują i strzegą jego przykazań. Lecz sam odpłaca tym, którzy go nienawidzą, aby ich wytracić. Nie zwleka, ale odpłaca temu samemu, kto go nienawidzi. Przestrzegaj więc przykazań, ustaw i praw, które Ja ci dzisiaj nakazuję spełniać. Za to zaś, że będziecie słuchać tych praw i przestrzegać ich oraz je spełniać, Pan, Bóg twój, dochowa ci przymierza i obietnicy łaski, które przysiągł twoim ojcom. Będzie cię miłował, błogosławił i rozmnoży cię. Pobłogosławi twoje potomstwo i płody twojej roli, twoje zboże, twój moszcz i twoją oliwę, przychówek twojego bydła i miot twoich trzód na ziemi, którą przysiągł dać twoim ojcom. Będziesz najbardziej błogosławionym ze wszystkich ludów. Nie będzie nieplodnego i nieplodnej ani u ciebie, ani wśród twojego bydła. Pan oddali od ciebie wszelką chorobę i wszystkie zgubne zarazy egipskie, które poznałeś. Nie dopuści ich do ciebie, lecz zesła je na wszystkich, którzy cię nienawidzą. Pochłoniesz wszystkie ludy, które Pan, Bóg twój, tobie daje. Nie pofolguje im twoje oko, nie będziesz służył ich bogom, bo byłoby to dla ciebie sidłem. Jeśli byś pomyślał w swoim sercu: Te narody są liczniejsze ode mnie, jakże zdołam je wypędzić? Nie obawiaj się ich! Wspomnij raczej, co Pan, Bóg twój, uczynił faraonowi i całemu Egiptowi, te wielkie doświadczenia, które widziały twoje oczy, znaki, cuda, rękę mozną i ramię wyciągnięte, którymi Pan, Bóg twój,

wyprowadził cię. Tak uczyni Pan, Bóg twój, wszystkim tym ludom, których się obawiasz. Ześle też Pan, Bóg twój, na nich szerszenie, aż wyginą ci, którzy pozostali, i ci, którzy przed tobą się ukryli. Nie lękaj się ich, gdyż Pan, Bóg twój, jest pośród ciebie, Bóg wielki i straszny. Lecz Pan, Bóg twój, będzie wypędzał te narody przed tobą po trosze; nie będziesz mógł ich szybko wytępić, aby dzikie zwierzęta nie rozmnożyły się przeciwko tobie. Pan, Bóg twój, wyda je tobie i sprawi wśród nich wielkie zamieszanie, aż zostaną wytępione. Wyda też w twoje ręce ich królów, a ty wymażesz ich imię pod niebem; nikt się nie ostoi przed tobą, aż ich wytępisz. Posągi ich bogów spalisz ogniem. Nie pożądam srebra i złota, które jest na nich, abys się przez nie nie usidlił, gdyż jest to obrzydliwością dla Pana, Boga twego. Nie przynoś tej obrzydliwości do twojego domu, bo zostaniesz obłożony klątwą tak, jak ono. Będziesz się tym brzydził i czuł do tego wstręt, gdyż jest to obłożone klątwą (Pwt 7).

Zmieniające się listy wymienianych ludów świadczą przy tym o wymienności wszystkich autochtonów. Dla przykładu Sdz 3,3 wymienia Kananejczyków, Sydończyków i Chiwwitów, a już dwa werse ty dalej zrównani są oni z Kananejczykami, Hetytami, Amorytami, Peryzytami, Chiwwitami i Jebuzytami⁵⁶. Cały *passus* brzmi bowiem:

A to są narody, które Pan pozostawił w spokoju, aby przez nie doświadczyć Izraela, tych wszystkich, którzy już nie wiedzieli o wszystkich wojnach o Kanaan, a to jedynie w tym celu, aby późniejsze pokolenia synów izraelskich nauczyły się prowadzenia wojny, więc tylko ci, którzy przedtem tego nie umieli. Pięciu książąt filistyńskich i wszyscy Kananejczycy, i Sydończycy, i Chiwwijczycy, mieszkający na pogórzu libańskim od góry Baal-Hermon aż do wejścia do Chatat. Byli oni tam po to, aby przez nich doświadczyć Izraela, aby dowiedzieć się, czy będą słuchać przykazań Pana, jakie nadał ich ojcom przez Mojżesza. Synowie izraelscy mieszkali tedy pośród Kananejczyków i Chetejczyków, i Amorejczyków, i Peryzyjczyków, i Chiwwijczyków i Jebujejczyków, i brali sobie ich córki za żony a córki swoje wydawali za mąż za ich synów i służyli ich bogom (Sdz 3,1–6).

⁵⁶ J. Van Seters, *The Terms „Amorite” and „Hittite” in the Old Testament*, VT 22 (1972), s. 64–81, zvl. s. 68.

Te dwa biblijne passusy w pełni oddają istotę stosunku autorów Starego Testamentu do rdzennych mieszkańców Palestyny. Są oni nosicielami zła, ale rozróżnienie pomiędzy nimi nie musi wynikać z rzeczywistych, indywidualnych cech. Istnieją przy tym silne przesłanki, by uznać biblijne listy obcych ludów za anachroniczne. Badacze skłaniają się dotąd ku dwóm sposobom wyjaśniania owych list ludów autochtonicznych. Jedni sądzą, że są to w istocie echa obecności na obszarach Palestyny ludności w okresie II tysiąclecia, inni uważają, że ludy wymieniane w Biblii są mitycznymi lub fantastycznymi kreacjami, i że nie należy na podstawie wzmianek o nich rekonstruować przeszłości „etnicznej” Palestyny⁵⁷. Niniejszy podrozdział będzie poświęcony charakterystyce „ludów” wymienionych w Biblii jako autochtonicznym mieszkańcom Palestyny oraz możliwych związków pomiędzy nimi i Filistynami.

Peryzyci (פְּרִיזִי)

Jedynie informacje o Peryzytach pochodzą ze Starego Testamentu. Większość biblijnych wzmianek na ich temat pojawia się w listach obcych ludów, których ziemie miał przejąć Izrael⁵⁸. Nazwa „Peryzyci” jest wywodzona zwykle od słowa **prz* oznaczającego przebywanie na otwartej przestrzeni⁵⁹. Stąd ma pochodzić zarówno określenie ludzi, jak i rzeczownik (zawsze w lm.) *p^erāzôt* – „otwarta przestrzeń”, „pole”. Typowym określeniem pochodzącym od tego rdzenia jest również termin *p^erāzôn* (פְּרִיזִין) – „mieszkańcy osad otwartych” (nieumocnionych), np. w Sdz 5,7. 11.

Jest to określenie, które zdaje się wskazywać na pewną grupę ludzi, lecz odrębną raczej nie etnicznie, lecz ze względu na tryb ży-

⁵⁷ Por. przegląd stanowisk: B. J. Collins, *The Bible, the Hittites, and the Construction of the „Other”*, w: D. Groddek, M. Zorman (eds.), *Tabularia Hethaeorum: hethitologische Beiträge; Silvin Košak zum 65. Geburtstag*, „Dresdner Beiträge zur Hethitologie” 25, Wiesbaden 2007, s. 153–162.

⁵⁸ Rdz 15,20; Wj 3,8. 17; 23,23; 33,2; 34,11; Pwt 7,1; Joz 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Sdz 3,5; 1 Krl 9,20; 2 Krn 8,7; Ezd 9,1; Ne 9,8; Jdt 5,16; 3 Ezd 8,69. Por. H. M. Niemann, *Das Ende des Volkes der Perizziter. Über soziale Wandlungen Israels im Spiegel einer Begriffsgruppe*, ZAW 105 (1993), s. 233–257.

⁵⁹ Słowo to może pozostawać w związku z rzeczownikiem „żelazo” (*blparzon*).

cia lub miejsce zamieszkiwania. Dodatkowym argumentem, by nie uznawać nazwy „Peryzyci” za etnonim jest obecność rodzajnika określonego *h-*.

Wśród biblijnych wzmianek o Peryzytach najistotniejszy dla identyfikacji znaczenia tego określenia może okazać się *passus*, w którym jest opisany obszar ziem filistyńskich, cierpiących po uprowadzeniu arki. Mowa jest tam o przedmiotach złożonych przez Filistynów w darze, wraz ze zwracaną Arką Przymierza: „Złote myszy zaś według liczby wszystkich miast filistyńskich, należących do pięciu ksiąząt, począwszy od miast warowanych (עיר מבצר) aż do osad wiejskich (הפרזי)” (1 Sm 6,18). Wzmianka ta wskazuje na lokalizację osad typu *perazi* w obrębie domeny filistyńskiej. Właśnie dla tej przyczyny Giovanni Garbini wysunął hipotezę wiążącą termin oznaczający pewien typ osady wiejskiej (której nazwa brzmiała zapewne: **paraz* lub **piraz*) od źródłosłowa poświadczonego w luwijskim, lidyjskim i hetyckim: *pir-*, *bira-*, *parna-*, oznaczającego „dom”⁶⁰. Takie etymologiczne wyjaśnienie pozwalałoby zrozumieć powstanie rzeczownika określającego nieufortyfikowaną osadę.

Z drugiej jednak strony świadectwo Pieśni Debory wskazuje na to, że osady *p^rrāzôn* (פרזון) zamieszkiwali Izraelici: „W dniach Szamgara, syna Anata, w dniach Jael ustały karawany, a wędrowcy po drogach musieli chodzić krętymi ścieżkami. Ustali wieśniacy (פרזון) w Izraelu, ustali, aż powstałaś, Deboro, powstałaś jako matka w Izraelu” (Sdz 5,6–7). Niezależnie od etymologii, i możliwych związków z Filistynami, w Biblii termin (הפרזיים/הפרזיות) stosowany na określenie nieobwarowanych osad, upowszechnił się na tyle, by w późnym tekście, jakim jest Księga Estery, pojawić się na określenie miejsca zamieszkania Żydów (Est 9,19). Podobnie, jako o osadach zamieszkiwanych przez Izraelitów, napadanych – w apokaliptycznych czasach – przez wojska króla Goga, mówi Księga Ezechiela⁶¹. Mało prawdopodobne, by w czasach powstawania tego proroctwa zdawano sobie jeszcze

⁶⁰ G. Garbini, *I Flistei*, s. 85–86, 242–243.

⁶¹ „Wyruszę przeciwko ziemi otwartej (ארץ פרוחה), napadnę ludzi spokojnych, którzy mieszkają bezpiecznie; mieszkają w miejscowościach, które nie mają ani murów, ani zawór, ani bram” (Ez 38,11).

sprawę z możliwych związków etymologicznych terminu *prz* z osadami filistyńskimi.

O lokalizacji obszarów zamieszkiwanych przez Peryzytów nie mamy zbyt wielu informacji. Poza przytoczonym już *passusem* z 1 Sm 6,18 można przywołać jeszcze Sdz 1,2–7, gdzie są opisane walki Judy i Symeona, m.in. przeciw Peryzytom, o ich działy ziemi, a zatem z pewnością obszary południa Palestyny. Na obszary północne może wskazywać z kolei Joz 17,14–18, gdzie mowa jest o walkach potomków Józefa z Peryzytami i Refaitami.

Peryzyci są jednak dwukrotnie zestawieni z Kananejczykami (Rdz 13,7; 34,30) i – co ciekawe – określani jako ludność autochtoniczna, zamieszkująca Palestynę w czasach patriarchów. Dodatkowy szczegół wskazuje na to, że – co przeczy etymologii nazwy – zamieszkiwali miasta (Pwt 20,17). Wzmianka ta może jednak zaliczać się do stereotypowych, a przy tym późnych list obcych ludów⁶², co wyjaśnia włączenie Peryzytów do grona mieszkańców miast Palestyny.

Wydaje się zatem możliwe, by wrogą status Peryzytów wyjaśniać ich związkami z Filistynami (oraz Kananejczykami), a nie zamieszkiwaniem osad wiejskich. Gdyby bowiem Peryzyci mieli być wyłącznie izraelskimi mieszkańcami wsi, jak wynikałoby z Sdz 5,6–7; Est 9,19 czy Ez 38,11, nie sposób wskazać przyczyn włączenia ich do list obcych ludów, z którymi przyszło walczyć Izraelitom.

Hetyci (חֵטִי)

Biblijne wzmianki o Hetytach stały się bodajże najbardziej intrygujące dla badaczy szukających wpływów obcych ludów na kulturę Izraela. Niegdyś dominującym poglądem było uznanie biblijnych informacji o Hetytach za echo pamięci kulturowej sięgającej II tysiąclecia⁶³. Dziś, od czasów klasycznego artykułu Johna Van Setersa⁶⁴, nikt nie

⁶² E. A. Knauf, *Exodus and Settlement*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition 2. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250–850 BCE): The Texts*, (LHB 521), London–New York 2010, s. 245–249.

⁶³ Por. A. Kempinski, *Hittites in the Bible: What Does Archaeology Say?*, BAR 5 (1979), s. 20–45.

⁶⁴ J. Van Seters, *The Terms „Amorite” and „Hittite” in the Old Testament*, s. 64–81.

broni już tej tezy⁶⁵. Badacze nie zgadzają się w kwestii interpretacji znaczenia i pochodzenia terminu „Hetyci” w tekście biblijnym. Niektórzy wskazują na tradycję akadyjskich skrybów, dla których na długo po upadku państwa hetyckiego Zachód nazywał się Hatti⁶⁶. Inni uważają – nie przesądzając o pochodzeniu samego terminu – że był on stosowany w Biblii jako synonim Kananejczyków⁶⁷. Twierdzenia te, co oczywiste, nie są sobie przeciwstawne i bez kłopotów można je pogodzić. O związku biblijnych terminów „Hetyci” i „Kanańczycy” świadczy choćby mityczna genealogia, stanowiąca odbicie wyobrażenia Hebrajczyków o związkach między ludami. „Kanaan zaś zrodził Sydona, swego pierworodnego, i Cheta, nadto Jebuzytów, Amorytów, Girgaszytów, Chiwwitów, Arkitów, Synitów, Arwadytów, Semarytów i Chamatyków. Potem rozproszyły się plemiona Kananejczyków” (Rdz 10,15–18; por. 1 Krn 1,13–16). Na szczególną uwagę zasługuje tu jednak pewien ustęp z inskrypcji Sargona II, z pałacu w Khorsabadzie, opisującej wydarzenia z piętnastego roku jego panowania (706). Opisując bunt Aszdod i pozbawienie władzy króla Azuri oraz osadzenie na jego miejsce jego brata Ahimti, tekst mówi o mieszkańcach miasta jako o Hetytach⁶⁸.

Odosobniony pozostaje postulat Garbiniego, choć opatrzone licznymi zastrzeżeniami, by biblijnych Hetytów utożsamiać z grupą określaną w listach Ludów Morza jako *W3ssw* (Weszesz). Argument tego badacza opiera się na hipotezie, że nazwa „Weszesz” może być tożsa-

Por. wcześniej J. Gibson, *Observations on Some Important Ethnic Terms in the Pentateuch*, s. 217–238, zwł. s. 224–227.

⁶⁵ B. J. Collins, *The Bible, the Hittites, and the Construction of the „Other”*, s. 153–162; I. Singer, *The Hittites and the Bible Revisited*, w: A. M. Maeir, P. de Merochedji (eds.), „I Will Speak the Riddle of Ancient Times”. *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Vol. 2, Winona Lake 2006, s. 723–756; U. Hübner, *Jerusalem und die Jebusiter*, w: U. Hübner, E. A. Knauf (eds.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, (OBO 186), Freiburg–Göttingen 2002, s. 31–42.

⁶⁶ B. J. Collins, *The Bible, the Hittites, and the Construction of the „Other”*, s. 153–162.

⁶⁷ J. Van Seters, *David the Mercenary*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition 2. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250–850 BCE): The Texts*, (LHB 521), s. 199–219.

⁶⁸ Luckenbill, Vol. 2, nr 62, 92.

ma z hetycką nazwą „Aszszuwa”, oznaczającą zachodnią Anatolię, od której powstała w grece nazwa „Azja”, a zatem nazwa ogólna dla całego regionu Azji Mniejszej⁶⁹.

Jakie by jednak nie były drogi pochodzenia terminu „Hetyci”, w Biblii zdaje się on najbliżej związany z ogólnym przedstawieniem Kananejczyków i Filistynów. Poza obecnością na listach ludów autochtonicznych (Rdz 15,20; Wj 3,8–17; 13,5; 23,23–28; 33,2; 34,11; Pwt 7,1; 20,17; Joz 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Sdz 3,5; 1 Krl 9,20–21; 11,1; 2 Krn 8,7; Ne 9,8; Ezd 9,1), Hetyci wzmiankowani są jako rdzenna ludność Hebronu (Rdz 23; 25,9–10; 49,29–32; 50,13). Możliwe, że lokalizację tę potwierdza również zdanie z Lb 13,29: „Amalekici mieszkają w ziemi Negeb, Chetejczycy, Jebuzejczycy i Amorejczycy w górach, a Kananejczycy nad morzem i nad brzegami Jordanu”. Hetyci są połączeni więzami rodzinnymi z Edomem (Rdz 26,34). Wzmianka o potrzebie szukania żony dla Jakuba poza Palestyną w dobitny sposób zrównuje Hetytów z Kananejczykami: „Potem rzekła Rebeka do Izaaka: Obmierzło mi życie moje z powodu córek Chetytów. Jeśliby i Jakub miał pojąć za żonę którąś z córek Chetytów, mieszkających w tym kraju, to po cóż miałabym jeszcze żyć?” (Rdz 27,46). Ten sam wydzźwięk mają również kwestie związane z małżeństwem Ezawa: „Ezaw pojął żony spośród córek kanańskich: Adę, córkę Elona, Chetyty, i Oholibamę, córkę Any, syna Sybeona, Chiwwity” (Rdz 36,2). Są tu zatem kobiety hetyckie oraz Hiwitki określone mianem córek kanańskich. Nazwa „Hetyci” pojawia się również jako synonim Kanaanu i Kananejczyków w opisie Ziemi Obiecanej: „Od pustyni i od Libanu aż do wielkiej rzeki, rzeki Eufrat, poprzez cały kraj Chetejczyków aż do wielkiego morza na zachodzie będzie sięgać wasz obszar” (Joz 1,4). Najbardziej frapujące są jednak wzmianki przekazane przez Ezechiela, które wyraźnie wskazują na związki Hebrajczyków z Hetytami, choć owi Hetyci stają się tam synonimem Kananejczyków: „Tak mówi Pan Bóg do Jerozolimy: Z pochodzenia swego i urodzenia swego jesteś z ziemi Kanaan. Ojciec twój był Amorytą, a matka twoja – Chetytką”

⁶⁹ G. Garbini, *I Flistei*, s. 67–70.

(Ez 16,2)⁷⁰. Ten związek Hetytów z Jerozolimą, a raczej szerzej – obszarem całej Judy, widoczny jest w Rdz 26,34, gdzie mowa o żonach Ezawa: „A gdy Ezaw miał czterdzieści lat, pojął za żonę Judytę, córkę Beeriego, Chetyty, i Basemat, córkę Chetyty Elona”. Obie zatem żony Ezawa są z pochodzenia Hetytkami. Niezwykle znamienne wydaje się zwłaszcza to, że jedna z nich nosi imię Judyta (יהודית), a zatem „mieszkanka Judy”.

Hetyci mieli zamieszkiwać obszar, gdzie udał się uciekinier z Betel, aby założyć miasto Luz (Sdz 1,23–26). Możliwe, że ten sam obszar wskazuje następujący *passus*: „Następnie poszli do Gileadu i do ziemi Chetejczyków, do Kadesz; a gdy doszli do Dan, skrzyli od Dan w stronę Sydonu” (2 Sm 24,6). Jeśli w istocie istnieje związek między tymi wzmiankami, wówczas biblijni Hetyci byłiby łączeni z Luz (Betel) oraz Laisz (Dan)⁷¹.

Hetyci ponownie pojawiają się w opowieści o Dawidzie. Spośród nich rekrutują się wojownicy Dawida: Achimelek (1 Sm 26,6) i Uriasz (2 Sm 11–12; 23,39; 1 Krl 15,5; 1 Krn 11,41). Zapewne o państwach neohetyckich mówią *passus* przypisujący Salomonowi rozległy handel międzynarodowy (1 Krl 10,28–29; 2 Krn 1,17) oraz wzmianka o rzekomych hetyckich i egipskich sojusznikach króla Izraela (2 Krl 7,6).

Amalekici (עמלקי)

Nazwy „Amalek” i „Amalekici” są kojarzone z obszarami Edomu, co wynika zarówno z biblijnych wskazówek topograficznych (np. Lb 13,29), jak i genealogii, wiążącej Amaleka z potomkami Ezawa: „A Timna była nałożnicą Elifaza, syna Ezawa, i urodziła Elifazowi Amaleka” (Rdz 36,12). Najsłynniejsza bodaj wzmianka o Amalekitach to opis zwycięskiej walki Izraela z Amalekitami podczas wędrów-

⁷⁰ Por. Ez 16,44–46.

⁷¹ Oba toponimy zapewne niesemickie, według G. Mendenhalla (*The Tenth Generation. The origins of the Biblical Tradition*, Baltimore–London 1974, s. 163) pochodzą od anatolijskiego *R/Luwanda-tapara*. Inne wyjaśnienie proponuje E. Lipiński (*On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Research*, (OLA 153), Leuven 2006, s. 256–257), wprowadzając toponim od zaświadczonej w tekstach z Mari formy *La-wi-ši-im^{ki}*.

ki przez pustynię (Wj 17,8–16)⁷². Jej boska inspiracja jest widoczna w centralnym miejscu, jakie zajmuje napomknięcie o uniesionych rękach Mojżesza i trzymanej przez niego lasce (Wj 17,11–12). To zatem siła boska, a nie siły militarne wojska, przyczyniła się do zwycięstwa nad Amalekitami. Los tego ludu ma zawierać się przy tym w zapowiedzi: „Zapisz to dla pamięci w księdze i wbij to w głowę Jozuego, że całkowicie wymażę pamięć o Amalekitach pod niebem” i dalej: „wojna jest między Panem a Amalekitami z pokolenia w pokolenie!” (Wj 17,14–16; por. Pwt 25,17–19).

Amalekici występują również w parze z Midianitami (Sdz 6,3–33; 7,12), a także Sydończykami i Maonitami (Sdz 10,12). Ich południowe siedziby zdają się znajdować potwierdzenie w narracjach o konfliktach Amalekitów z Saulem (1 Sm 15,1–8) oraz Dawidem (1 Sm 27,8; 1 Sm 30). Są też łączeni z obszarami Symeona (1 Krn 4,42–43). Amalekita zostaje obciążony winą za dobitcie Saula, po bitwie stoczonej przez Izraelitów z Filistynami (2 Sm 1,1–16). Wzmianka ta – jak zobaczymy – okaże się istotna w moim dalszym wywodzie.

Umiejscowienie Amalekitów na południu stało się na tyle oczywiste, że miało wpływ m.in. na interpretacje tekstu biblijnego, choćby w *New Revisited Standard Version*, co widać najlepiej w Sdz 1,16, gdzie czytamy: „Potomkowie Kenity Chobaba, teścia Mojżesza, wyruszyli z synami Judy z Miasta Palm na pustynię judzką, która jest na południe od Arad, i przyszedłszy tam, zamieszkali wraz z ludem”, gdzie NRSV w miejsce „ludu” (הָעָם; hebr. *ha'am*) podaje „Amalekites”.

Bardzo intrygujące miejsce z Księgi Sędziów łączy Amalekitów z obszarem Efraima: „A gdy umarł Abdon, syn Hillela, Piratończyk, został pochowany w Piraton, w ziemi efraimskiej, na pogórzu amalekickim” (Sdz 12,15). Nie ulega wątpliwości, że obecność ludności zwykle łączonej z obszarem Negewu i Edomu aż tak daleko na północy musi intrygować. Jest to wreszcie miejsce, które przemawia nie tyle – jak chcą komentatorzy – za koczowniczym trybem życia Amalekitów⁷³, ile przeciw etnicznemu rozumieniu tego terminu.

⁷² W. Propp, *Exodus 1–18*, (AB 2), New York 1999, s. 613–620.

⁷³ G. Mattingly, *Amalek, ABD*, s.v.

W tym miejscu, gdy widzimy jak prezentuje się biblijne *dossier* związane z Amalekitami, wypada przyrzeć się samej ich nazwie. Polska wersja słownika Koehlera i Baumgartnera podaje: „nie możliwe (*sic!*) [jest] żadne lingwistyczne wyjaśnienie”⁷⁴. Edward Lipiński twierdzi, że słowo, od którego utworzono ten rzekomy etnonim, czyli *‘amālēq(ī)*, oznaczało „zamknięty obszar”, może „kotlinę otoczoną górami”⁷⁵. Słowo to ma być – według Lipińskiego – pochodzenia huryccko-urartyjskiego i jest zaświadczone w tekstach asyryjskich w formie: *ḥa-mi-luḥ-ḥi*⁷⁶. Jeśli rację ma Lipiński, rekonstruując pochodzenie nazwy „Amalekici”, należałoby zaniechać rozumienia owego słowa jako etnonimu, i interpretować je jako termin oznaczający „mieszkańców kotliny”. Zastanawiające jest jednak, dlaczego na obszarze południowej Palestyny jakaś grupa ludzi określała dolinę lub kotlinę terminem zapożyczonym z niesemickich języków stosowanych na dalekiej północy. Możliwym wyjaśnieniem byłoby uznanie, że wśród ludności Negewu znajdowali się potomkowie ludów huryckich, którzy w naturalny sposób posługiwali się swym rodzimym językiem. Jak jednak widzieliśmy, Amalekici z niejasnych przyczyn są uznani za wrogów Izraela oraz w wątku młodzieńca dobijającego Saula skojarzeni z Filistynami. Nie umiemy również rozsądnie wyjaśnić obecności nazwy *‘amalek* w obrębie plemienia Efraima. Przesłanki te pozwalają zatem na przedstawienie hipotezy wyjaśniającej językowe zapożyczenie z północy bez powoływania się na obecność Hurytów w Negewie w II tysiącleciu. Możliwe zatem jest, że termin *‘amalek*, oznaczający „kotlinę”, trafił do Palestyny za sprawą Ludów Morza, których język pozostaje dla nas nadal enigmą, choć mamy prawo domyślać się jego egejsko-anatolijskich korzeni.

Obok Amalekitów, tylko w jednym miejscu (1 Sm 27,8) są wymienieni GIRZYCI/GIZRYCI (גִּרְזִי/גִּרְזִי). Nazwa ta nie ma żadnego pozabiblijnego poświadczenia, co skłania badaczy do uznania jej za kreację autorów biblijnych⁷⁷. Girzyci wzmiankowani są jako lud, zamieszkujący obszar między Filistea a Egiptem, i wymienieni obok Amaleki-

⁷⁴ KB, t. 1, s. 788.

⁷⁵ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 368.

⁷⁶ RIMA, Vol. 2, A.o.89.7.

⁷⁷ C. Ehrlich, *Girzites*, ABD.

tów i Geszurytów: „I mieszkał Dawid w krainie Filistyńczyków przez rok i cztery miesiące. Dawid wyprawiał się wraz ze swoimi wojownikami i czynili wypady na Geszurytów, Girzytów i Amalekitów; ci bowiem zamieszkują ziemię, która się ciągnie od Telam aż do Szur i aż do Egiptu” (1 Sm 27,7–8).

Przeciwko uznaniu istnienia etnonimu „Girzyci”/„Gizryci” przemawia zastosowanie w TM rodzajnika określonego *h-*. Rodzajnik bowiem nie pojawia się przy nazwach własnych, a zarezerwowany jest dla rzeczowników pospolitych.

Jeśli przyjąć, że nazwa zachowała się w poprawnym brzmieniu, wówczas należałoby ją łączyć z rdzeniem *grz* znaczącym „ciąć, ścinać”, od którego pochodzi m.in. rzeczownik *garzen* – „siekiera”. Trudno jednak na tej podstawie wyjaśnić analizowaną nazwę zarówno jako etnonim, jak i inną nazwę grupy ludzi. Sprawę komplikuje jeszcze świadectwo LXX, które w tym miejscu pomija tę nazwę. Uważa się ją jednak zazwyczaj za przekazaną w TM błędnie, i stąd poprawia się tekst z *ha-ggir^ezy* (הגירי) na *ha-ggiz^ery* (הגירי), dzięki czemu wyprowadza się nazwę od rdzenia *ggr* i rzeczownika *gezer* – „zamknięta przestrzeń”⁷⁸. Tak zmieniona nazwa staje się zatem semantycznym równoważnikiem nazwy *amalek*⁷⁹.

Geszur/Geszuryci (גשור)

Niegdyś uznawano, że nazwa ta pojawia się już w jednym z tekstów z tell el-Amarna (EA 256)⁸⁰, lecz wykazano, że był to błąd w lekturze⁸¹. Jedynym zatem źródłem informacji o krainie Geszur oraz o Geszurytach jest Stary Testament.

Biblijne informacje o krainie Geszur oraz o Geszurytach wydają się niejednoznaczne. Mamy bowiem wskazówki świadczące o po-

⁷⁸ KB, t. 1, s. 177.

⁷⁹ Mogłaby być wywodzona także od nazwy miasta Gezer, dzięki czemu obok Amalekitów i Geszurytów mielibyśmy w 1 Sm 27,8 Gezerczyków. Komentatorzy uznają jednak, że miasto Gezer leży za bardzo na północ od opisanych w tym passusie okolic. Por. C. Ehrlich, *Girzites*.

⁸⁰ Tak np. Z. U. Maoz, *Geszur (place)*, ABD, s.v.

⁸¹ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 238.

łożeniu tej krainy zarówno na dalekiej północy (w Aramie, jak podaje 2 Sm 15,8) oraz na południu, na obszarze kontrolowanym przez Filistynów (np. Joz 13,2–3; 1 Sm 27,8).

Krainę Geszur znajdującą się na północy Galilei identyfikuje się z krajem określanym mianem Bet-Maaka⁸². Właśnie kraj Bet-Maaka wspomniany jest zapewne jako *hamma'ăkātî* (המעהת) w Pwt 3,14, obok Geszurytów. Wydaje się na pierwszy rzut oka, że chodzi tu o obszary północy Palestyny, na co wskazuje fakt zamieszkiwania ich przez Aramejczyków⁸³. Inaczej jednak lokalizuje obszar Maakitów Kyle McCarter, umieszczając go w centralnej Judzie, pomiędzy Hebronem, Karmelem i Arad⁸⁴. Za tym południowym umiejscowieniem Maakatytów przemawia m.in. 1 Krn 4,19, gdzie są zestawieni z mieszkańcami Esztemoa, czyli miasta judzkiego (por. Joz 21,13–15; 1 Krn 6,57).

W kilku jednak miejscach ewidentnie Geszur jest lokowany na południu. „Ta ziemia jeszcze pozostała: wszystkie okręgi Filistynów oraz Geszurytów, od Szichoru, który płynie na wschód od Egiptu, aż do północnej granicy Ekronu – uważana za ziemię kananejską – jest pięciu książąt filistyńskich z Gazy, z Aszdodu, z Aszkelonu, z Gat, z Ekronu” (Joz 13,2–3) oraz cytowany wcześniej passus o walkach Dawida z Geszurytami, Girzytami i Amalekitami (1 Sm 27,7–8). Południowe obszary, określane w Biblii jako Geszur, musiały znajdować się zatem w południowej części Palestyny, blisko granic z Egiptem⁸⁵.

Istnieje oczywiście możliwość, że mamy do czynienia z dwoma krainami o tej samej nazwie. Przy identyfikacji Geszurytów szczególnie istotny dla naszych rozważań będzie wątek związany z Absalodem. Był to syn Dawida oraz „Maachy, córki Talmaja, króla Geszur” (2 Sm 3,3; por. 1 Krn 3,2). Przy okazji opisu buntu Absaloma czyta-

⁸² Ibidem, s. 238–242.

⁸³ Biblijne wzmianki wskazujące na północne położenie Geszur to: Joz 12,5; 13,11. 13; 2 Sm 15,8 oraz 1 Krn 2,23 (to ostatnie miejsce jednak nie jest oczywiste, ponieważ prezentuje genealogię Judy!). Na ten temat zob. J. Pakkala, *What Do We Know about Geshur?*, *SJOT* 24 (2010), s. 155–173.

⁸⁴ P. K. McCarter, *II Samuel*, (AB 9), New York 1984, s. 529 (mapa: „Homes of David's Warriors”).

⁸⁵ O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, s. 26.

my, że schronił się on u swego dziadka, Talmaja, króla Geszur, gdzie przebywał przez trzy lata (2 Sm 13,37–38; 2 Sm 14,23. 32). Dla rekonstrukcji wydarzeń zdecydowanie ważne jest, czy Absalom znalazł schronienie na północy Galilei, czy też w kraju Filistyńców. Większość badaczy uznaje, że w opowieści o buncie Absaloma chodzi właśnie o obszary na dalekiej północy⁸⁶. Wynika to zwłaszcza z następującej wzmianki: „Po upływie czterech lat rzekł Absalom do króla: Wybieram się, aby dopełnić w Hebronie ślubu, jaki złożyłem Panu, gdyż twój sługa złożył ślub, gdy przebywał w Geszur w Aramie, tej treści: Jeżeli Pan pozwoli mi powrócić do Jeruzalemu, to złożę hołd Panu” (2 Sm 15,8–9). Istnieje jednak przesłanka, by uznać wtrącenie „w Aramie” za interpolację. Wynika to między innymi z faktu, że bardziej oczywiste byłoby złożenie ślubowania i jego dopełnienie w tym samym miejscu. Hebron jest w istocie rodzinnym miastem Absaloma, i już to samo mogłoby tłumaczyć chęć udania się tam w celu złożenia ofiary⁸⁷. Można zatem sądzić, że to tam właśnie należy lokalizować biblijny Geszur.

Geszur na południu Palestyny jako krainę, z której pochodzić ma Maaka – żona Dawida, a zatem gdzie włada jego teść Talmaj, identyfikował już Ernest Renan⁸⁸. Na istnienie dwóch regionów o nazwie Geszur wskazała również Diana Edelman, sądząc, że w opowieści o Absalomie mamy do czynienia z Geszur w Negewie. Edelman sugeruje przy tym identyfikację Geszur z archeologicznym stanowiskiem Tel Masos⁸⁹. Dla naszych rozważań nie bez znaczenia jest fakt, że na stanowisku tym odnaleziono dużą liczbę filistyńskiej ceramiki z XI wieku⁹⁰. Cały bowiem region rozciągający się między Tel Masos, Beer-Szebą i Tel Arad w pierwszej fazie epoki żelaza (Tel Masos I, II

⁸⁶ B. Halpern, *David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King*, Grand Rapids 2001, s. 27, 89; P. K. McCarter, *II Samuel*, s. 87.

⁸⁷ Por. B. Halpern, *David's Secret Demons*, s. 363–365.

⁸⁸ E. Renan, *History of the people of Israel Till the Time of King David*, Boston 1894 (repr. Kessinger 2003), s. 355–366.

⁸⁹ D. Edelman, *Tel Masos, Geshur, and David*, *JNES* 47 (1988), s. 253–258.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 254; A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible. 10 000–586 BCE*, New York 1990, s. 353.

i Beer-Szeba VII), a zatem w XI/X wieku, pozostawał pod silnymi wpływami kultury filistyńskiej⁹¹.

Identyfikacja Geszur i Geszurytów z południem Palestyny może mieć jeszcze dodatkowe wsparcie w samym toponimie. Nazwę „Geszur” zwykle tłumaczy się jako pochodzącą od rdzenia *gšr* („wzmocnić”, „budować most”)⁹² lub słowa *šûr* – „mur”⁹³.

Spośród powyższych wyjaśnień etymologicznych bardziej prawdopodobne wydaje się drugie, wiążące toponim z rzeczownikiem *šûr*. Głównym argumentem jest inna nazwa występująca w Biblii: Szur (שׁוּר; Σουρ). Pod nazwą tą pojawia się pustynia wspomniana w Rdz 16,7; 20,1; 25,18; Wj 15,22; 1 Sm 15,7; 27,8. Wspomniana jest ona w opowieści o Hagar, czyli – o czym świadczy Rdz 16,14 – bez wątplenia znajduje się na południe od Judy. W miarę precyzyjną lokalizację zawiera Rdz 20,1: „Potem wyruszył stamtąd Abraham do ziemi Negeb i mieszkał między Kadesz i Szur, a następnie przebywał w Gerar” oraz zdanie o obszarach zamieszkałych przez potomków Izmaela (Rdz 25,18). Szur wspomniana jest również w opisie wędrówki Izraela przez pustynię (Wj 15,22). Jest obszarem, który zamieszkiwać mieli Amalekici oraz Kenici (1 Sm 15,6–8; 27,8). Istnieje zatem możliwość, że pustynia Szur i południowy Geszur to ten sam obszar.

Czy jednak etymologia oparta na źródłosłowie: *gy'* – „dolina”⁹⁴ + *šûr* – „mur” jest zadawalająca? Gdyby przyjąć takie wyjaśnienie, należałoby uznać, że okolica ta za centrum miała dolinę z murem/murami. Biblijne zastosowania słowa *šûr* wskazują, że taki mur mógł

⁹¹ I. Finkelstein, *The Rise of Jerusalem and Judah: The Missing Link*, w: A. G. Vaughn, A. E. Killebrew (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, Atlanta 2003, s. 93–94.

⁹² *BDB*, s. 178.

⁹³ Kłopoty w oddaniu brzmienia i znaczenia tej nazwy widać w LXX, gdzie pojawiają się różne jej wersje: Γεσιρι/Γεσιρ, w Joz 13,2. 11. 13, 2 Sm 3,3; ὄριον Γαργασι w Pwt 3,14 oraz najczęstsza forma: Γεδσορ. Por. A. Murtonen, *Hebrew in its West Semitic Setting*, Leiden 1986, part 1.A, s. 239.

⁹⁴ Toponimy zbudowane z elementem *gy'* – „dolina”, np.: „Dolina Soli” (יִיא־מִלָּח; Γαμμελε) w 2 Sm 8,13; 2 Krl 14,7; 1 Krn 18,12; „Ge-Haraszim” (יִיא־חַרְשִׁים; Αγεαδδαῖρ) w 1 Krn 4,14; „Dolina synów Hinnota” (יִיא־בְּרִיהֶנֶת; Γαιβενενομ) w 2 Krn 28,3; Jr 7,31 oraz pochodzące od tego ostatniego: „Ge-Henna”.

służyć do oddzielania pól lub ogradzania studni⁹⁵. Komentatorzy nie są jednak zgodni co do znaczenia i etymologii nazwy Szur⁹⁶.

Może pomocą w ustaleniu etymologii nazwy (ge)Szur będzie imię własne związane z tym regionem. Talmaj, który w opowieści o Absalomie jest wspomniany jako jego dziadek, w Biblii pojawia się jako jeden z Anakitów, pochodzących z Hebronu (Lb 13,22). Imię to nie ma semickiej etymologii⁹⁷, a terminem „Anakici” w Biblii określa się pewną grupę Filistynów (lub ludności im pokrewnej).

Wśród władców Geszur jest wymieniony, oprócz Talmaja, również jego ojciec Ammihud/Ammihur (2 Sm 13,37). Zapis przez *dalet*, a zatem jako „Ammihud” (עמיהוד) wspiera wersja LXX (Εμμιουδ). Na rzecz wersji przez *resz*, a zatem Ammihur (עמיהור) przemawia jednak Wulgata (Amiur). Człon imienia *ami-* to zapewne semicki termin związany z rzeczownikiem „lud”, znaczący „kuzyn/powinowaty”. Element ten dość często wchodził w skład imion własnych (por. Ammiel, Amminadab, Ammiszaddai, Ammizabad). Drugi człon imienia *-hwr* jest niejednokrotnie spotykany w onomastyce wschodniej części basenu Morza Śródziemnego, zarówno w imionach semickich, jak i niesemickich⁹⁸, i można by szukać dla niego etymologii hurycyckiej. Innym wyjaśnieniem byłoby jednak uznanie – co wydaje się najbardziej prawdopodobne – imienia Ammihur za teoforyczne, w którym człon *hwr* mógłby być związany zarówno z imieniem egipskiego boga Horusa, jak i czczonego w Palestynie Horona (por. miejscowość Bet-Horon). Wyjaśnienie to mogłoby tłumaczyć obecność w onomastyce elementu *hōr*.

Jeśli związek obszarów (ge)Szur z Filistynami w istocie ma stanowić o odrębności tego regionu, wówczas można by pokusić się o inną etymologię dla nazwy (ge)Szur. Człon *šūr* mógłby wówczas być związany z luwijskim: *šarri* – „powyżej, w górze” oraz hetyckim: *šarā* – „w górze”. Fonetyczna przemiana *a* → *û*, mogłaby być wyjaśniona przez typowe przejście *a* → *ō*, a potem modyfikację dłuższej gło-

⁹⁵ KB, t. 2, s. 450.

⁹⁶ D. Seely, *Shur, Wilderness of (place)*, ABD, s.v.: „There is no consensus as to the meaning or the reference of the designation ‘Shur’”.

⁹⁷ Por. O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, s. 26. Por. niżej s. 414–415.

⁹⁸ G. Mendenhall, *The Tenth Generation*, s. 169.

ski $\acute{o} \rightarrow \acute{u}^{99}$. Nazwa ta zatem pierwotnie mogła brzmieć *Ge-Szor¹⁰⁰ i oznaczała „Dolinę w górze”.

Przy przyjęciu takiej hipotezy można by powrócić do kwestii lokalizacji Geszur. Byłaby to zatem kraina leżąca na obszarze górzystym, w przeciwieństwie do równinnej i nizinnej Szeferi oraz wybrzeża. Kuszająca byłaby tu hipoteza – z uwagi na związki Talmaja oraz Absaloma z tym miastem – wskazująca na tereny leżące nieopodal Hebronu. Zaprezentowane tu przypuszczenie dotyczące etymologii nazwy Ge-Szur mogłoby też wyjaśniać dwie lokalizacje tej krainy. Leżące na północy i południu nie są ze sobą powiązane przez zamieszkującą je ludność, lecz powstały w ten sam sposób, jako toponim będący neologizmem. Jeśli przy tym zgodzić się z tezą o związkach mieszkańców Ge-Szur z ludnością filistyńską, owa dwoistość znalazłaby – od niedawna – potwierdzenie w nowych danych źródłowych. Wiemy bowiem, że wśród krajów neohetyckich, w Syrii, jedno – Tell Ta’ayinat – nosiło nazwę kraju Filistynów („Ziemia Palistin”)¹⁰¹.

Jebuzyci (יבוסי)

Kolejną grupą wśród pierwotnych mieszkańców Palestyny są Jebuzyci, w sposób szczególnie związani z Jerozolimą¹⁰². Lud o tej nazwie nie jest zaświadczony w żadnym źródle poza Biblią. Toponim „Jebus” (יבוסי) i nazwa ludności „Jebuzyci” (יבוסי) mają pochodzić od rdzenia: בוט znaczącego „deptać”¹⁰³. Słowa pochodzące od tego rdzenia poja-

⁹⁹ Por. E. Lipiński, *Utajone „tikkune soferim” i domniemane „atbasz”. Z badań nad tekstem Biblii hebrajskiej*, „Studia Judaica” 12 (2010), s. 8 i przyp. 38.

¹⁰⁰ Por. LXX: Γεσζυρ.

¹⁰¹ T. P. Harrison, *Neo-Hittites in the „Land of Palistin”*. *Renewed Investigations at Tell Ta’ayinat on the Plain of Antioch*, *NEA* 72.4 (2009), s. 174–189, zwł. s. 175. Na temat obecności ludności anatolijskiej w Syrii por. S. Aro, *Luwians in Aleppo?*, w: I. Singer (ed.), *ipamati kistamati pari tumatimis: Luwian and Hittite Studies Presented to J. David Hawkins on the Occasion of His 70th Birthday*, (Tel Aviv University Mongraph Series 28), Tel Aviv 2010, s. 1–9.

¹⁰² Identyfikację Jebus i Jerozolimy odrzucił – ale jest to głos odosobniony – J. Maxwell Miller, *Jebus and Jerusalem: A Case of Mistaken Identity*, *ZDPV* 90 (1974), s. 115–127.

¹⁰³ E. Lipiński, *The Demography of Jerusalem before Islam*, w: Z. Kafafi, R. Schick (eds.), *Jerusalem before Islam*, Oxford 2007, s. 5.

wiają się w Biblii zaledwie w dwudziestu miejscach i oznaczają m.in. „deptanie pokonanego przeciwnika” (Ps 44, 6; 60,14 = 108,14; Iz 14,25; 63,6); w znaczeniu lekceważenia „deptanie plastra miodu” (Prz 27,7), „deptanie winnicy” (Jr 12,10); „deptanie zwłok” (Iz 14,19), „podeptania świątyni”, czyli profanacji (Iz 63,18). W Ez 16,6. 22 czasownik ten użyto w znaczeniu „tarczania się” (we krwi).

Znaczenie rdzenia **בוט**, od którego ma pochodzić nazwa „Jebus”, niekoniecznie musi wskazywać na czynność związaną z deptaniem wina, a zatem tłocznią, jak chciał tego Garbini, sugerując związek nazwy „Jebus” z nazwą miasta Gat, oznaczającą właśnie „tłocznię”¹⁰⁴.

Kwestia pochodzenia nazwy „Jebus” oraz dotycząca tego, które z określeń było pierwsze: „Jebuzyci” czy „Jebus”, pozostaje nierozstrzygnięta, a badacze dalecy są od jakiegokolwiek konsensusu¹⁰⁵. Jak dotąd nie ma też zgody, czy Jebuzyci byli semicką ludnością kananejską, czy też nie byli Semitami. George Mendenhall uznał, że występowanie terminów *ya-bu-sú-um*, *ya-bu-si-um* i *Ya-bi-šum* w tekstach z Mari dowodzi pochodzenia nazwy „Jebuzyci” z języka semickiego (amoryckiego?) oraz jego możliwy związek z toponimem „Jabesz(-Gilead)”, co według niego wyklucza niesemicką identyfikację Jebuzytów¹⁰⁶. Inni badacze sugerowali jednak hetyckie¹⁰⁷ albo huryckie pochodzenie terminu „Jebus”, jednak bez podania decydujących argumentów¹⁰⁸. Ważną przesłanką na rzecz tej hipotezy jest niesemicka etymologia imienia jedyne go znanego nam Jebuzyty – Arawny/Ornana. Podana przez Mendenhalla informacja o nazwach: *Iabus-* oraz *Peraz-* zaświadczo-nych w umbryjskim mieście Iguvium w Italii w III wieku – jak słusznie przyznał Mendenhall – nie może stanowić dowodu w związku z etymologią nazwy i pochodzeniem Jebuzytów¹⁰⁹. Ulrich Hübner

¹⁰⁴ G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*, Brescia 2008, s. 81, przyp. 2.

¹⁰⁵ Por. E. Lipiński, *The Demography of Jerusalem before Islam*, s. 5.

¹⁰⁶ G. Mendenhall, *The Tenth Generation*, s. 145. Por. R. G. Boling, *Joshua*, (AB 6), New York 1995, s. 167.

¹⁰⁷ C. C. R. Coder (*The City of Jerusalem*, 1909 (repr.: Kessinger Publishing 2004), s. 27–28) przywołuje hipotezę, zgodnie z którą nazwa ta jest ekwiwalentna wobec UruSzalimu „bezpieczne miasto” i wywodzi od hetyckiego słowa znaczącego „forteca”. Por. KB, s.v.

¹⁰⁸ S. Reed, *Jebus (place)*, ABD, s.v.

¹⁰⁹ G. Mendenhall, *The Tenth Generation*, s. 145, przyp. 7.

wysunął najbardziej radykalną tezę i uznał Jebuzytów za etnikon fikcyjny, będący jedynie kreacją biblijnego pisarza¹¹⁰. Przeciw uznaniu nazwy „Jebuzyci” za nazwę realnie istniejącej grupy etnicznej przemawia nie tylko brak świadectw pozabiblijnych, lecz również występowanie w Biblii tego terminu z rodzajnikiem określonym, co zdaje się przeczyć jego etnicznemu rozumieniu.

Biblijne wzmianki na temat Jebuzytów nie dostarczają danych pozwalających na precyzyjną identyfikację tej ludności. Są oni bowiem wzmiankowani głównie w listach ludów autochtonicznych¹¹¹, które – jak już widzieliśmy – mają charakter anachroniczny, i na ich podstawie nie można wyprowadzać wniosków na temat historycznej rzeczywistości Palestyny początków epoki żelaza.

Jebuzyci, jako pierwotna ludność Jerozolimy, stanowią jednak – obok analizowanego już proroctwa Ezechiela przeciw Jerozolimie, w którym mowa jest o tym mieście: „Twoje pochodzenie i twój ród wywodzi się z ziemi kananejskiej. Twoim ojcem był Amorejczyk, a twoją matką Chetytka” (Ez 16,3) – ważny element biblijnej tradycji, wskazującej na nieautochtoniczny charakter Hebrajczyków, a zwłaszcza Judy. Znaczące jest tu zdanie o zajmowaniu terytorium przez plemię Judy: „Lecz Jebuzejczyków, mieszkających w Jeruzalemie, nie mogli synowie Judy wypędzić i Jebuzejczyki mieszkają z synami Judy w Jeruzalemie do dnia dzisiejszego” (Joz 15,63). Obecność plemienia Judy w Jerozolimie, mająca swój początek według Biblii wraz ze zdobyciem tego miasta przez Dawida (2 Sm 5,6–10; 1 Krn 11,4–9), wydaje się kwestionowana – nadal według tradycji biblijnej – przez tradycję Beniaminitów. Otóż etiologiczna opowieść o Beniaminie, synu Jakuba, umiejscawia narodziny eponimicznego bohatera na południe od Jerozolimy (Rdz 35,16–20). Ta sama tradycja, łącząca grób Racheli, która zmarła przy porodzie, z obszarami Beniamina jest również widoczna w 1 Sm 10,2¹¹². *Explicite* przynależność Jerozolimy, obok m.in. Kiriat-Jearim i Gibei, do obszarów Beniamina jest wyrażona w Joz 18,28

¹¹⁰ U. Hübner, *Jerusalem und die Jebusiter*, s. 31–42.

¹¹¹ Rdz 10,16; 15,21; Wj 3,8. 17; 13,5; 23,23; 33,2; 34,11; Lb 13,29; Pwt 7,1; 20,17; Joz 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 24,11; Sdz 3,5; 1 Krl 9,20; 2 Krn 8,7; Ezd 9,1; Ne 9,8.

¹¹² Na temat lokalizacji grobu Racheli por. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki mięsc świętych w Starym Testamencie*, Warszawa 2003, s. 163–167.

oraz Sdz 1,21: „Synowie Beniamina nie wypędzili Jebujejczyków mieszkających w Jeruzalemie, i Jebujejczycy mieszkają z synami Beniamina w Jeruzalemie aż do dnia dzisiejszego” (por. Sdz 19,10–12).

Badacze próbowali m.in. wyjaśnić ową sprzeczność dzięki hipotezie o „przeniesieniu” grobu Racheli z obszarów Beniamina, może z okolic Kiriat-Jearim na południe¹¹³. Bardziej przekonujące wydaje się jednak uznanie, że to obszar Judy został „rozciągnięty” na północ (por. Joz 15,8; 18,16), tak by wchłonął tereny wokół Jerozolimy. Pierwotnie zatem obszary te były zamieszkane przez ludność niehebrajską, a potem dostały się pod kontrolę Beniaminitów¹¹⁴.

Jerozolima, jeszcze wyobrażona w mitycznych czasach, jest miastem obdarzonym szczególnym statusem, mimo że nie była związana z Hebrajczykami. Widać to wyraźnie w opowieści o Melchizedeku, kapłanie Szalem, czyli Jerozolimy (Rdz 14,17–24). Ów obcy element, tkwiący u zarania Jerozolimy oraz tamtejszego kultu, jest dobrze widoczny w wątku związanym z klepiskiem Arawny/Ornana (2 Sm 24,15–25; 1 Krn 21; 2 Krn 3,1). To właśnie od Jebuzyty król Dawid kupuje klepisko, które bywa interpretowane jako pierwotne miejsce kultu, na którym Salomon miał wybudować później świątynię¹¹⁵.

Nie ulega zatem wątpliwości, że dla biblijnych autorów „Jebuzyci” to nazwa oznaczająca ludność obcą, i taka właśnie jest Jerozolima/Jebus przed jej „judaizacją”. Mówi się o Jerozolimie przed jej zdobyciem przez Dawida jako o mieście obcym, „gdzie nie ma synów izraelskich” (Sdz 19,12). Jak zatem wytłumaczyć ową obcość Jerozolimy i jej pierwotnych mieszkańców? Naturalnym wyjaśnieniem jest sięganie do epoki brązu i amoryckich, huryckich lub może nawet hetyckich, mieszkańców Palestyny. Za takim wyjaśnieniem przemawia istnienie – znanego z korespondencji z Tell Amarna – władcy Jerozolimy, noszącego huryckie imię: Abdi-Hepa. Czy jednak takie wyjaśnienie jest w pełni satysfakcjonujące?

¹¹³ M. Tsevet, *Studies in the Book of Samuel II*, HUCA 33 (1962), s. 107–118.

¹¹⁴ Na temat okresu dominacji Beniaminitów por. G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*, s. 81–95.

¹¹⁵ Por. niżej s. 276–277, 392–393.

Intryguje jeszcze jedyna wzmianka o Jebuzytach w księgach pro-rockich. Oto passus z Księgi Zachariasza:

Wyroczenia. Słowo Pana: Przyszedł do kraju Hadracha i spoczywa w Damaszku. Gdyż do Pana należy stolica Aramu, tak jak wszystkie plemiona Izraela. Również Chamat, który z nim graniczy, a także Tyr i Sydon, choć są bardzo mądre. Wprawdzie Tyr zbudował sobie twierdzę i nagromadził srebra jak piasku, a złota jak błota na ulicach, lecz oto Pan weźmie go w posiadanie i wrzuci jego bastiony do morza, samo zaś miasto strawi ogień. Widząc to Aszkalon ułęknie się, Gaza okropnie zadrzy, również Ekron, gdyż zawiódł się w swej nadziei. Zniknie król z Gazy, Aszkalon nie ostoi się, w Aszdodzie osiądą mieszańcy, wytępię pychę Filistynów. Gdy potem krwawe mięso ich ofiar wyrwę z ich ust, a ohydne ich bałwochwalcze potrawy spomiędzy ich zębów, wtedy i on zachowany zostanie dla naszego Boga, będzie uchodził za plemię w Judei, a Ekron stanie się takim, jak niegdyś Jebuzejczy. I stanę obozem jako straż dla mego domu przeciwko chodzącym tamtędy, i nie będzie napał na nich ciemżca. Teraz bowiem widziałem jego niedolę (Za 9,1–8).

Kluczowe dla nas jest zrozumienie wersetu 7. Tekst hebrajski brzmi: והסרתו דמיו מפיו ושקציו מבין שניו ונשאר גסהוא לאלהינו והיה כאלף ביהודה והסרתו דמיו מפיו ושקציו מבין שניו ונשאר גסהוא לאלהינו והיה כאלף ביהודה ועקרין כיבוסי, czyli: „i usunę krew z jego ust i obrzydliwości jego spomiędzy zębów jego, a to co pozostało również dla niego – pana naszego, i będzie jak dowódca w Judzie, a Ekron jak Jebuzyti”. Nie jest jasne, co stanowi podmiot tego zdania, podobnie jak nie ma pewności o czyich ustach i zębach tu mowa. Najprawdopodobniej chodzi tu o „mieszkańca” (ממוזר) z wersetu 6, gdyż werset ten należy tłumaczyć: „i przebywał mieszaniec w Aszdod, i zakończę wielkość/dumę Filistynów”. Możliwe jednak – i w tym kierunku idzie większość przekładów – że zęby i usta przypisane są Filistynom (tu w lp.). Sugerowano tu wyjaśnienie, jakoby tekst wskazywał na możliwość przyłączenia Filistynów do wspólnoty Judy za cenę wyrzeczenia się filistyńskich praktyk religijnych (obrzydliwości i ofiar z krwawego mięsa)¹¹⁶. To, co jednak interesuje nas tu najbardziej, to znaczenie

¹¹⁶ W. C. Kaiser, *The Communicator's Commentary. Micah-Malachi*, Dallas 1992, s. 368–369.

porównania Ekronu do Jebuzytów. W świetle powyższej interpretacji, zmierzającej do uznania możliwości przyłączenia Filistynów do wspólnoty Jahwe, wzmianka o Jebuzytach zdaje się nabierać sensu. Tak jak Jebuzyci zostali włączeni do wspólnoty Judy (nie Izraela), tak też stać się ma z Ekronem, *pars pro toto* wszystkich Filistynów¹¹⁷.

Innego rodzaju wątpliwość nasuwa się przy analizie informacji, jakoby Dawid złożył trofea po zwycięstwie nad Goliatem właśnie w Jerozolimie, a zatem na długo przed jej zdobyciem (1 Sm 17,54). Co prawda, tekst w tym miejscu nie jest w pełni jednoznaczny, gdyż mowa o złożeniu głowy Goliata w Jerozolimie oraz zbroy w namiocie (1 Sm 17,54), po czym Dawid, nadal z głową Goliata w ręku, staje przed Saulem (1 Sm 17,57). Jeśli nie uznawać tej wzmianki za anachronizm lub błąd autorów¹¹⁸, to należałoby wyciągać z tego wniosek, że w jebuzyckiej Jerozolimie znajdowało się sanktuarium mające ponadlokalny charakter. Nadal jednak, poza jego obcym (wobec Hebrajczyków) charakterem, trudno powiedzieć coś więcej o owym przed-hebrajskim etapie dziejów miasta.

Nazwa *Hiwici* (חִי) określa grupę, która zwykle w komentarzach biblijnych jest interpretowana jako grupa etnicznie odrębna. Jednak przeciw takiemu rozumieniu tego terminu przemawia fakt poprzedzenia tej nazwy, w tekście hebrajskim, rodzajnikiem określonym *h-*. Wyjaśnienie samej nazwy wiąże się już jednak z pewnymi trudnościami. Słowniki sugerują bowiem związek z terminem *hwh*, oznaczającym „obozowisko namiotów”, lub z czcicielami hurycyckiej bogini Hepat/Hebat¹¹⁹. Bardziej przekonującym wyjaśnieniem tej nazwy jest sugestia wywodząca nazwę „Hiwi” z zaświadczonego w ugaryckim rzeczowniku pospolitego *hu-wa-tum* oznaczającego „kraj”. Takie wyjaśnienie nazwy *hiwici* wskazywałoby, że termin ten oznaczał tyle co „krajanie”, a zatem „lokalni mieszkańcy kraju”¹²⁰. Za funkcjonowa-

¹¹⁷ Ibidem, s. 369.

¹¹⁸ S. Reed, *Jebus (place)*.

¹¹⁹ KB, t. 1, s. 281–282. Por. J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel. The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel*, Cambridge 1972 (repr. 2009), s. 14–27.

¹²⁰ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 269–270. Osłabia nieco tę hipotezę fakt, że termin ów jest zaświadczony jedynie dwa razy, w jednym

niem takiego znaczenia słowa *ḥwt* może przemawiać etymologiczny związek z egipskim słowem *ḥwt* – „osada”, „dom” oraz fakt jego pojawiania się w toponomastyce, np. *Ḥawwot-Jair* (m.in. Lb 34,41)¹²¹. Taka etymologia nazwy „Hiwici” nastęrcza jednak trudności w świetle ich – podkreślanej w Biblii – obcości wobec Hebrajczyków; należałoby bowiem uznać, że Hiwici wchodzili w skład autochtonicznej ludności kananejskiej, lecz i to wyjaśnienie pozostawia pewne wątpliwości.

Bardziej kusząca wydaje się hipoteza wiążąca nazwę Hiwitów z krainą *Quwe* (*Kue*), w asyryjskich tekstach klinowych zapisaną w formie *ḥu-we*, czyli nazwę oznaczającą *Cylicję*¹²². Taka hipoteza stawiałaby znak równości między znanymi z Biblii Hiwitami i ludnością pochodzącą z *Kue*, a zatem z *Cylicji*.

Początki obecności ludności anatolijskiej na obszarach Palestyny można datować rozmaicie. Część badaczy skłonna jest widzieć w niej przeżytki migracji z późnej epoki brązu¹²³, część zaś wynik osadnictwa Ludów Morza¹²⁴. Hipoteza *Othniela Margalitha* wydaje się tu szczególnie daleko idąca. Polega ona na utożsamieniu biblijnych Hiwitów (pierwotnie: **’ahiwi*) z greckimi Achajami, znanymi w tekstach egipskich jako *Akawasza/Ekwez*, a w tekstach hetyckich jako *Aḥḥiyawa*¹²⁵.

Materiał biblijny dostarcza przy tym dość skromnych informacji na temat hiwitów/Hiwitów. Nazwa ta jest wymieniona w standardowych „listach” ludów autochtonicznych Palestyny (Wj 3,8. 17; 13,5; 23,23. 28; 33,2; 34,11; Pwt 7,1; 20,17; Joz 3,10; 9,1; 11,3; 12,8). Dowiadujemy się zatem, że w interpretacji autorów biblijnych Hiwici wywodzą się – obok pozostałych ludów autochtonicznych – od *Kanaana*

jedynym tekście ugaryckim, i to w uszkodzonej formie: UDB 2.36,18–19: „[—] ḥwtm . n[—] . b . ’mq [...] / [—ḥ]wtm . ugr[t —]n . i-[...]”.

¹²¹ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 270.

¹²² G. Mendenhall, *The Tenth Generation*, s. 154 i podana tam bibliografia; O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, s. 63 i przyp. 282.

¹²³ G. Mendenhall, *The Tenth Generation*, s. 156–157. Por. J. Gibson (*Observations on Some Important Ethnic Terms in the Pentateuch*, s. 217–238, zwł. s. 227–229) który opowiada się przeciw utożsamianiu Hurytów i biblijnych Hiwitów.

¹²⁴ O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, s. 62–75.

¹²⁵ Ibidem. Por. J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, Berlin 1995, s. 32; Vol. 3, Berlin 2001, s. 292.

(Rdz 10,15–17; 24,11; 1 Krn 1,15). Hiwitą nazwany jest Sychem, syn Chamora, w opowiadaniu o zgwałceniu Diny (Rdz 34,2)¹²⁶.

Poza Sychem, Hiwijczycy są również kojarzeni z Gibeon, ponieważ to właśnie ta ludność miała zamieszkiwać owo miasto (Joz 9,7; 11,19), któremu udało się uniknąć losu innych miast kananejskich. Wątek zachowania Hiwitów w Palestynie, pomimo podbojów Jozuego, został podjęty również w Księdze Sędziów:

A to są narody, które Pan pozostawił w spokoju, aby przez nie doświadczyć Izraela, czyli tych, którzy już nie wiedzieli o wszystkich wojnach o Kanaan, a to jedynie w tym celu, aby późniejsze pokolenia synów izraelskich nauczyły się prowadzenia wojny, więc tylko ci, którzy przedtem tego nie umieli. Pięciu książąt filistyńskich i wszyscy Kananejczycy, i Sydończycy, i Chiwijczycy, mieszkający na pogórzu libańskim od góry Baal-Hermon aż do wejścia do Chamat. Byli oni tam po to, aby przez nich doświadczyć Izraela, aby dowiedzieć się, czy będą słuchać przykazań Pana, jakie nadał ich ojcom przez Mojżesza. Synowie izraelscy mieszkali tedy pośród Kanaanejczyków i Chetejczyków, i Amorejczyków, i Peryzyczyków, i Chiwijczyków i Jebujejczyków, i brali sobie ich córki za żony a córki swoje wydawali za mąż za ich synów i służyli ich bogom (Sdz 3,1–6).

Analogicznie do związków Ezawa z Hetytami, również Ezaw jest skojarzony z Hiwitami przez wzmiankę o żonie, o imieniu Oholibama, córce Any, syna Sybeona Hiwity (Rdz 36,2). Analiza imion własnych kojarzonych w Biblii z Gibeonem zamieszkanym przez Hiwitów oraz Edomem wykazuje duże zbieżności, co może stanowić pośredni argument za historycznością biblijnej tradycji podkreślającej związku tej niesemickiej ludności z obszarem Edomu¹²⁷.

W jedynej wzmiance o Hiwitach w księgach prorockich wymienieni są obok Amorytów jako ilustracja zapowiedzi eksterminacji, jaka stanie się udziałem Izraela (Iz 17,9)¹²⁸. Bardzo ciekawą informację zawiera opis spisu ludności zarządzanego przez Dawida. Podczas podróży, jaką Dawid zlecił Joabowi, mowa jest o następującym itinerarium: „Następ-

¹²⁶ Na temat kultu w Sychem zob. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, s. 185–217.

¹²⁷ J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel*, s. 22–27.

¹²⁸ Idem, *Isaiah 1–39*, (AB 19), New York 2000, s. 302–306.

nie poszli do Gileadu i do ziemi Chetejczyków, do Kadesz; a gdy doszli do Dan, skręcili od Dan w stronę Sydonu, potem doszli do twierdzy Tyr i do wszystkich grodów Chiwwijczyków i Kananejczyków, skąd pociągnęli do południowej Judei aż do Beer-Szeby” (2 Sm 24,6–7). Jeśli prześledzić tę marszrutę, wówczas okaże się, że „grody Chiwwijczyków i Kananejczyków” muszą znajdować się na wybrzeżu Morza Śródziemnego, między Tyrem a Beer-Szebą¹²⁹. Wbrew zatem tradycji lokującej Hiwitów w okolicach Sychem i Gibei, werset ten mógłby wskazywać, że ludność określana tym mianem – w mniemaniu autora tekstu – zamieszkiwała, wraz z Kananejczykami, wybrzeże śródziemnomorskie, na południe od Fenicji (Tyr), a zatem obszary Filistei.

Wyróżniające cechy Hiwitów – jak widzieliśmy, utożsamianych z Hurytami, Achajami lub mieszkańcami Kue, czyli Cylicji – zdają się sprowadzać do dwóch elementów: typ władzy pozbawionej monarchii, co – według Margalitha – upodabnia ich do Filistynów oraz praktykowanie obrzezania (czego etiologią jest Rdz 34)¹³⁰.

Spośród skupisk Hiwitów, o których mówi Biblia, o większości nie mamy zbyt wielu informacji. Tak zatem trudno o szczegółowe dane na temat ich obecności w Edomie, w Sychem czy na wybrzeżu. Najistotniejszym dla nas jest jednak wątek obecności Hiwitów w Gibeonie oraz losy tego miasta.

Hiwici są również utożsamieni z Awwim (עַוִּים), ponieważ w obu wypadkach LXX posługuje się analogiczną nazwą: Ευαῖοι. Jeśli w istocie obie nazwy należałoby ze sobą łączyć, mielibyśmy ślad oboczności zapisu ‘ oraz ḥ (חַוִּי/עַוִּי)¹³¹. Awwici wymienieni są pomiędzy Refaitami zamieszkującymi obszar Ammonu (Pwt 2,19–21) i Horytami z Edomu (Pwt 2,22) oraz Amorytami (Pwt 2,24–34): „Chiwwijczyków (חַוִּים) zaś, którzy mieszkali w osiedlach aż do Gazy, wytępilli Kaftoryci, którzy wyszli z Kaftor i zamieszkali na ich miejscu” (Pwt 2,23). Również na obszary Filistei, jako tereny zamieszkiwane przez Hiwitów/Awwitów, wskazuje

¹²⁹ Por. P. K. McCarter, *II Samuel*, s. 509 oraz mapa na s. 530.

¹³⁰ O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, s. 65–67. Kolejna cecha dystyngtywna podana przez Othniela Margalitha, a zatem świadomość niedawnego osiedlenia się Hiwitów w Palestynie, jest zbyt arbitralna, by ją zaakceptować.

¹³¹ Na temat zjawiska przejścia ḥ > ‘, zob.: E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 151, przyp. 315.

Księga Jozuego: „Ta ziemia jeszcze pozostała: wszystkie okręgi Filistynów oraz Geszurytów, od Szichoru, który płynie na wschód od Egiptu, aż do północnej granicy Ekronu – uważana za ziemię Kanaanejską – jest pięciu ksiąząt filistyńskich z Gazy, z Aszdodu, z Aszkalonu, z Gat, z Ekronu: nadto Awwijczycy na południu: cała ziemia kanaanejska oraz Meara, która należy do Sydończyków, aż do Afek, aż do granicy Amorejczyków” (Joz 13,2–4). Są zatem Hiwici/Awwici umieszczani na terenach filistyńskich, ale wyraźnie od nich odróżniani. Nazwa „Awwim” (העיים) pojawia się w liście miast przynależnych Beniaminowi (Joz 18,23). Fakt ten nastrocza trudności interpretacyjnych, gdyż są tam wymienione wyłącznie toponimy, podczas gdy forma העיים zdaje się być określeniem ludzi, a nie miejsca¹³². Przy próbach identyfikacji Awwitów wiele uwagi poświęcono nazwie/typowi osad, w których – według Pwt 2,23 – mieli zamieszkiwać; mowa tam o *ḥṣr-im* (חצרִים)¹³³. LXX podaje w tym miejscu: ἀστροῦθ, co zdaje się transkrypcją rzeczownika hebrajskiego, możliwe że uznanego za nazwę własną. Tłumaczenie tej nazwy przez „nieobwarowana osada”, „obóz beduiński”¹³⁴ przeczy głównemu znaczeniu rdzenia *ḥṣr*, który wskazuje właśnie na „dziedziniec”, a zatem przestrzeń zamkniętą. Od tego rdzenia pochodzi kilka toponimów, w tym nazwa miasta Hazor¹³⁵. Zapewne w interesującym nas miejscu termin *ḥṣr* można rozumieć ogólnie, jako „osada”, a w świetle Kpł 25,31, gdzie mowa o tym, że osady typu *ḥṣr* mogą być pozbawione murów, nie sposób wysuwać przypuszczeń o braku umocnień wokół wszystkich *ḥṣrim*¹³⁶.

Amoryci (אמורי)

Nazwa ta w oczywisty sposób nawiązuje do ludności zamieszkującej Bliski Wschód, a znanej ze źródeł pochodzących z II tysiąclecia¹³⁷.

¹³² S. E. McGarry, *Avvim (place)*, *ABD*, s.v.

¹³³ M. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11*, (AB 5), New York 1991, s. 164.

¹³⁴ S. E. McGarry, *Avvim (place)*.

¹³⁵ Por. *Heṣron* (Joz 15,3. 25).

¹³⁶ Termin *ḥṣrim*, a zatem z końcówką liczby mnogiej, rodzaju męskiego, występuje jeszcze w: Kpł 25,31; Joz 19,8; Iz 42,11; Ps 10,8; Ne 11,25; 12,29.

¹³⁷ R. M. Whiting, *Amorite Tribes and Nations of Second-Millennium Western Asia*, w: J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. 2, New York 1995, s. 1231–1242.

Tak jak niegdyś uznawano, że biblijne wzmianki o nich zaświadcza-
ją o ciągłości kulturowej między epoką brązu a czasami autorów bi-
blijnych, tak obecnie przeważa pogląd uznający stosowanie nazwy
„Amoryci” w Biblii za anachronizm¹³⁸. Ogólne, a zatem niezwiązane
z konkretnym ludem, znaczenie terminu „Amoryci” zaświadczone
jest już w tekstach z Mari (XVIII wiek), gdzie oznaczał mieszkańców
Zachodu, w przeciwieństwie do „Akkadyjczyków”, oznaczających
mieszkańców Wschodu¹³⁹.

Najczęściej Amoryci pojawiają się w Biblii w tekstach wyliczają-
cych rdzenne ludy Palestyny. Amoryci wymieniani są – jako *pars pro*
toto całej ludności autochtonicznej Palestyny – w przepowiedni po-
wrotu Izraela do Ziemi Obiecanej:

I rzekł [Bóg] do Abrama: „Wiedz dobrze, że potomstwo twoje przeby-
wać będzie jako przychodnie w ziemi, która do nich należeć nie bę-
dzie i będą tam niewolnikami, i będą ich ciemiężyć przez czterysta lat.
Lecz Ja także sądzić będę naród, któremu jako niewolnicy służyć będą;
a potem wyjdą z wielkim dobytkiem. A ty odejdziesz do ojców swoich
w pokoju i będziesz pogrzebany w późnej starości. Lecz dopiero czwar-
te pokolenie wróci tutaj, gdyż przed tym czasem nie dopełni się wina
Amorytów” (Rdz 15,13–16).

Choć nie ulega wątpliwości, że w passusie tym mowa jest o niewoli
egipskiej, i to w Egipcie Izrael przebywać ma jako niewolnik i obcy
przybysz, lecz miarą czasu jest wina Amorytów, a nie Egipcjan. Jest
to z jednej strony kolejny argument przeciw traktowaniu terminu
„Amoryci” jako konkretnego ludu, zwłaszcza tożsamego z Amory-
tami z II tysiąclecia, po drugie, pokazuje użycie tego terminu w zna-
czeniu ogólnym.

Trudno stwierdzić, czy zdanie z Lb 13,29 o zamieszkiwaniu gór
przez Amorytów, Hetytów i Jebuzytów ma większe znaczenie niż

¹³⁸ J. Gibson, *Observations on Some Important Ethnic Terms in the Pentateuch*, s. 217–238, zwł. s. 220–224; J. Van Seters, *The Terms „Amorite” and „Hittite” in the Old Testament*, s. 64–81.

¹³⁹ I. Singer, *The Origins of the „Canaanite” Myth of Elkunirša and Ašertu Reconsidered*, w: D. Groddek, M. Zorman (eds.), *Tabularia Hethaeorum: hethitologische Beiträge; Silvin Košak zum 65. Geburtstag*, s. 634.

schematyczne listy ludów Kanaanu. Amorycy są wspomniani również jako mieszkańcy Chasason-Tamar, obok Amalekitów z Kadesz, pokonani przez króla Kedorlaomera (Rdz 14,7), rdzenni mieszkańcy Hebronu, na co wskazuje wzmianka o „Amorycie imieniem Mamre” (Rdz 14,13) oraz Sychem, o czym mówi enigmatyczna aluzja w Rdz 48,22¹⁴⁰. Amorejczykami nazwani są też władcy Jerozolimy, Hebronu, Jarmutu, Lakisz i Eglonu (Joz 10, por. Joz 24,11–18). Ta sama tradycja, umieszczająca Amorytów w centralnej Palestynie, widoczna jest, gdy Amorejczycy są umiejscowieni na obszarach przyznanych pierwotnie Danitom (Sdz 1,34–36) oraz gdy mowa o Gibeonitach: „Gibeonici zaś nie pochodzą z synów izraelskich, ale z pozostałości po Amorejczykach” (2 Sm 21,2). Informacja ta zrównuje Amorytów i Hiwitów, mieszkańców Gibeon.

Wzmianki te są tajemnicze i nie wskazują na żadne zwarte terytorium, poza tym, że lokują Amorytów po zachodniej stronie Jordanu i Morza Martwego. Inaczej rzecz się ma z tradycją, zgodnie z którą Amorycy zamieszkiwali tereny leżące na wschód od Morza Martwego i Jordanu. Wskazówka ta zdaje się czymś więcej niż sztampowym ułożeniem autochtonów w Kanaanie, ponieważ zawiera precyzyjne wskazówki topograficzne: „Ruszywszy stamtąd, rozłożyli się obozem po drugiej stronie Arnonu, który płynie przez pustynię, a bierze początek w kraju Amorejczyka; gdyż Arnon stanowi granicę moabską między Moabitą a Amorejczykiem” (Lb 21,13). W opowieści biblijnej właśnie ten rejon staje się główną ostoją Amorytów, których władcą miał być niejaki Sychon¹⁴¹. W opowieści tej Amorycy, którzy zawładnęli wcześniej terenami Moabu (Lb 21,26), stają na drodze Izraelowi i zostają pokonani, w wyniku czego „Izrael po-

¹⁴⁰ Na temat tradycji wiążącej oryginalnie właśnie Sychem, a nie Hebron, z miejscem pochówku patriarchów por.: Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, s. 141–144, 214–215; idem, *(Pseudo-) Eupolemus and Shechem. Methodology enabling the use of parts of Hellenistic Jewish historians' work in biblical studies*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Enquire of the Former Age: Ancient Historiography and Writing the History of Israel*, (LHB/OTS 554), New York–London 2011, s. 77–96.

¹⁴¹ Lb 21,21–31; 22,2, 32,33, 39; Pwt 1,4, 7, 19–20; 2,24; 3,2, 4,46–48; 31,4; Joz 2,10; 5,1; 9,10; 12,2; 13,10, 21; 24,8; Sdz 10,8; 11,19–23; 1 Krl 4,19; Ps 135,11; 136,19; Jdt 5,15.

bił go mieczem i zawładnął jego ziemią od Arnonu do Jabboku, aż do ziemi Ammonitów, gdyż granica Ammonitów była obwarowana” (Lb 21,24)¹⁴². Amorycy z Transjordanii są skojarzeni z Baszanem oraz tamtejszym królem Ogiem, który również zostaje pokonany przez Izraelitów (Lb 21,32–35).

O zamieszkiwaniu obszarów na wschód od Morza Martwego i Jordanu mówi opowieść o pokonaniu Amorytów przez Izraelitów (Lb 21,21–31). Jeśliby całej tej, rozbudowanej tradycji o Amorytach, na czele których stał król Sychon, przyznać status wartościowej informacji źródłowej, wówczas należałoby uznać, że biblijni Amorycy byli lokowani również, a może zwłaszcza, w Transjordanii¹⁴³. Istnieje jednak szereg trudności w uznaniu wartości tej informacji. Po pierwsze, nic nam nie wiadomo o istnieniu jakiegokolwiek politycznego lub etnicznego podmiotu między Moabem a Ammonem, a na taką lokalizację wskazuje ten passus. Heszbon – miasto określone jako stolica Sychona, króla Amorytów (Lb 21,26), identyfikowane z Tell Hesbon – nie tylko, co oczywiste, nie wykazuje żadnych związków z realnymi Amorytami, lecz zdaje się po prostu jednym z głównych miast Ammonitów¹⁴⁴. Po drugie, wątpliwości co do wartości tradycji o królu Amorytów Sychonie wzbudza również wzmianka u Jeremiasza, gdzie mowa jest o tym władcy, i to wyjątkowo nie jako wspomnienie o mitycznej przeszłości Izraela, lecz jakby o rzeczywistości VII wieku (Jr 48,45)¹⁴⁵.

Podobnie jak Amalekici, którzy stali się głównym wrogiem Izraela w ich wędrówce przez pustynię do Palestyny, tak i Amorycy są ludem wrogim, stojącym na drodze ku Ziemi Obiecanej. Tak jak Amelekici, także biblijni Amorycy niekoniecznie jednak są konkretnym, historycznie identyfikowalnym ludem. Wystarczy w tym miejscu przywołać hipotezę, zgodnie z którą pierwotna narracja o exodusie nie wspominała o 40 latach tułaczki przez pustynię i zdobyciu Kanaanu

¹⁴² Por. J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus–Numbers*, Louisville 1994, s. 395–404.

¹⁴³ E. Lipiński (*On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 303–308) utożsamia Amorytów, rządzonych przez Sychona, z Ammonitami.

¹⁴⁴ L. T. Geraty, *Heshbon (place)*, ABD, s.v.

¹⁴⁵ G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*, s. 152.

od wschodu, lecz pokazywała – czego ślady widać w dziele Hekatajosa z Abdery¹⁴⁶ – siedmiodniowy marsz Izraelitów pod wodzą Mojżesza, który doprowadza Lud Wybrany do celu, włącznie z założeniem świątyni w Jerozolimie¹⁴⁷. Przy takim itinerarium wszelkie ludy zamieszkujące Transjordanię znajdowałyby się poza obszarem zainteresowań biblijnych pisarzy. Amoryci, ale i Amalekici z exodusu, mogliby być ludem zamieszkującym obszary południowej Palestyny, wówczas w istocie „zagradzałyby” drogę Izraelowi¹⁴⁸. Wyjaśnienie to również pozwala zrozumieć, dlaczego pomiędzy Moab a Ammon – ludy, wobec których wrogość Izraela podczas wędrówki ma być mniejsza niż innych ludów – „wciśnięto” rzekomych Amorytów. Im – podobnie jak Amalekitom, a w przeciwieństwie do „spokrewnionych” z Izraelem Ammonitów i Moabitów – wolno było zabrać ziemię¹⁴⁹.

Mamy zatem w Biblii dwie tradycje umieszczające Amorytów w Palestynie oraz w Transjordanii. W żadnym wypadku nie są to jednak przesłanki pozwalające przyjąć związek z realnymi Amorytami. Z kim zatem należy kojarzyć biblijnych Amorytów? Wyobrażenie o jakiej ludności tkwiło w głowach biblijnych autorów piszących o Amorytach?

Wzmianka w Księdze Izajasza (Iz 28,21) pozwala łączyć bitwę przeciw Amorytom stoczoną przez Jozuego pod Gibeon (Joz 10,10–15) ze zwycięstwem Dawida nad Filistynami w Baal-Perasim (2 Sm 5,17–25)¹⁵⁰. Podobieństwo to może zasadzać się nie tylko na boskiej kratofanii, która jest obecna w Księdze Jozuego znacznie silniej niż w Księdze Samuela, lecz na tożsamości wrogów. W obu wypadkach może chodzić o ludność niehebrajską, która w oczach pisarzy biblijnych mieściła się pod wspólnym szyldem filistyńskim.

W opisie porażki Izraelitów pod Chormą wrogami są raz Amalekici i Kananejczycy (Lb 14,39–45), a raz Amorejczycy (Pwt 1,41–46).

¹⁴⁶ GLAJJ, Fr. 11, 2–3.

¹⁴⁷ Ł. Niesiołowski-Spanò, *The Broken Structure of the Moses Story: Or, Moses and the Jerusalem Temple*, SJOT 23 (2009), s. 23–37.

¹⁴⁸ Por. Ant. II 323,1, gdzie mowa o lokalizacji Filistynów na szlaku wędrówki z Egiptu do Ziemi Obiecanej.

¹⁴⁹ J. Van Seters, *The Life of Moses*, s. 395.

¹⁵⁰ J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39*, s. 394–395.

Ta wymiennosc najmocniej przemawia za umownoscia biblijnych etykiet „etnicznych”. Podobne skojarzenie łączy Amorytów z obszarem Filistynów i Kananejczyków (Joz 13,3–4). Amoryci skojarzeni są i, jak się wydaje, utożsamiani z Kananejczykami (Sdz 6,10; Am 2,9–10), Filistynami (1 Sm 7,14), Gibeonitami (2 Sm 21,2) oraz z Hiwitami (Iz 17,9). Ponadto Amoryci stają się typowymi wrogami Izraela, również na płaszczyźnie etycznej. To im przypisuje się najgorsze występki: „Ponieważ Manasses, król judzki, popełnił wszystkie te ohydy, gorsze niż wszystko, co czynili Amorejczycy, którzy byli przed nim, a wciągnął także Judę do grzechu przez swoje bałwany” (2 Krl 21,11). Zapewne właśnie to odium wiąże Amorytów z etycznym potępieniem widocznym w wyroczni Ezechiela przeciw Jerozolimie, gdzie mowa o tym, że miasto to: „Tak mówi Wszchemocny Pan do Jeruzalemu: Twoje pochodzenie i twój ród wywodzi się z ziemi kanaanejskiej. Twoim ojcem był Amorejczyk, a twoją matką Chetytka” (Ez 16,3).

Wydaje się uzasadnione, by, po pierwsze, zarzucić już definitywnie pomysł wiązania biblijnych Amorytów z Amorytami ze źródeł z III i II tysiąclecia. Biblijni Amoryci zdają się przy tym występować w wielu miejscach, co uniemożliwia przypisanie im osobnej tożsamości. Ponieważ mieli występować niemal wszędzie, mogą stanowić nazwę równie ogólną co Kananejczycy. Dla tej przyczyny związki Amorytów z Filistynami (m.in. przez obszar Danitów i Gibeon) nie mogą być przesłanką do wiązania ich ze sobą. Analogicznie, późne skojarzenie Amorytów z Filistynami, wyrażone *explicite* w *Liber Antiquitatum Biblicarum* Pseudo-Filona (LAB 25,1; 27,1), gdzie mowa o Amorytach jako o specjalizujących się we wróżbiarstwie (LAB 25,10–11; 27,8), nie pozwalają na nic więcej poza twierdzeniem, że w biblijnej tradycji „Amoryci” to termin zbiorczy, określający ludy, do których Izrael w całej swej historii ustawiał się w opozycji.

Ekskurs

Nie sposób pominąć tu jeszcze jednej kategorii, którą posługiwali się autorzy biblijni do opisu obcych, autochtonicznych mieszkańców Palestyny. Chodzi mianowicie o określenia „giganci” oraz „Refaici” (רפאים). Umieszczenie ich obok ludów pseudokananejskich usprawie-

dliwiają choćby teksty wymieniające Refaitów obok np. Peryzytów lub Hetytów (np. Rdz 15,20). Rozróżnienie gigantów i Refaitów bierze się z zapisu tekstu hebrajskiego i wynikających stąd tradycji tłumaczeń w LXX i Wulgacie. Wydaje się jednak, że mamy do czynienia z pokrewnymi terminami: Refaitami (רפאים) oraz potomkami/czciicielami Rafa (ילדי הרפה)¹⁵¹. Oba określenia wywodzą się od tego samego rdzenia *rp'* – „leczyć”. Mark Smith uważa jednak, że biblijne określenie ילדי הרפה, tłumaczone zwykle przez „gigant”, a w LXX oddane przez: αὐτὸς ἐτέχθη τῷ Ραφα (2 Sm 21,20), należy wywodzić od zaświadczonej w tekstach z Ugarit postaci niejakiego Rap'a'u (*rp'u*), który miał pochodzić – *nota bene* tak jak biblijny król Og – z Asztarot w Transjordanii¹⁵². Sprawa jednak wydaje się znacznie bardziej skomplikowana, a zajmmy się nią szczegółowo w dalszej części książki.

Trudność związana z analizą znaczenia terminu „Refaici” tkwi w fakcie, że w Biblii zachowała się również tradycja – zaświadczone już w tekstach ugaryckich – utożsamiająca Refaitów z postaciami ze świata umarłych¹⁵³. W tym znaczeniu występują w Ps 88,11; Prz 2,18; 9,18; 21,16; Iz 14,9; 26,14. 19; Hi 26,5. Rozumienie to, choć zdaje się wpisywać w tradycję ugaryckich *rp'm*, nie znajduje potwierdzenia w LXX, gdzie przeważa rozumienie termin „Refaici” jako: „lekarze” (ιατροί; Ps 88,11; Iz 26,14), „zrodzeni z ziemi” (γενειής; Prz 2,18; 9,18) lub „giganci” (γίγας; Prz 21,16; Iz 14,9; Hiob 26,5). Pomimo tej trudności, większość tłumaczeń i komentatorów skłania się ku rozumieniu terminu *refaim* w tych miejscach w znaczeniu „cienie”, „umarli”. Tak rozumiany rzeczownik *refaim* pozwala również na dywagacje dotyczące dwuznacznego miejsca w 2 Krn 16,12. Tekst mówi o królu Asie, który w czasie choroby zamiast zwracać się do Boga, zwracał się do *refaim*. Zazwyczaj miejsce to – zgodnie z LXX – tłumaczy się przez konsultowanie u lekarzy, lecz jak widzieliśmy, tra-

¹⁵¹ Por. niżej, s. 356–358.

¹⁵² M. S. Smith, *Rephaim*, ABD, s.v.

¹⁵³ H. Rouillard, *Rephaim*, w: DDD, 692–700; M. S. Smith, *Rephaim.*; B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Winona Lake 1996, s. 71–93, 267–273.

dycja LXX bywa często ignorowana, co pozwala uczynić z Asy zwoleńnika nekromancji¹⁵⁴.

Refaici jako lud wspominani są przy okazji opowieści o królu Kedorlaomerze: „W czternastym roku wyruszył Kedorlaomer oraz królowie, którzy byli z nim, i pobili Refaitów w Aszterot-Karnaim, Zuzytów w Ham i Emitów na równinie Kiriataim” (Rdz 14,5) oraz w liście ludów, których ziemie obiecano potomkom Abrahama (Rdz 15,19–21). Pewne szczegóły na temat Refaitów zawiera wzmianka w Księdze Powtórzonego Prawa:

Wtedy Pan rzekł do mnie: Nie nastawaj na Moabitów i nie wszczynaj z nimi wojny, gdyż nie dam ci z ich ziemi nic w dziedziczne posiadanie, Ar bowiem dałem w dziedziczne posiadanie synom Lota. Dawniej mieszkali w niej Emici, lud wielki i liczny, i rosły jak olbrzymy [dosł. jak Anakici]. Również Refaitów uważano za olbrzymów [dosł. za Anakitów], lecz Moabici nazywają ich Emitami (Pwt 2,9–11).

Są zatem Refaici, mieszkający w Transjordanii, zrównani z Emitami (הַאֲמִיטִים; Ομμιαλους) oraz określani jako tak samo wysocy jak Anakici, i za nich też uważani. O Emitach nie mamy żadnych wiadomości, a sama nazwa bywa łączona ze słowem *ʿmāh* – „przerażenie”, „trwoga”. Jak zobaczymy dalej, istnieje wiele wskazań łączących Anakitów z Filistynami, co może okazać się dla nas cenne. Nieprecyzyjne tłumaczenie Biblii Warszawskiej, mówiące o Refaitach jako o olbrzymach, nie powinno nas mylić. W tym miejscu porównani są jedynie do Anakitów, o których w innym miejscu mówi się, że są dużego wzrostu (Lb 13,33).

Kolejna wzmianka o Refaitach również łączy ich z obszarami na wschód od Jordanu:

Sydończycy nazywają Hermon, Syrion a Amorejczycy nazywają go Senir. Wszystkie miasta na równinie i cały Gilead, cały Baszan, aż po Salcha i Edrei, były miastami królestwa Oga z Baszanu. Gdyż ów Og, król Baszanu, był ostatnim z rodu olbrzymów [נִשְׂאָר מִיַּתֵּר הַרְפָּאִים; dosł.: „pochodził z Refaitów”]; wszak jego grobowiec [dosł.: „łóże”], grobowiec

¹⁵⁴ M. S. Smith, *Rephaim*.

żelazny znajduje się w Rabbat synów Ammonowych, a ma dziewięć łokci długości, cztery łokcie szerokości według zwykłego łokcia męskiego (Pwt 3,9–11).

Określenie Baszanu, królestwa Oga, jako kraina Refaim (Pwt 3,13; Joz 12,4; 13,12), posłużyło Smithowi za podstawę do powyżej przywołanej identyfikacji.

Refaici umiejscowieni są jednak nie tylko w Transjordanii. Mówi się bowiem, że ich dolina nosząca nazwę Refaim (עמק־רפאים) bezpośrednio sąsiaduje z jebuzycką Jerozolimą (Joz 15,8). O tej dolinie wspomina się jeszcze kilkukrotnie¹⁵⁵ i zawsze sytuuje się ją w centralnej Palestynie, zapewne niedaleko Jerozolimy¹⁵⁶. Ciekawe, że w LXX nazwę tę oddaje się różnie: „Dolina Refaim” (κοιλιάς Ραφαίμ; 2 Sm 23,13), „Dolina Tytanów” (κοιλιάς τῶν τιτάνων; 2 Sm 5,18) oraz „Dolina Gigantów” (κοιλιάς τῶν γιγάντων; m.in. 1 Krn 11,15).

Nieco innego rodzaju informację zawiera następująca wzmianka z Księgi Jozuego:

Tedy rzekli synowie Józefa do Jozuego: „Dlaczego przydzieliłeś nam losem tylko jeden dział jako dziedzictwo, przecież jesteście ludem licznym i dotychczas Pan nam błogosławił?” I rzekł do nich Jozue: „Jeżeli jesteście ludem licznym, to idźcie sobie do lasu i tam wykarczujcie sobie siedziby w ziemi Peryzyjczyków i Refaitów, skoro góry Efraim są wam za ciasne”. I odpowiedzieli synowie Józefa: „Góry nam nie wystarczają, a wszyscy Kananejczycy, mieszkający na równinie, zarówno ci w Bet-Szeanie i jego osadach, jak i ci w dolinie Jezreel, posiadają żelazne wozy”. I rzekł Jozue do rodu Józefa, do Efraima i Manassesa: „Jesteście licznym ludem i macie wielką siłę, będziecie więc mieli niejedyn tylko wylosowany dział, lecz będziecie mieli także góry; a ponieważ to jest las, więc wykarczujecie go i posiadziecie go aż do jego krańców, gdyż wypędzicie Kananejczyków, chociaż mają oni żelazne wozy i są silni” (Joz 17,14–18).

Ten ważny passus, po pierwsze, zrównuje Refaitów i Peryzytów z Kananejczykami, po drugie mówi o tych ostatnich, że „posiadają żela-

¹⁵⁵ Joz 15,8; 18,16; 2 Sm 5,18. 22; 23,13; 1 Krn 11,15; 14,9; Iz 17,5.

¹⁵⁶ G. Edelstein, *Rephaim, Valley of (place)*, ABD, s.v.

zne wozy”, po trzecie wreszcie „przesuwa” Refaitów na obszar północnej Palestyny, do przyszłych terenów Manassesu i Efraima; okolic doliny Jezreel oraz miasta Bet-Szean. Zwłaszcza wzmianka o żelaznych wozach przywołuje skojarzenia z Filistynami.

To samo skojarzenie Refaitów z Filistynami jest widoczne w opisie dokonania wojowników Dawida (2 Sm 21,15–21; 1 Krn 20,4–8). Mowa tam o wymienionych z imienia Filistynach, którzy są określani jako „potomek Refaitów” (מִילְדֵי הַרְפָּאִים) w Księdze Kronik oraz „potomek/wyznawca Rafa” (בִּילְדֵי הַרְפָּה) w Księdze Samuela¹⁵⁷. Pozostawmy chwilowo na boku termin z Księgi Samuela. Wersja z Księgi Kronik, wraz z jej tłumaczeniem w LXX jako „giganci” (γίγαντες), jest wystarczającą przesłanką, by uznać, że Refaici, olbrzymi byli w pewnym momencie utożsamiani z Filistynami. Jest to zatem kolejna, po identyfikacji Refaitów z Anakitami oraz wzmiankach o Refaitach-Kananejczykach posiadających żelazne wozy, wskazówka łącząca Refaitów z Filistynami¹⁵⁸. Czy dolina Refaim, znajdująca się nieopodal Jerozolimy, również kojarzyła się z ludnością filistyńską? Jeśli tak, to związek tej doliny, leżącej tak blisko Jerozolimy (2 Sm 5,18–25; 23,13), z Filistynami musiał być szczególnie wymowny.

Jak widzieliśmy, przewija się tu ustawicznie kwestia identyfikacji Refaitów z gigantami. Warto w tym miejscu zebrać wszelkie biblijne tradycje związane z gigantami i ludźmi o wyjątkowym wzroście. Poza wzmiankami o Refaitach, Biblia *explicite* nazywa olbrzymami potomków Anaka, czyli autochtoniczną ludność Hebronu zrównaną z Filistynami¹⁵⁹. Olbrzymem jest również Goliat – filistyński wojownik pokonany przez Dawida (1 Sm 17,4. 11. 23–24; Syr 47,4). Analogicznie wielkie rozmiary przypisane są Amorytom przez Amosa: „A przecież to Ja wytępiłem przed wami Amorejczyka, wysokiego jak cedr, mocnego jak dąb; jego owoc wyniszczyłem z góry, a jego korzenie z dołu” (Am 2,9).

¹⁵⁷ Na temat tego terminu zob. niżej s. 356–358.

¹⁵⁸ Przeszło czterdzieści lat temu zauważono już w DtrH aluzje łączące Filistynów oraz Oga i Amorytów. W związku tym pośredniczącą rolę pełnią właśnie Refaici (zob. J. R. Bartlett, *Sihon and Og, Kings of the Amorites*, VT 20 (1970), s. 257–277, zwł. s. 269–270).

¹⁵⁹ Por. s. 159, 265–267.

Anakici jednak uzyskują jeszcze jedno miano, są bowiem nazwani *Nefilim*: „Widzieliśmy też tam olbrzymów (הַנְּפִילִים), synów Anaka, z rodu olbrzymów (הַנְּפִילִים), i wydawaliśmy się sobie w porównaniu z nimi jak szarańcza, i takimi też byliśmy w ich oczach” (Lb 13,33). Termin ten zazwyczaj tłumaczy się przez „olbrzymi”, a związany jest zapewne z rdzeniem *npl* – „upadać”, „napadać”, „niszczyć”¹⁶⁰. Ten sam termin pojawia się m.in. w Rdz 6,4, gdzie określa potomstwo kobiet śmiertelnych i synów bożych (בְּנֵי-הָאֱלֹהִים). Owi *Nefilim* „to są mocarze (הַגְּבֹרִים), którzy z dawien dawna byli sławni”. Ponieważ rdzeń *gbr*, od którego pochodzi słowo *gibōrîm* – tu tłumaczone jako „mocarze” – ma znaczenie zarówno „młodości”, jak i „siły”, stał się związany z pospolitym określeniem wojowników (por. m.in. Joz 10,2; 1 Sm 2,4; 2 Sm 1,25; 17,8; 23,9). Związek pomiędzy wielkością a siłą zbrojną wydaje się dość zrozumiały. Jest on również widoczny w tych miejscach Biblii, gdzie hebrajskim terminom pochodnym od *gbr* w LXX odpowiadają *gigantes* (Rdz 6,4; Iz 3,2; 13,3; 49,24–25; Ez 32,12. 21. 27; 39,18. 20).

Pseudo-Hebrajczycy

Danici (דַּן [בְּנֵי])

Dyskusja wokół tożsamości przedstawicieli – wymienionego w Biblii – plemienia Dan dotyka najbardziej drażliwych kwestii związanych z studiami nad starożytną Palestyną. Na pozór dane są jednoznaczne. W inskrypcji Ramzesa III wśród Ludów Morza wymieniona jest grupa Danuna (*Dnyrw*). Z drugiej połowy IX wieku z Zincirli (Kilamuwa), a zatem z obszaru państw neohetyckich, oraz z VIII wieku z Karatepe w Cylicji pochodzą inskrypcje wspominające króla Danunów (*mlk dnnim*)¹⁶¹. Lud Danunów, według inskrypcji z Karatepe, zamieszkiwał obszar wokół Adana (*dn*)¹⁶². Badacze nie są zgodni, czy Danunów z Cylicji należy łączyć z *Danaoi*, znanymi z tradycji

¹⁶⁰ KB, s.v.; P. W. Coxon, *Nephilim*, w: DDD, s. 618–620; R. Hess, *Nephilim*, ABD, s.v.

¹⁶¹ TSSI, Vol. 3, nr 13,7; 15,2.

¹⁶² TSSI, Vol. 3, nr 15,4.

greckiej. Silnym argumentem na rzecz tego związku jest grecka tradycja o Mopsosie i jego obecności właśnie w Azji Mniejszej¹⁶³. Tak jednak jak relacje między *Danaoi* z tradycji greckiej a *Dnnim*/Danuna obecnymi na wschodzie nie zawsze są uznawane za oczywiste, tak związek mieszkańców Cylicji z biblijnym plemieniem Dan wydaje się jednak pewny¹⁶⁴. Toponim „Adana” oraz nazwa grupy **dn-n* (z sufiksem *-on* lub *-an*) wskazują na bliskość między tymi nazwami¹⁶⁵. Dodatkowym argumentem jest znany passus z Księgi Sędziów, zawierającym opis plemion, które weszły w skład izraelskiej koalicji wojskowej lub które wstrzymały się od udziału w niej, gdzie czytamy: „A Dan? Dlaczego przebywał na okrętach?” (Sdz 5,17). Wzmianka ta nie pozostawia wątpliwości, że wszelkie próby wywodzenia plemienia Dana z pasterskich wspólnot proto-Hebrajczyków mają wyłącznie ideologiczne podstawy i przeczą danym źródłowym. Zatem można przyjąć, że plemię Dana, zanim zostało zhebraizowane, pojawiło się na obszarze Palestyny wraz z innymi Ludami Morza¹⁶⁶.

Biblijna tradycja umieszcza jednak przedstawicieli plemienia Dan w dwóch miejscach. Są oni początkowo (?) mieszkańcami pogranicza filistyńsko-judzkiego (Joz 19,40–48), i z tym regionem jest związany

¹⁶³ TSSI, Vol. 3, s. 44–45; T. Dothan, M. Dothan, *People of the Sea. The Search for the Philistines*, New York 1992, s. 215. M. Astour (*Hellenosemitica. An ethnic and cultural study in west Semitic impact on Mycenaean Greece*, Leiden 1965, zwł. s. 1–112) uważał, że Danuna przenieśli się z Kanaanu do Cylicji. Por. również M. Finkelberg, *Mopsos and the Philistines: Mycenaean Migrants in Eastern Mediterranean*, w: G. Herman, I. Shatzman (eds.), *Greeks between East and West: essays in Greek literature and history in memory of David Asheri*, Jerusalem 2007, s. 31–44.

¹⁶⁴ Y. Arbeitman, G. Rendsburg, *Adana Revisited: 30 Years Later*, „Archiv Orientalni” 49 (1981), s. 145–157. Wcześniej identyfikację biblijnych Danitów z *dnn* z Cylicji i Danuna ze steli Ramzesa III zaproponowali: C. H. Gordon, *The Mediterranean Factor in the Old Testament*, w: G. Anderson (ed.), *Congress Volume: Bonn 1962*, Leiden 1962, s. 21; Y. Yadin, „*And Dan, Why He Remain in Ships?*” (*Judges 5,17*), „*Australian Journal of Biblical Archaeology*” 1 (1969), s. 9–23, repr. w: F. E. Greenspahn (ed.), *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, New York 1991, s. 294–310; A. H. Jones, *Bronze Age Civilization: the Philistines and the Danites*, Washington 1975.

¹⁶⁵ G. Garbini, *I Filistei*, s. 65–67; O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, s. 91–124.

¹⁶⁶ Y. Yadin, „*And Dan, Why did he Remain in Ships?*”, s. 9–23.

najsławniejszy przedstawiciel tego plemienia – Samson (Sdz 13–16). Zarówno włączenie – według geografii Księgi Jozuego – w obszar plemienia Dana bezsprzecznie filistyńskich miast, takich jak Timna i Ekron, jak i konsekwentne umiejscowienie działań Samsona w świecie filistyńskim, wskazują na silne związki Dan/Danuna z Filistynami¹⁶⁷. Drugi obszar zamieszkiwany przez Danitów to północ Palestyny wraz z miastem noszącym nazwę Dan (Tell al-Qadi = Tell Dan)¹⁶⁸. Historyczność wędrówki Danitów z centralnej Palestyny na północ (Sdz 18) jest przedmiotem sporów badaczy¹⁶⁹. Nie ulega jednak wątpliwości, że na północy istniał ośrodek o tej nazwie, na co wskazuje nie tylko biblijna tradycja, ale i dane epigraficzne¹⁷⁰.

Girgaszyci (גִּרְגַּשִׁי)

Lud o tej nazwie wymieniony jest w TM kilkakrotnie, wszędzie w listach ludów zamieszkujących Kanaan przed Hebrajczykami¹⁷¹. Według Rdz 10,15–16 (por. 1 Krn 1,13–16) Girgaszyci są potomkami Kanaana (obok Jebuzytów, Amorytów, Hiwitów, Arkitów, Synitów, Arwadytów, Semarytów, Chamatytów). Nic zatem nie można – na podstawie danych biblijnych – powiedzieć ani o regionie przez nich zajmowanym, ani o specyficznych cechach tej grupy.

Pochodzenie nazwy Girgaszytów nie jest jasne, i zaproponowano kilka jej wyjaśnień. Jedno z nich łączy hebrajski termin *girgāši* z terminem znanym z tekstów ugaryckich: *Grgš/Girgīši*¹⁷². Pojawiają się tam zwroty *bn grgs* (UDB 4.695¹⁷³ i UDB 4.51¹⁷⁴) oraz *bn grgs ilštm'y*

¹⁶⁷ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 251; M. Dothan, T. Dothan, *People of the Sea*, s. 116–117.

¹⁶⁸ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 251–256.

¹⁶⁹ F. A. Spina, *The Dan Story Historically Reconsidered*, *JSOT* 4 (1977), s. 60–71.

¹⁷⁰ Y. L. Arbeitman, *Detecting the God Who Remained in Dan*, „Henoch” 16 (1994), s. 9–14; por. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, s. 103–125.

¹⁷¹ Rdz 10,16; 15,21; Pwt 7,1; Joz 3,10; 24,11; 1 Krn 1,14; Ne 9,8.

¹⁷² *KB*, s.v.

¹⁷³ *RS* 20.198A[bis] = *KTU* 4.695 = *TU* 4.695.

¹⁷⁴ *RS* 10.088 = *CTA* 99 = *UT* 327 = *KTU* 4.51 = *TU* 4.51.

(UDB 4.33)¹⁷⁵. Pierwsze z tych miejsc jest bardzo uszkodzone, a pozostałe stanowią listy *mdrğlm*. Możliwe zatem, że termin *grgs* jest określeniem pewnej grupy ludzi, odrębnej, ale niekoniecznie etnicznie, a np. społecznie¹⁷⁶. Listy te bowiem zbudowane są według wzoru *bn* – „syn” (czyj lub skąd). Termin *Grgš/Grgs* wyjaśniano również jako związany z nazwą miejsca w Transjordanii – *Gergesenes* znaną z Nowego Testamentu (Mt 8,28; Mk 5,1; Łk 8,26. 37), albo, co bardziej prawdopodobne, jako pochodzący od nazwy Karkisa (od której ma wywodzić się nazwa Karii i Karyjczyków)¹⁷⁷ w Azji Mniejszej¹⁷⁸.

Margalith, przedstawiając swoją teorię ludów, które nie połączyły się z Filistynami, a uczestniczyły w migracji do Palestyny, wskazuje między innymi właśnie na Girgaszytów, utożsamiając ich z ludem znanym z tekstów egipskich pod nazwą Tjeker (Czeker/Zeker). Opiera on swe rozumowanie między innymi na fakcie, że Herodot mieszkańców miasta Gergis, na wybrzeżu Azji Mniejszej, nazywa Teukrami (Hdt V 122; VII 43)¹⁷⁹.

Identyfikacja Girgaszytów z Tjeker (Czeker) i Teukrami, a zatem ludem zamieszkującym okolice Dor – co wynika z opisu podróży Wen-Amona¹⁸⁰ oraz Onomastikonu Amenope – wydaje się bardzo prawdopodobna¹⁸¹. Na szczególną uwagę zasługuje tu jednak fakt przechowania w biblijnej pamięci samej nazwy „Girgaszyci”, którą przynieśli ze sobą nowi mieszkańcy tych obszarów. O ludności za-

¹⁷⁵ RS 5.248 = CTA 87 = UT 64 = KTU 4.33 = TU 4.33.

¹⁷⁶ G. Mendenhall, *The Tenth Generation*, s. 145: „The Girgashites have been found in both Ugaritic and Egyptian sources of the Late Bronze Age, and constitute therefore a historically attested social group of some sort which we cannot further define or locate”.

¹⁷⁷ W. F. Albright, *Some Oriental Glosses on the Homeric Problem*, *AJA* 54 (1950), s. 162–176, zwł. s. 168; O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, s. 58.

¹⁷⁸ D. W. Baker, *Girgashites*, *ABD*, s.v. Pominąć można wyjaśnienie jakoby nazwa ta była zbudowana ze złożenia słów: *ger* – „mieszkaniec” i *Gasz* hipotetyczne imię bóstwa, por. O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, s. 58.

¹⁷⁹ Na temat Gergis por. Ksenofont, *Historia grecka*, III 1,19–28, tłum. W. Klinger, Wrocław 2004 (na podst. wydania z 1958 r.); oraz gergitów: Atenajos, *Uczta mędrców*, tłum. i opr. K. Bartoł, J. Danielewicz, Poznań 2010, XII 524a–b.

¹⁸⁰ T. Andrzejewski, *Opowieści egipskie*, Warszawa 1958, s. 202.

¹⁸¹ Możliwe, że nazwa „Girgaszyci” zachowała się w inskrypcji Ramzesa II w wersji *Krks*.

mieszkującej teren, którego ośrodkiem pozostawało do końca starożytności miasto Dor, nie mamy jednak zbyt wielu informacji¹⁸². W VIII wieku obszar ten mógł znajdować się pod kontrolą Izraela. W epoce asyryjskiej Dor stało się stolicą prowincji, a w czasach perskich zostało politycznie zdominowane przez Fenicjan z Tyru¹⁸³. Z tradycji greckiej znamy przekazy łączące Dor z małoazjatyckimi Teukrami oraz naczelnym ich bóstwem nazywanym Apollo z Gergis (*Gergithios*), czyli Apollo Smintheus¹⁸⁴. Właśnie ten bóg dał nazwę obszarowi leżącemu opodal Dor: Apollonia oraz [A]rszaf/Arsuf od semickiego ekwiwalentu Apollona – Reszefa¹⁸⁵.

Tak jak zachowała się w Biblii pamięć o istnieniu ludności zwanej Girgaszytami, tak intryguje zanik nazwy „Tjeker”/„Czeker”/„Zeker”/„Teukrowie”. Nazwa ta, którą posługiwali się egipcyscy pisarze w XIII–XI wieku oraz która w formie „Teukrowie” przetrwała w literaturze greckiej, w sposób nieoczekiwany zanika z piśmiennictwa palestyńskiego. Brak ten można jednak uzupełnić, akceptując hipotezę Garbiniego. Badacz ten uznał bowiem, że pierwszy fonem w egipskim zapisie „Tjeker” był pośredni między zębowym *t*, zaświadczonym w grece, a semickim *ś*, i zapewne odpowiadał dźwiękowi „cz”. Możliwe zatem, że pierwotnie nazwa owej grupy ludności brzmiała „Czakar”, z której w grece powstała nazwa „Teukrowie”, a w języku semickim nazwa z fonemem *ś*. To rozumowanie pozwala Garbinemu na uznanie, że nazwa „Tjeker”/„Czeker” przetrwała w biblijnej nazwie „ISSACHAR” (יששכר)¹⁸⁶. Nazwa ta – oznaczająca obszar, a nie grupę ludzi, charakteryzująca się zaskakującym zdwojeniem sybilantów *ś* – powstała analogicznie jak toponim „Adana”, „(A)Dana” od nazwy „Dan”¹⁸⁷, a zatem przez dodanie protetycznej samogłoski. Wyjaśnienie łączące greckich Teukrów i anatolijskich Czekerów z miesz-

¹⁸² J. P. Brown (*Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 197–198) nie tylko łączy Dor z Teukrami/Tjeker, lecz sugeruje również ich obecność w głębi ładu, w En-Dor.

¹⁸³ O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, s. 60.

¹⁸⁴ Ibidem, s. 59–61, s. 138–142.

¹⁸⁵ Ibidem, s. 60, przyp. 268. Na temat dziejów tego toponimu por. M. Münnich, *Reszef – bóg starożytnego Orientu*, Lublin 2011, s. 313–316.

¹⁸⁶ G. Garbini, *I Flistei*, s. 62–65.

¹⁸⁷ Ibidem, s. 64.

kańcami obszaru nazywanego po semicku „Issachar” uzupełnia identyfikację Tjeker z nazwą „Sikila”, która wynika z kolei z możliwych wariantów wymowy zapisu egipskiego¹⁸⁸. Rozumowanie to wskazywałoby na obecność niesemickiej ludności wśród mieszkańców obszaru nazywanego Issachar.

Na podstawie danych zawartych w Onomastikonie Amenope Garbini stara się rekonstruować strukturę ludnościową Palestyny oraz identyfikować tamtejszą topografię z XII/XI wieku¹⁸⁹. Po wyliczeniu miast syryjskich: Karkemisz, Qd, Kadesz, Alalak, Biblos (ww. 250–257) oraz leżących w Syrii regionów: Takszi, Na’arina, Nahrina (ww. 258–260), które zamieszkiwała już wówczas ludność aramejska, o czym może świadczyć zmiana nazwy „Nahrina” z epoki amarneńskiej na „Nahrina”¹⁹⁰, pojawiają się nazwy związane z Palestyną. Kolejne wpisy na liście Onomastikonu to: Aszkelon, Aszdod, Gaza (ww. 262–264), po czym pojawiają się nazwy *śr*, *sbrj* (ww. 265–266), za którymi wymienione są ludy: Filistyni (Peleszet), Teukrowie/Czekerowie (Tjeker) i Sardowie (Szerdana) – ww. 268–270. Nazwy *śr*, *sbrj* zwykle są uznawane za niemożliwe do połączenia z żadną lokalizacją (miastem/regionem), lecz – na co zwrócił uwagę Garbini – niezwykle blisko odpowiadają terminom znanym z Biblii, a mianowicie nazwom plemion: ASZER (אָשֶׁר) i ZEBULON (זִבְלוֹן)¹⁹¹. Identyfikacja wpisu *sbrj* z Onomastikonu z nazwą plemienia Zebulon, pamiętając o wymienności w egipskim głosek *l* oraz *r*, staje się bardziej przekonująca, gdy przywoła się postać zaświadczonego w Biblii eponimicznego przodka owego plemienia, niejakiego Sereda/Sareda (סֶרֶד/Σαρעד), wspomnianego np. w Lb 26,26. Region *sbrj*, czyli jak chce Garbini – Zebulon, zamieszkiwali potomkowie Sareda, i trudno oprzeć się pokusie, by ich

¹⁸⁸ E. Stern, *Dor. Ruler of the Seas*, Jerusalem 2000, s. 85–101.

¹⁸⁹ G. Garbini, *I Flistei*, s. 59–62.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 60.

¹⁹¹ Ibidem, s. 61. Lekturę wpisu w onomastikonie jako Aszer akceptują też E. Stern (*The Sea Peoples Cult in Philistia and Northern Israel*, w: A. M. Maeir, P. de Melroschedji (eds.), „*I Will Speak the Riddle of Ancient Times*”, Vol. 1, s. 385) oraz małżonkowie T. Dothan, M. Dothan (*People of the Sea*, s. 213). Por. E. Lipiński (*On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 54), który nazwy *’I-s-r* interpretuje jako miasto Azor oraz uszkodzony wpis S3-b-p3-i-r-*iw* jako Szefera.

nie identyfikować ze znanymi z tekstów egipskich – Szerdana. Zgodnie z tą logiką region nazywany w Onomastikonie *ʾsr*, a w Biblii Aszer, byłby zamieszkały przez Tjeker/Czeker/Teukrów, którzy określali się również nazwą ukutą od miejsca swego pochodzenia – Girgaszyci¹⁹². Pamiętać trzeba, że prezentowana przez Garbiniego interpretacja nie jest akceptowana przez większość badaczy oraz że opiera się na danych, których interpretacja nie jest jednoznaczna. Należy zachować tu pewną ostrożność. Niemniej jednak, jeśliby hipoteza Garbiniego znalazła w przyszłości potwierdzenie w nowych danych, wówczas obraz zasiedlenia północy Palestyny wyglądałby niezwykle ciekawie. Później „zhebraizowane” plemiona Aszera, Zebulona i Issachara byłyby upodmiotowionymi nazwami regionów, zamieszkiwanych przez ludność przybyłą wraz z Filistynami. Teukrowie (Tjeker) zamieszkiwaliby obszar Aszera i Issachara, w tym również swe główne miasto, czyli Dor¹⁹³, a Szerdana zasiedlałoby terytorium później nazywany Zebulon. Powyższe rozważania na temat Girgaszytów oraz liczne pozostałości ceramiki typu filistyńskiego w tej części Palestyny¹⁹⁴ – choć nie są przesądzające – znacząco wzmacniają tę hipotezę.

Symeon (שמעון)

Rozważania na temat ludności zamieszkującej obszary Szefeli, Judy oraz północnego Negewu zmuszają nas do zwrócenia uwagi na jeszcze jedno z dwunastu plemion Izraela – Symeona. Jest to jedno z tych plemion, o którym mamy bardzo niewiele wiadomości. Wie-

¹⁹² G. Garbini, *I Flistei*, s. 61.

¹⁹³ Por. niżej wzmiankę o braku semickiej etymologii dla imienia Abiszag, pochodzącej z Szunem, w obrębie Issachara.

¹⁹⁴ E. Stern, *The Sea Peoples Cult in Philistia and Northern Israel*, s. 385–398; idem, *Dors*, s. 85–101. Por. również informacje na temat El-Ahwat, określanego mianem północnego ośrodka Ludów Morza: A. Zertal (ed.), *El-Ahwat, A Fortified Site Of The Early Iron Age Near Nahal Iron, Israel. Excavations 1993–2000*, Leiden 2011 (non vidi); idem, *The „Corridor-builders” of Central Israel: Evidence for Settlement of the „Northern Sea Peoples”?*, w: V. Karageorghis, C. E. Morris (eds.), *Defensive Settlements of the Aegean and the Eastern Mediterranean after c. 1200 B.C.: Proceedings of an International Workshop Held at Trinity College Dublin, Nicosia 2001*, s. 215–232.

my jednak, że tradycja biblijna umieszcza je na obszarach określonych w innym miejscu jako należące do Judy. Owo umiejscowienie Symeonitów wynika oczywiście z przyjęcia w niektórych księgach biblijnych wizji „wielkiej Judy”, sięgającej po Gazę. Symeonici mieli zamieszkiwać jednak – jak się wydaje – obszary leżące na południe i południowy zachód od Judy, a zatem również oni graniczyli z Filistynami lub wręcz zamieszkiwali tereny przez nich kontrolowane.

A drugi los padł na Symeona, dla plemienia synów Symeona według ich rodów; dziedzictwo ich było wśród dziedzictwa synów Judy. Do dziedzictwa ich należały: Beer-Szeba, Szeba, Molada, Chasar-Szual, Bala, Esem, Eltolad, Betul, Chorma, Siklag, Bet-Markabot, Chasar-Susa, Bet-Lebaot, Szaruchen; miast trzynaście z ich osiedlami. Ain, Rimmon, Eter, Aszan; cztery miasta z ich osiedlami. Nadto wszystkie osiedla, które są wokoło tych miast aż do Baalat-Beer, Ramy Negebu. To było dziedzictwo plemienia synów Symeona według ich rodów. Dziedzictwo synów Symeona stanowi część posiadłości synów Judy; ponieważ posiadłość synów Judy była dla nich za duża, przeto synom Symeona zostało nadane ich dziedzictwo wśród dziedzictwa synów Judy (Joz 19,1–9).

Obszar zamieszkiwany przez Symeonitów ponownie opisany jest w Księdze Kronik, gdzie mowa nie tylko o ich terytoriach, ale i o losach tego ludu:

Mieszkali oni w Beer-Szebie, w Molada, w Chasar-Szua, w Bilha, w Esem, w Tolad, w Betuel, w Chormie, w Syklag, w Bet-Markabot, w Chasar-Susim, w Bet-Bire, i w Szaaraim; to były ich miasta aż do czasu panowania Dawida, a ich osiedlami były: Etam, Aim, Rimmon, Token i Aszan, pięć miast oraz wszystkie wioski dookoła tych miast, aż do Baal; to były ich siedziby, w których mieli swoją przynależność rodową. [...] [D]otarli od wejścia do Gerar aż do wschodniej części doliny, aby szukać pastwisk dla swoich trzód. Znaleźli też bujne i dobre pastwiska, a ziemia była obszerna, spokojna i bezpieczna, gdyż poprzedni mieszkańcy należeli do Chamitów. Ci imiennie tu podani przyszli tam w czasach Hiskiasza, króla judzkiego, zniszczyli ich namioty, jak również Meunijczyków, którzy się tam znaleźli, doszczętnie ich wygubili aż do dnia dzisiejszego i zajęli ich siedziby, gdyż były tam pastwiska dla ich trzód. Pośród nich, to jest Symeonitów, poszło pięciuset mężów

na pogórze Seir, a na ich czele Pelatiasz, Neariasz, Refajasz i Uzzjel, synowie Jisziego, i wytępili resztkę Amalekitów, która się uratowała, i zamieszkali tam aż do dziś dnia (1 Krn 4,28–33. 39–43).

Wynika zatem z tych tekstów, że obszary łączone z Symeonitami rozciągały się od Beer-Szeby w Negewie po Ziklag, na południu Szefeli. Księga Kronik dodaje przy tym informację o pojawieniu się Symeonitów na tych obszarach w czasach Hiskiasza, ich późniejszej ekspansji do Seiru oraz związkach z Amalekitami. O zajmowanych przez Symeonitów terenach można wnioskować z opisu obszarów zdobywanych wspólnie przez Judę i Symeona (Sdz 1,3. 8–20).

Biblia o samym eponimie, synu Lei, mówi jedynie, że wraz z Lewim wymordował Sychemitów (Rdz 34). Ponownie w parze z Lewim wspomniany jest w błogosławieństwie Jakuba, gdzie znajduje się – jak można się domyślać – aluzja do zbrojnego działania w Sychem, przy czym centralne miejsce w passusie błogosławieństwa odgrywa broń, a zatem miecz (מכרר) określony jako „narzędzie gwałtu” (Rdz 49,5–6).

Potomkowie Symeona łączeni są *explicitie* z Kananejczykami: „Synami Symeona byli: Jemuel, Jamin, Ohad, Jachin, Sochar i Saul, syn Kananejki (שׂאִוֵּל בֶּן־הַכְּנַעֲנִית)” (Rdz 46,10; por. Wj 6,15). Jeśli nie obcość, to na pewno wina i brak ortodoksji religijnej, pojawiają się w wątku dotyczącym uśmiercenia przez Pinchasa pewnego Symeonity, który współżył z „obcą” kobietą. Opowieść ta stanowi część wątku o grzechu Izraela polegającym na kulcie Baal-Peora (Lb 25,6–8. 14–15). Kobiety, które sprowadzają nieszczęście na Izrael, nazwane są tam Moabitkami (Lb 25,1), lecz ta, którą do swego namiotu wprowadził Kozbi, Symeonita, nazwana jest Midianitką (Lb 25,6. 15).

Z Symeonitami spotykamy się jako z uchodźcami w Judzie za czasów Asy (2 Krn 15,9) oraz przy okazji reformy Jozjasza, która objęła również zamieszkiwany przez nich obszar (2 Krn 34,6). Ponadto Symeon i Symeonici pojawiają się w tych tekstach, gdzie mowa o całym, złożonym z dwunastu plemion Izraelu (Lb 1,6; 2,12; 7,36; 10,19; 13,5; Ez 48,24–25. 33; 1 Krn 12,25). Pochodzenie z plemienia Symeona przypisane jest tytułowej bohaterce Księgi Judyty (Jdt 9,2), któ-

ra jest wywodzona od kilkakrotnie wymienionego w kontekście exodusu przywódcy Symeonitów Szelumiela, syna Suriszaddaja (Jdt 8,1).

Do tych – nielicznych i raczej powierzchownych – danych dodać można jedynie próbę analizy onomastyki związanej w Biblii z Symeonitami. Wśród przedstawicieli tego plemienia pojawiają się postacie noszące m.in. imiona Szefatiasz (שפטיהו), syn Maachy (בן-מעכה) – 1 Krn 27,16; Szapat, syn Hory (שפט בן-חורי) – Lb 13,5; Szemuel, syn Ammihuda (שמואל בן-עמיהוד) – Lb 34,20; Zimri, syn Salu (זמרי בן-סלוא) – Lb 25,6–8. 14–15; Szelumiel, syn Suriszaddaja (שלמיאל בן-צורירי-שדי) – m.in. Lb 7,36; 10,19. Wśród synów Symeona wymienieni są Zohar (זהר), Ohad (אהר) – Rdz 46,10. Protoplastami klanów Symeonitów mieli być Nemuel (נמואל), Jamin (ימין), Jachin (יכין), Zerach (זרח), Szaul (שאויל) – Lb 26,12–14. Jak widać, repertuar imion Symeonitów jest dość ograniczony. Z kilkunastu wymienionych powyżej imion jedynie jedno ma charakter jahwistyczny (Szefatiahu); dwa zbudowane są od rdzenia *špṭ* – „dowodzić” (Szefatjahu, Szapat); w jednym wypadku mamy do czynienia z imieniem pozbawionym semickiej etymologii, a łączonym z językami anatolijskimi (Maacha). Trzy postacie noszą imiona z teoforycznym elementem El (Jemuel/Nemuel, Szemuel, Szelumiel). Również boskich imion lub epitetów można doszukiwać się w imionach: Suriszaddaj („Szaddaj jest moją skałą”), Ammihud („Moim krewnym jest chwała”). Dwa imiona symeonickie pojawiają się także w genealogii Judy: Zerach to syn Judy i Tamar, a Zimri to ich wnuk. Szaul nazwany jest z kolei synem Kananejki. Jamin, jako eponim klanu może nosić imię związane z toponimem Jamnia. Ponieważ kilka z tych imion wykazuje związki z onomastyką arabską (np. Zerach, Salu, Szaul) można sądzić, że imiona związane z Symeonitami są głównie wynikiem anachronicznej retrospekcji dokonanej w czasach Drugiej Świątyni, gdy w istocie regiony Negewu i południa Judy były licznie zajmowane przez ludność arabską (m.in. Edomici/Idumejczycy)¹⁹⁵.

W świetle tego, co wyżej powiedziano o Horytach, zastanawiające jest pojawienie się wśród Symeonitów niejakiego Szapata, syna Hory (שפט בן-חורי) – Lb 13,5. Imię i patronimikon określające jednego ze zwiadowców do Kanaanu, można bowiem interpretować

¹⁹⁵ Zob. m.in. E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 392–421.

jako „dowódca (sędzia), syn Horyty/Huryty”. Jest to, obok imienia Maaka oraz zaliczenia do obszaru Symeona m.in. filistyńskiego miasta Ziklag, najsilniejsza przesłanka pozwalająca doszukiwać się echa związków Symeonitów z niesemicką ludnością Palestyny.

Imię Symeona zbudowane jest z elementu *šm'* oraz częstej końcówki *-on*. Choć ludowa etymologia, zawarta w Rdz 29,33, łączy imię Symeon (שמעון) z rdzeniem *šm'* – „słyszeć” – jego pochodzenie nie jest jasne¹⁹⁶. Choć w Biblii znane są inne imiona zbudowane na rdzeniu *šm'* (np. Szema, Szemajah), obecność toponimu Szema (שומע), łączonego z południem Judy, Kenitami i Edomem¹⁹⁷, pozwala wątpić, by element *šm'* miał tu znaczenie „słyszeć”, które sugeruje Rdz 29,33. Podobnie zbudowane jest przy tym imię innego eponimicznego bohatera związanego z ludnością arabską – Izmaela (ישמעאל).

Tak zatem wydaje się, że Symeonici to głównie sztuczny twór, niebędący autonomicznym plemieniem. Obszar zamieszkiwany przez tę ludność znajdował się przez wiele stuleci pod polityczną i kulturową dominacją Filistynów, choć były okresy, gdy pretensje do niego z powodzeniem zgłaszała Juda. Symeonici zdają się mieszańką ludności semickiej, w dużej mierze niejahwistycznej ludności pochodzenia arabskiego oraz niewielkich śladów po ludności niesemickiej (filistyńskiej?). Owa „mieszana” tożsamość jest zapewne cechą charakterystyczną nie tylko Symeona. Stanowi ona bowiem najistotniejszą cechę „plemienia” Judy¹⁹⁸.

Lewi (לוי)

W opowieściach z Księgi Rodzaju Symeonowi zawsze towarzyszy Lewi. Bracia są ze sobą zestawieni zarówno w opowieści o Dinie oraz Sychemitach, jak i przy okazji błogosławieństwa Jakuba. Ci dwaj eponimiczni bohaterowie są tu przedstawieni jako wojownicy:

Symeon i Lewi – to bracia; miecze ich są narzędziami gwałtu. Nie bierz udziału, duszo moja w radzie ich, nie przyłączaj się do ich wspólnoty,

¹⁹⁶ BDB, s.v.; S. P. Jeansonne, *Simeon (person)* 1, ABD, s.v.

¹⁹⁷ L. E. Axelsson, *Shema (place)*, ABD, s.v.

¹⁹⁸ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 367.

serce moje, bo w gniewie zabili mężów, a w swawoli okaleczyli woły. Przeklęty ich gniew, bo jest gwałtowny, i zapalczywość ich, bo jest sroga. Rozdzielił ich w Jakubie i rozproszę ich w Izraelu (Rdz 49,5–7).

Wymowa tego tekstu jest jednoznaczna. Jakub dystansuje się od dziedzictwa synów, którzy „w gniewie zabili”. W logice opowieści o bohaterach eponimicznych nie bez znaczenia jest również fakt, że Symeon i Lewi, obok Rubena i Judy, są synami Lei (Rdz 29,32–35). W świecie matrylinearyzmu pozostają zatem w opozycji do synów Racheli: Beniamina i Józefa. Ludowa etymologia imienia Lewi, jaką prezentuje tekst mówiący o jego narodzinach (Rdz 29,34), wiąże to imię z rdzeniem לוי – „łączyć”. Jak zwykle w tego rodzaju etymologii, fonetyczna bliskość słów nie musi dowodzić rzeczywistego ich związku. Zanim przedstawię własną hipotezę dotyczącą pochodzenia imienia Lewi, należy scharakteryzować biblijnych Lewitów.

Już w błogosławieństwie Mojżesza Lewici skojarzeni są z kultem, który miał stać się ich domeną:

A o Lewim rzekł: „Tumim są twoje i urim są twoje, twojego męża nabożnego, którego doświadczyłeś w Massa, z którym walczyłeś u wód Meriba. Który mówi o ojcu swoim i matce: Nie widziałem ich, i braci swoich ma za obcych, a synów swoich nie zna; gdyż przestrzegają słowa twojego, a przymierza twojego pilnują. Niech uczą Jakuba praw twoich, a Izraela zakonu twojego, niech kładą kadzidło w nozdrza twoje, a całopalenie na ołtarzu twoim. Błogosław, Panie, siłę jego, a w dziele rąk jego miej upodobanie, skrusz biodra tych, którzy powstają przeciwko niemu, a nienawidzący go niech już nie powstaną” (Pwt 33,8–11).

Passus ten podkreśla religijne, a zwłaszcza kapłańskie prerogatywy Lewitów. Powraca tu również wątek roli Lewitów w walce. Jest to zapewne aluzja do zbrojnych wystąpień Lewitów podczas exodusu (Wj 32,25–29). Otwarcie wiąże ten tekst Lewitów z epizodami w Massa i Meriba, a zatem miejsc wydobycia wody ze skały, ale i narażenia się na boży gniew (Wj 17,1–7; Lb 20,1–13; por. Pwt 6,1; 9,22; 33,8; Ps 81,8; 95,8; 106,32). Dusza Jakuba nie ma brać „udziału w radzie Lewiego” a Mojżesz udziela błogosławieństwa jego sile. Wojskowe związki Lewitów widoczne są również w przypisaniu im w opowieści

o exodusie zadania obrony Arki: „Lewici zaś będą obozować wokół Przybytku Świadectwa, aby nie spadł gniew na zbór synów izraelskich; Lewici będą więc pełnić straż przy Przybytku Świadectwa” (Lb 1,53). Użyty tu zwrot מִשְׁמֶרֶת pochodzi od rdzenia *šmr* – „strzec”, „bronić”¹⁹⁹.

Widać jednak w tekście Pwt 33,8–11 aluzje, które mogą świadczyć o pierwotnym postrzeganiu Lewitów. Werset 9 mówi, że Lewi nie widział swego ojca ani matki, a braci swoich nie zna. Jest tak, ponieważ „przestrzegają (שִׁמְרוּ) słowa twojego, a przymierza twojego pilnują (יִנְצְרוּ)”. Oba wykorzystane tu terminy wywodzą się z języka związanego z wojskowością. Rdzeń *nšr* jest niemal synonimem czasownika *šmr*, o którym wspominałem powyżej. Ostatni werset wygląda jak rytualna formuła błogosławieństwa żołnierzy, a nie funkcjonariuszy kultu: „Błogosław, Panie, siłę jego, a w dziele rąk jego miej upodobanie, skrusz biodra tych, którzy powstają przeciwko niemu, a nienawidzący go niech już nie powstaną” (Pwt 33,11).

Brak działu ziemi dla Lewitów jest wyjaśniany ich oddaniem służbie religijnej:

W tym czasie oddzielił Pan plemię Lewiego do noszenia Skrzyni Przymierza Pana, do stawania przed Panem, służenia mu i udzielania w jego imieniu błogosławieństwa aż do dnia dzisiejszego. Dlatego Lewi nie miał działu ani dziedzictwa ze swymi braćmi. Pan jest jego dziedzictwem, jak mu powiedział Pan, twój Bóg (Pwt 10,8–9).

Lewici są zatem delegowani nie tylko do spraw wojskowych, ale i religijnych, w tym zwłaszcza do składania ofiar i udzielania wyroczni za pomocą wróżb. Jako że nie posiadają swego terytorium, mają osiedlić się w miastach specjalnie w tym celu im przydzielonych (Lb 35,1–8; Joz 21,1–42).

Jak zatem wyjaśnić kompleks tradycji związanych z Lewitami? Są wojowniczy, nie tworzą plemienia, o czym świadczą brak własnego terytorium, uznawani są za obcych lub innych niż reszta Izraela (por. Pwt 33,9), zajmują się sferą kultu. Pewną wskazówką może

¹⁹⁹ J. S. Baden, *The Violent Origins of the Levites: Text and Tradition*, w: M. Leuchter, J. Hutton (eds.), *Levites and Priests in History and Tradition*, Atlanta 2011, s. 103–116.

być spojrzenie na instytucję miast lewickich. Ich funkcja, poza tym, że mieli w nich mieszkać Lewici, nie jest jasna²⁰⁰. Lipiński, analizując listę lewickich miast w Transjordanii, uznał, że znajdują się one na wschodniej granicy królestwa Izraela, a co z tego wynika – mogły pełnić funkcje granicznych twierdz²⁰¹. Od tej hipotezy już tylko krok do wyjaśnienia zagadki Lewitów. Wszystko stanie się jasne, jeśli zweryfikujemy dotychczasowe poglądy na etymologię samej nazwy.

Brak zadowalającej etymologii terminu/nazwy „Lewi” na gruncie języków semickich skłonił mnie do szukania innego źródła tego słowa. Pamiętając o wojskowych oraz religijnych, w tym zwłaszcza wróżbiarskich, przez Urim i Tumim, prerogatywach Lewitów, chcę zaproponować hipotezę wyjaśniającą powstanie nazwy „Lewi” od myk. terminu **ra-wo*, zaświadczonego w słowie *lawagetas* (*ra-wa-ke-ta* – „przewodzący ludowi”)²⁰², a oznaczającego „zbrojny lud”. Słowo to, o tym samym znaczeniu, zyskało w grece formę – zaświadczoną już u Homera –*laos/laoi*²⁰³. Termin ten – równoważny hebr. *lewi* – wiąże się z indoeuropejskim słowem, od którego pochodzi m.in. hetycki rzeczownik *lahḫa* – „wojsko”²⁰⁴.

Z uwagi na konsekwencje wynikające – dla historycznej rekonstrukcji dziejów Izraela – z przyjęcia powyższej hipotezy, należy poświęcić jej nieco więcej uwagi. Jak należałoby sobie zatem wyobrazić proces, który doprowadził do pojawienia się Lewitów/lewitów? Wiele elementów takiej rekonstrukcji z pewnością pozostanie jedynie hipotezami. Sądzę jednak, że pozwala ona wiele wyjaśnić i usuwa sprzeczności, jakie przedstawiają nasze źródła. Protolewici – teraz już pisani małą literą – pojawili się w Palestynie wraz z migracjami Ludów Morza. Nie sposób ustalić ich „etnicznego” pochodzenia, ponieważ jeśli zgodzić się, że termin, jakim byli nazywani, semantycznie zbliżał się

²⁰⁰ J. R. Spencer, *Levitical Cities*, ABD, s.v.

²⁰¹ E. Lipiński, *Miasta lewickie w Zajordanii*, SBO 3 (2011), s. 19–29; idem, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 228.

²⁰² J. Chadwick, L. Baumbach, *The Mycenaean Greek Vocabulary*, „Glotta” 41 (1963), s. 216–217; *DMic*, Vol. 2, s. 230–231.

²⁰³ É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Vol. 1, Paris 1969, s. 89–95; J. P. Brown (*Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 38; Vol. 2, s. 310) łączy hebrajski termin *lewi* nie z gr. rzeczownikiem *laos* – „lud zbrojny”, lecz bohaterem eponimicznym: *Laiosem*.

²⁰⁴ Por. niżej s. 402–404.

do znaczenia „lud zbrojny”, mogli wywodzić się z każdej z grup plemiennych/etnicznych wymienianych przez faraonów wśród najeźdźców określanych jako Ludy Morza. Jeśli mykeńska etymologia okaże się właściwa, można myśleć o pochodzeniu tej grupy ze świata egejskiego. Z pewnością bowiem Filistyni, Danici i Czeckerowie, osiedlając się w Kanaanie, zajmowali zwarte terytoria, należy sądzić, że gdyby lewici byli „plemieniem”, to i oni postąpiliby podobnie. Wyraźnie jednak widać, że pozbawieni są własnego i odrębnego terytorium. Mogą zatem pochodzić z każdego z ludów, które przybyły w XII wieku na obszar Kanaanu. Pojawia się pytanie – jak doszło do ich osadnictwa w interiorze?

Ponieważ przypisane są im wysoko specjalistyczne umiejętności wojskowe oraz działalność w sferze religii, zwłaszcza wróżbiarstwo, można sądzić, że mamy tu do czynienia z sytuacją analogiczną do tej, jaka charakteryzowała osadnictwo Waregów na Rusi²⁰⁵. Możliwe, że lewici to grupa, która w drodze zbrojnego podboju podporządkowała sobie tereny leżące poza zwartym obszarem osadnictwa pozostałych (lub reszty) Ludów Morza. Słabością tej rekonstrukcji jest brak jakichkolwiek śladów potwierdzających istnienie tradycji widzącej w lewitach przywódców politycznych. Jedynym wyjątkiem jest centralna rola w sferze religijnej i politycznej, jaką odgrywa Mojżesz – lewita. Wydaje się jednak, że taki model nie da się utrzymać.

Istnieje jednak inna możliwość wyjaśnienia obecności lewitów w rozproszeniu w Kanaanie oraz – co bardzo ważne – związanych z miastami lewickimi. Można wyobrazić sobie lewitów jako grupę najemników, którzy zostają sprowadzeni na jakiś obszar i którym powierza się obowiązki militarne. Taki model dobrze odpowiadałby bardzo wczesnemu etapowi dziejów Palestyny, a mianowicie tuż po inwazji Ludów Morza, gdy Egipt usiłował jeszcze utrzymać polityczną kontrolę nad tym obszarem. Wyobrażam sobie za możliwe, że w czasach Ramessydów, nawet w samym końcu XII wieku (pamiętajmy, że najpóźniejsze ślady obecności Egiptu w Palestynie datowane są na przełom XII i XI wieku²⁰⁶), mogło dojść do osiedlenia w Palestynie najem-

²⁰⁵ Por. B. Zientara, *Historia powszechna średniowiecza*, wyd. 3, Warszawa 1994, s. 157; W. Duczko, *Ruś Wikingów. Historia obecności Skandynawów we wczesnośredniowiecznej Europie Wschodniej*, Warszawa 2006.

²⁰⁶ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 47; C. R. Higginbotham,

ników, którzy – w zamiarach Egipcjan – mieli pomóc w utrzymaniu zwierzchnictwa nad tymi ziemiami. Analogiczny proces mógł nastąpić również później (XI–X wiek), gdy obszar całej przeciw Palestyny znalazł się pod kontrolą Filistynów. Lewici mogliby być wojskowymi osadnikami, którzy stacjonowali w kilkudziesięciu miastach. Gdy wraz z osłabieniem potęgi filistyńskiej obszary te uzyskały polityczną samodzielność, owi wojskowi osadnicy zostali odcięci od swych pobratymców i zasymilowali się ze swym semickim otoczeniem. Możemy wyobrazić sobie rozmaite losy tak pozostawionych lewitów. Dobrym przykładem jest bardzo zagadkowy wątek z Sdz 19. Pozostawiając treść tej historii, warto zwrócić uwagę na sam początek opowieści:

W tymże czasie – a nie było wtedy jeszcze króla w Izraelu – żył na skraju pogórza efraimskiego jako obcy przybysz (גֵר) pewien mąż Lewita, który wziął sobie nałożnicę (בַּיִלִּינָה) z Betlejemu judzkiego (Sdz 19,1).

Prezentowaną tu rekonstrukcję wspiera również opowieść z Sdz 17, gdzie mowa o Lewicie z Betlejem: „Był też pewien młodzieniec z Betlejem judzkiego, z rodu Judy, Lewita (מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה וְהוּא לֵוִי)”, który tam przebywał jako obcy przybysz (גֵר)” (Sdz 17,7). Nie dość, że Lewita ten zostaje nazwany obcym przybyszem, to jeszcze – na co komentatorzy nie zwrócili dostatecznej uwagi²⁰⁷ – uznaje się go za członka plemienia (מִשְׁפַּחַת) Judy. Skoro tak, to nawet jeśli – co jest oczywiste – Juda była zlepkiem niejednorodnych grup, to widać, że termin „Lewita” nie określa przynależności etnicznej lub plemiennej. Można było być judzkim Lewitą, a przy tym obcym przybyszem w Judzie.

Zarówno hipoteza o roli Egiptu, jak i Filistynów jako inspiratorów obecności Lewitów w Palestynie, ma wady i zalety. Istnieje jednak kilka argumentów, które bardziej prawdopodobną czynią wersję

Egyptianization and Elite Emulation in Ramesside Palestine. Governance and Accommodation on the Imperial Periphery, Leiden 2000, s. 121. Znaleźiska, m.in. z Dor, egipskich skarabeuszy pochodzących z czasów XXI dynastii nie dowodzą politycznej kontroli nad Palestyną, lecz raczej handlu z Egiptem, por. A. Gilboa, I. Sharon, J. Zorn, *Dor and Iron Age Chronology: Scarabs, Ceramic Sequence and*

²⁰⁷ C, TA 31 (2004), s. 32–59.

Por. R. G. Boling, *Judges*, (AB 7), New York 1975, s. 257.

egipską. W Biblii Lewici nigdzie nie są kojarzeni z Filistynami. W tradycji lewickiej obecny jest wątek egipski, co widać np. w imionach etymologicznie związanych z językiem egipskim (np. Mojżesz). Lewici mogli być przekazicielami tradycji o wyjściu z Egiptu. Tradycja ta jest od dawna niezwykle gorąco dyskutowana w nauce²⁰⁸, ale miejsce tu na jej szersze omówienie. Mam nadzieję w innym miejscu omówić dogłębnie to zagadnienie.

Owoce niniejszego rozdziału jest mapa, na której widać Palestynę i zasiedlające ją ludy w początku epoki żelaza oraz ich kulturowe związki, jakie udało się zrekonstruować. Podstawą dla tej rekonstrukcji jest – sprzeczne z minimalistycznym podejściem do źródeł biblijnych – przekonanie o historycznej wartości informacji biblijnych. To zatem, co tu widzimy, to geografia Palestyny zrekonstruowana na podstawie Biblii. Mapa ta nie wymaga bardzo rozbudowanego komentarza. Enklawy Hebrajczyków ograniczają się do interioru obszarów Manassesa i Efraima, z wyłączeniem dużych ośrodków miejskich w rodzaju Sychem. Podobnie jak w Pieśni Debory nie ma tu plemienia Judy, które jako wirtualny byt powstało dopiero na kartach Biblii, będąc ideologicznym tworem mieszkańców i następców królestwa Judy. Królestwo to bez wątplenia nie miało cech etnicznej spójności ani homogeniczności, na co najdobitniej wskazuje liczba ludów zamieszkujących jego obszar. Wniosek płynący dla naszych rozważań sprowadza się zatem do banalnego stwierdzenia, że Hebrajczycy mieli aż nadto okazji i okoliczności, by czerpać z dziedzictwa przyszyków ze świata egeo-anatolijskiego, którzy z kolei – co już widzieliśmy – głęboko wmieszali się w lokalną, semicką ludność Palestyny. Ponadto cechy większości omówionych ludów pozwalają na łączne traktowanie wspólnot autochtonicznych, które tu określono mianem pseudo-Kananejczyków. Liczne ludy, które – co wiemy z biblijnej genealogii – wywodziły się od Kanaana (Rdz 10,15–19; 1 Krn 1,13–16),

²⁰⁸ Por. m.in. J. Van Seters, *The Life of Moses*; a ostatnio: N. Na'aman, *The Exodus Story: Between Historical Memory and Historiographical Composition*, JANER 11 (2011), s. 39–69.

mogą być zastąpione wzmianką o Kananejczykach. Widać to np. w typowym wyliczeniu ludów autochtonicznych (Ne 9,8), któremu odpowiada wzmianka wyłącznie o Kananejczykach (Ne 9,24). Kananejczycy oraz pseudo-Kananejczycy w ogromnej mierze zmieszali się z Filistynami i ulegli ich wpływowi. Działo się tak zapewne zarówno w rzeczywistości (co nie zawsze daje się dobrze badać), jak i w subiektywnym przeświadczeniu autorów biblijnych. Jak widzieliśmy, związki Kananejczyków i Filistynów – przynajmniej te w sferze wyobrażeń literackich – były widoczne i zdecydowanie silne. Fakt ten dobrze ilustruje następujące spostrzeżenie: listy ludów autochtonicznych różnią się między sobą pod względem kolejności i liczby wymienionych ludów; z jednym jedynym wyjątkiem, a mianowicie 4 Księgi Ezdrasza (1,21), nigdy na tych „listach” nie pojawiają się Filistyni²⁰⁹. Odnieść można zatem wrażenie, że Filistyni, ci najwięksi wrogowie Izraela, oraz wszelkie grupy dowolnie zestawianych ludów kananejskich i pseudokananejskich wzajemnie się równoważą. Długie listy ludów mieszczące się pod wspólnym kananejskim szyldem zdają się zatem ekwiwalentne pojedynczemu określeniu, stanowiącym synonim wrogości, występku i antyjahwistycznej postawy – Filistynom, a zatem *par excellence Allofiloi*.

W dalszych częściach książki będzie mowa o wpływach Filistynów na kulturę Hebrajczyków. Takie sformułowanie jest jednak wielkim uproszczeniem. Można bowiem odnieść wrażenie, że tak jak Filistyni jako odrębna kategoria etno-polityczna przetrwali do końca starożytności, tak wiele innych, omawianych powyżej grup zanikło. Część z nich uległa semityzacji a potem hebraizacji (trudno powiedzieć czy zawsze realnej, czy jedynie deklarowanej przez pisarzy biblijnych), np. Dan, Zebulon i Aszer, inne wtopiły się w dominujący żywioł filistyński (np. Hiwici, Geszuryci, Anakici). Będę zatem szukał w Biblii i kulturze Hebrajczyków wpływów różnych ludów, które dla uproszczenia określam wspólnym mianem najsilniejszego i najlepiej znanego protagonisty – Filistynów.

²⁰⁹ E. A. Speiser, *Genesis*, (AB 1), New York 1969, s. 69.

ROZDZIAŁ 4

Filistyni w Biblii i historii

Od patriarchów do monarchów

Narracja biblijna czyni z Hebrajczyków ludność przybyłą do Palestyny z zewnątrz. Taką funkcję pełnią opowieści o Abrahamie, a zwłaszcza mit o wyjściu z Egiptu. Wiemy jednak, że mieszkańcy królestw Judy i Izraela w większości stanowili lokalną ludność kanańską¹. Niemniej jednak Biblia stara się przedstawić Hebrajczyków jako przybyszów z zewnątrz. Paradoksalnie, Biblia robi z prawdziwych przybyszów, jakimi byli potomkowie Ludów Morza, lud autochtoniczny. Świadczy o tym nie tylko – o czym mówiliśmy wyżej – umieszczenie Filistynów w genealogii Kanaana (Rdz 10,13–14). Filistyni w przekonaniu biblijnych pisarzy przebywają w Kanaanie znacznie dłużej niż Hebrajczycy. Z tego faktu można wyciągać daleko idące wnioski dotyczące świadomości historycznej Izraela. Po pierwsze, pomimo że późniejsi intelektualiści wiedzieli, iż własna tradycja Filistynów mówi o ich pochodzeniu z zachodu, to horyzont czasowy pamięci historycznej Izraela nie sięga poza czasy pojawienia się Ludów Morza w Palestynie. Innymi słowy, nie zachowała się pamięć uznająca Filistynów za przybyszy, lecz dominuje przekonanie o ich rdzennym charakterze. Ta cecha Filistynów, jak widzieliśmy, wynika zapewne z bardzo silnego zrośnięcia z Kananejczykami. Jeśli przyjąć, że dość szybko, bo w ciągu dwóch–trzech pokoleń doszło do wygaszenia różnic między przybyszami i autochtonami, na skutek czego na terenach właściwej Filistei doszło do powstania kultury filisto-kanańskiej, nie dziwi, że w oczach Hebrajczyków członkowie tej wspólnoty to autochtoni. Po drugie, można odnieść wrażenie, że pamięć kulturowa Hebrajczyków nie sięga czasów pojawienia się Filistynów w Kanaanie. Można

¹ I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988; I. Finkelstein, N. Na'aman (eds.), *From Nomadism to Monarchy: archaeological and historical aspects of early Israel*, Jerusalem 1994; M. Liverani, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, tłum. J. Puchalski, Warszawa 2010, s. 47–119.

zatem bezpiecznie założyć, że choć widać ślady kontynuacji, zwłaszcza w sferze kultury materialnej, między Kananejczykami II tysiąclecia a Hebrajczykami I tysiąclecia, to przełom tych tysiącleci przyniósł uformowanie się nowej jakości. Powstałe wówczas nowe wspólnoty nie kultywowały jednak intelektualnego dziedzictwa swych poprzedników. Z pewnością nie odziedziczyły ich świadomości historycznej dotyczącej zamieszkiwanego przez nie terytorium. Hebrajczycy (nawet jeśli wzmianki o nich datowane są znacznie wcześniej) jako grupa o odrębnej tożsamości rodzą się zatem dopiero w okresie, gdy Filistyni zdążyli na dobre zadomowić się w Palestynie.

Przedstawione poniżej omówienie biblijnych opowieści na temat Filistynów ma jedynie uporządkować znany przecież materiał. Pamiętać przy tym jednak trzeba, że np. opowieści zawarte w Księdze Rodzaju nie opisują rzeczywistości wcześniejszej niż epoka królewska. Biblijne teksty dotyczące „historii” Izraela są odwzorowaniem wyobraźni historycznej i mitologicznej autorów biblijnych, a nie wierną rekonstrukcją przeszłości. Z tym zastrzeżeniem warto jednak, porządkując materiał, dokonać przeglądu biblijnych wzmianek o Filistynach, niezależnie od tego, jakiego okresu dotyczą. Idźmy tym razem wierne za autorami biblijnymi i zobaczymy, jaki obraz nam przekazali.

Protohistoria, czyli Patriarchowie

Abraham, wędrując ze wschodu do Ziemi Kanaan, trafia do Sychem i w okolice Betel. O ówczesnym Sychem tekst wyraźnie mówi, że było zamieszkiwane przez Kananejczyków (Rdz 12,6). Abraham mieszka potem w okolicy Hebronu, w miejscu określonym mianem „dąbrowy Amoryty Mamre” (Rdz 14,13). Sprzymierza się tam z trójką braci: Mamre (מַמְרֵ), Eszkol (אֶשְׁכּוֹל), Aner (אֲנֵר). Postaci te są określone jako Amoryci (Rdz 14,24; *Genesis Apocryphon* 21,21–22)². Sojusz z trzema braćmi – Amorytami, łączy Abrahama z okolicami Hebronu, co widać zwłaszcza w fakcie, że imiona dwóch z nich (Eszkol i Mamre) funkcjonują w Biblii jako toponimy miejsc w okolicy Hebronu.

² J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary*, Roma 1966.

Trójka Aner, Mamre, Eszkol występuje jedynie w opowieści o Abrahamie. Przywołuje ona na myśl inną trójkę wywodzącą się z Hebronu, a mianowicie Anakitów: Szeszaja (ששׂי), Ahimana (אחימנין) i Talmaja (תלמי) – Lb 13,33³. Tak jak imiona „amoryckie”, a w istocie toponimy, wydają się dobrze osadzone na gruncie języków semickich, tak imiona Anakitów z pewnością są obce lokalnej semickiej ludności. Związek między trójką amoryckich sojuszników Abrahama i trójką potomków Anaka z Hebronu zdaje się wzmacniać jedyna z trzech nazw, dla której nie można wskazać odpowiednika w toponomastyce okolic Hebronu: Aner (אנר). Imię to zostało zapewne przekształcone w TM, o czym świadczy wersja np. LXX⁴. Jest ono jednak bardzo zbliżone do eponimicznego imienia – Anaka (אנק). Można zatem przypuszczać, że imię Aner powstało w wyniku przekształcenia pierwotnego imienia związanego z Hebronem – Anak, do którego dodano dwa lokalne toponimy, by uzyskać „amorycki” ekwiwalent trójki Anakitów z Hebronu. Z kolei Anakici, o czym świadczy nie tylko etymologia ich imion, są postaciami kojarzonymi w Biblii z Filistynami. Najlepiej widać to w zdaniu: „Anakici nie uchowali się w ziemi izraelskiej; utrzymali się tylko w Gazie, w Gat i w Aszdodzie” (Joz 11,22) oraz we wzmiance o nich jako synonimie Filistynów w Jr 47,5⁵. Ów filistyński wątek, widoczny choćby w samym imieniu Anak (wywodzonym od myk. *wanax*) wspiera również niesemickie pochodzenie innej nazwy Hebronu: Kiriath-Arba.

Kolejny wątek łączący Hebrajczyków i Filistynów to opis relacji między Abrahamem a Abimelekiem, królem Gerar (Rdz 20). Opowieść ta ma ściśle paralelę w opowieści o Abrahamie w Egipcie (Rdz 12,10–20) oraz Izaaku w Gerar (Rdz 26,1–11). Istota tego wąt-

³ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych*, Warszawa 2003, s. 134–139, 148–153.

⁴ M. Astour, *Aner (person)*, *ABD*, s.v. Imię to w LXX przyjmuje formę: *Aunan* (Αυναν).

⁵ Na ten temat zob. szerzej: Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych*, s. 135, 138. Według jednego z tekstów apokryficznych (*Żywoty proroków* 6,3), prorok Micheasz miał zostać pochowany niedaleko grobowca Anakitów. D. Hare (*The Lives of the Prophets*, w: J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 2, New York 1985, s. 391, przyp. 6f) uważa, że mogło tu chodzić o tereny Filistei.

ku sprowadza się do opowieści o oddaniu przez patriarchę swej żony/siostry możnemu władcy (odpowiednio faraonowi lub filistyńskiemu królowi Gerar). Ten wątek seksualny pozostaje w oczywisty sposób w konflikcie z ideami endogamii, wyrażanymi otwarcie np. w opowieści o poszukiwaniu żony dla Izaaka (Rdz 24; por. Rdz 29,1–31)⁶. O filistyńskości Abimeleka z Gerar otwarcie mówi Rdz 26,1. Abraham ma do czynienia z Filistynami, i ich władcą Abimelekiem, analogicznie jak później Izaak, na obszarach znajdujących się „między Kadesz a Szur”, „w Gerar” (Rdz 20,1; 26,6. 17) i „w Beer-Szebie” (Rdz 21,33; 26,33). Wszystko to odbywa się zatem na ziemi filistyńskiej: „Potem Abraham przebywał w ziemi filistyńskiej przez długi czas jako gość” (Rdz 21,11). Tekst wyraźnie mówi o zawarciu rytualnego sojuszu pomiędzy Filistynami a Abrahamem (Rdz 21,22–34) i Izaakiem (Rdz 26). Dodatkowym argumentem jest tu zapewne filistyńskie, ponieważ pozbawione semickiej etymologii, imię dowódcy filistyńskiego – Pikola (Rdz 26,26)⁷.

Podobnie jak w opowieści o Sarze i faraonie oraz Rebecce i Abimeleku z Gerar, sfera relacji seksualnych stanowi istotę wątku o Dinie (Rdz 34). Opowieść ta w swej jednej warstwie sugeruje istnienie bliskich relacji między eponimicznymi postaciami z mitycznej przeszłości Hebrajczyków (Dina – córka Jakuba) oraz Hiwitów/Filistynów (?) (Sychem). W swej drugiej warstwie opowieść ta stanowi etiologię dla paradoksalnego – jak by się mogło wydawać – zjawiska, a mianowicie praktykowania obrzezania przez nie-Hebrajczyków⁸. Mieszkańcy Sychem, owi anty-Hebrajczycy, nazwani tu i w innych miejscach Hiwitami⁹, zdają się tożsami z Hetytami z Hebronu, o czym świadczy związek wątku grobu patriarchów na ziemi kupionej od Hetyty w Hebronie (Rdz 23) oraz w Sychem (Dz 7,15–16)¹⁰.

⁶ Zapewne zbyt daleko idącą dywagacją byłoby podkreślanie, że Izaaka, długo oczekiwanego syna Abrahama, Sara urodziła bezpośrednio po tym, gdy stała się nałożnicą Abimeleka!

⁷ Zob. niżej s. 407.

⁸ Por. G. Garbini, *I Filistei: gli antagonisti di Israele*, Milano 1997, s. 206–208.

⁹ Zob. niżej s. 119–123.

¹⁰ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych*, s. 141–143; idem, *(Pseudo-)Eupolemus and Shechem. Methodology enabling the use of parts of*

Również zrytualizowane relacje między patriarchą a Filistynami można dostrzec w opisie układu handlowego zawieranego w Hebronie między Abrahamem a Efronem Hetytą (Rdz 23,1–20).

Bezpośrednio po opisie sojuszu zawartego między Izaakiem a Filistynami z Gerar i Beer-Szeby (Rdz 26,26–33) pada znamienne zdanie: „A gdy Ezaw miał czterdzieści lat, pojął za żonę Judytę, córkę Beeriego, Chetyty, i Basemat, córkę Chetyty Elona. Były one powodem trosk dla Izaaka i Rebeki” (Rdz 26,34–35). Jeśli bezpośrednio sąsiedztwo tych wątków nie jest przypadkowe, wówczas i tu widać próbę wskazania na bliskość określeń Hetyci i Filistyni. Co ciekawe, analogiczny wątek z obcym, hetyckim = filistyńskim pochodzeniem kobiety, która ma stać się matką dla dzieci hebrajskiego bohatera, pojawia się ponownie w opowieści o Judzie i Tamar (Rdz 38). Opowieść o Tamar w całości jest zanurzona w realiach nie-hebrajskich¹¹. Juda oddziela się od swoich braci i przenosi się do Adullam, gdzie „ujrzał Juda córkę męża kanaanejskiego, imieniem Szua” (Rdz 38,2). Jego synowa Tamar pochodzi z filistyńskiego miasta Timna. Jej oddalenie, stanowiące kluczowy element narracji, wynika z konsekwencji zastosowania w praktyce prawa lewiratu¹². Istota opowieści o Judzie i Tamar sprowadza się zatem do tego, że Juda – eponimiczny przodek plemienia Judy – wiąże się z kobietami obcego pochodzenia. Działa on na terenach filistyńskich, jego synowie zrodzeni są z żony kanaanejskiej (1 Krn 2,3), a inni, którzy dać mają początek całemu plemieniu (Lb 26,20–22): Peres i Zerah, poczęci są z kazirodczego związku z Tamar, kobietą filistyńską. Dwa szczegóły tej opowieści zasługują na uwagę. Po pierwsze, wątek Tamar stającej się prostytutką (narracja oczywiście wyjaśnia wszelkie okoliczności i zdejmuje z niej jakiegokolwiek podejrzenia związane z realną, zarobkową prostytutką¹³) oraz, po drugie, szczegół związany z narodzinami bliźniaków. Tamar jest określona mianem קדשה (Rdz 38,21–22), co zapewne jest technicznym terminem na określe-

Hellenistic Jewish historians' work in biblical studies, w: L. L. Grabbe (ed.), *Enquire of the Former Age: Ancient Historiography and Writing the History of Israel*, (LHB/OTS 554), New York–London 2011, s. 77–96.

¹¹ Por. J. A. Emerton, *Judah and Tamar*, VT 29 (1979), s. 403–415.

¹² Na temat obcego statusu prawa lewiratu wśród Semitów zob. niżej s. 339.

¹³ Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, London–New York 2001, s. 630.

nie prostytutki sakralnej (por. Pwt 23,18–19), w przeciwieństwie do ewidentnie negatywnie ocenianych terminów pochodzących od rdzenia *znh* (זנה; np. Kpł 21,7. 14) oraz *n'p* (בגדאפיה; np. Ps 50,18)¹⁴. Można przy tym odnieść wrażenie, że instytucja sakralnej prostytucji w sposób szczególnie była obecna w świecie Filistynów, o czym świadczy nie tylko rozpowszechnienie za ich sprawą terminu *pillegeš*, ale i pojawienie się w Misznie (Sanhedryn 6,4) opowieści o ukamieniowaniu i powieszeniu przez Rabbi Symeona ben Szetaħ, osiemdziesięciu kobiet z Aszkelonu, gdzie określenie kobiet jako pochodzących z Aszkelonu pojawia się jako synonim lub eufemizm dla prostytutek¹⁵. Zapewne za określeniem prostitutek jako kobiet obcych kryje się jakaś rzeczywistość historyczna, a nie tylko literacka konwencja skłaniająca co bardziej moralizatorskich autorów do stwierdzenia, że prostytutki nie wywodzą się ze swojego ludu, lecz pochodzą z innego kraju. Taki status ma kusicielka z Księgi Przysłów, nazwana tam obcą (כנרית; Prz 7,5)¹⁶. Karel van der Toorn uważa, że prostytucja sakralna, do któ-

¹⁴ E. Adler Goodfriend, *Prostitution*, *ABD*, s.v.; K. van der Toorn, *Prostitution. Cultic Prostitution*, *ABD*, s.v.

¹⁵ G. Garbini, *I Filistei*, s. 223.

¹⁶ „Gdy wyglądałem oknem mojego domu i patrzyłem przez kratę, zobaczyłem wśród prostytutek i zauważyłem wśród chłopców nierozumnego młodzieńca, który szedł ulicą blisko jej narożnika i zboczył na drogę ku jej domowi o zmierzchu, pod wieczór, z nastaniem nocy i mroku. I oto spotyka go kobieta w stroju nierządniczy, podstępna; jest podniecona i niepohamowana, nie może spokojnie ustać w domu; to jest na ulicy, to znowu na placach, wyczekuje przy każdym narożniku, obejmuje go i całuje, z zuchwałą twarzą mówi do niego: miałam złożyć ofiarę dziękczynną, dzisiaj spełniłam swoje śluby, dlatego wyszłam, aby cie spotkać; gorliwie cię szukałam i znalazłam. Moje łóże okryłam kobiercami, barwnymi prześcieradłami z płótna egipskiego, moje posłanie skropiłam mirrą, aloesem i cynamonem. Chodź! Upoimy się miłością aż do rana, użyjemy pieśczęci do syta, gdyż męża nie ma w domu, udał się w podróż daleką. Wziął z sobą kieszę z pieniędzmi, wróci dopiero w dzień pełni. Uwiodła go wielu zwodniczymi słowami; swoją gładką mową usidliła go. Omamiony poszedł tuż za nią jak wół, który idzie na rzeź, jak jeleń, którego spętano powrozem, aż strzała przeżyje mu wątrobę; jak ptak, który leci prosto w sidło, nie przeczując, że chodzi o jego życie. Otóż teraz, synowie, słuchajcie mnie, uważajcie na słowa moich ust! Niech twoje serce nie zbacza na jej drogi, nie błądź jej ścieżkami! Gdyż wiele ofiar doprowadziła do upadku i liczni są ci, których zamordowała. Jej dom – to drogi do krainy umarłych, które wiodą do komór śmierci” (Prz 7,6–27).

rej aluzje zawarte są zarówno w barwnym opisie z Prz 7, jak i w opowieści o Tamar, związana jest z kultem, a sfera seksualna jest elementem ślubów składanych bóstwu przez kobiety¹⁷.

Opowieść o narodzinach bliźniąt, z których jedno wystawiło rękę z łona matki, ale to drugie urodziło się jako pierwsze, w ewidentny sposób stawia na pierwszym planie temat pierworództwa. Ponadto opowieść ta stanowi etiologię imion synów Tamar, gdyż imię Zerach (זרח) nawiązuje do koloru nici zawiązanej na jego ręku („A gdy rodziła, jedno wysunęło rączkę; wtedy położna wzięła nic szkarłatną i uwiązała ją wokół rączki, mówiąc: Ten wyszedł pierwszy. [...] A potem wyszedł brat jego, na którego rączce była nic szkarłatna. I nazwano imię jego Zerach”; Rdz 38,28. 30), a imię Perez (פרץ) ma być grą słów z czasownikiem *prę* (Rdz 38,29). Etymologia taka nie jest jednak oczywista. Po pierwsze, kolor, oddany w tłumaczeniu przez „szkarłatny” (שני), stanowi grę słów z imieniem Zerach, nie w swej wersji hebrajskiej, lecz np. aramejskiej: זרחריח¹⁸. Imiona od rdzenia *drh* zaświadczone są w źródłach amoryckich, kananejskich, południowo- i północnoarabskich; brak ich jednak w onomastyce hebrajskiej¹⁹. Świadczyć to może o adaptacji opowieści, dla której hebrajski nie jest językiem oryginalnym. Czy jednak był to aramejski, arabski czy inny język, nie sposób – jak się wydaje – teraz ustalić.

Obraz relacji między Hebrajczykami, personalizowanymi w osobach patriarchów, a Filistynami, skrywającymi się pod różnymi nazwami (Amoryci, Kananejczycy, Filistyni), jest zatem zbudowany na schemacie, zgodnie z którym Filistyni są władcami Kanaanu i zamieszkują główne miasta, ważne dla narracji (Sychem, Hebron, Gerar), podczas gdy Hebrajczycy muszą żyć na peryferiach, lub wręcz poza nimi, owego „kulturalnego” świata miast. W narracji widać oczywistą tendencję autorów do podkreślania wzajemnej wrogości (por. wątek Izaaka i Filistynów z Gerar; Rdz 26,14–22, lub Diny i Sychema; Rdz 34). Co ciekawe, jest tu jednak sporo elementów wskazujących na pokojową koegzystencję. Dość wymienić sojusz Abrahama z „fili-

¹⁷ K. van der Toorn, *Prostitution*.

¹⁸ F. Zimmermann, *The Births of Perez and Zerah*, *JBL* 64 (1945), s. 377–378.

¹⁹ E. A. Knauf, *Zerah (person)*, *ABD*, s.v.

styńską” trójką z Hebronu, jego relacje z „Hetytami” z tego miasta czy filistyńskie pochodzenie Tamar i jej rolę w genealogii plemienia Judy.

Podbój Kanaanu

Zanim Hebrajczycy powrócą do Ziemi Obiecanej, tym razem jako jej prawowici mieszkańcy, napotkają jeszcze liczne ludy, które są traktowane przez autorów Biblii jak ludność autochtoniczna. Na drodze Izraelitom stoją mieszkańcy Kanaanu, których opisują wysłani przez Mojżesza zwiadowcy (Lb 13). Centralnym miejscem opisanym przez zwiadowców jest Hebron i jego mieszkańcy – Anakici. Jak już widzieliśmy, związek Anakitów z Filistynami widać wyraźnie, tu jednak pojawia się nowy aspekt, z którym w dalszych częściach Biblii również będziemy się spotykać, a mianowicie imponujące rozmiary Filistynów: „Widzieliśmy też tam olbrzymów, synów Anaka, z rodu olbrzymów, i wydawaliśmy się sobie w porównaniu z nimi jak szarańcza, i takimi też byliśmy w ich oczach” (Lb 13,33). Są zatem Anakici = Filistyni groźnymi, silnymi i wielkimi władcami Hebronu, a jeśli uznać opis Hebronu przez zwiadowców izraelskich za *pars pro toto* całego Kanaanu, Filistyni zdają się być panami całej Palestyny.

Również z Filistynami mogą kojarzyć się, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, inni mieszkańcy Palestyny, z którymi przyszło walczyć Izraelowi, a mianowicie Amalekici (Wj 17,8–16; Pwt 25,17–19), Kananejczycy z Arad (Lb 21,1–4) i Amoryci z Cheszbon (Lb 21,21–35; Pwt 2,25–37). Ponieważ scenariusz podboju, stanowiący istotę Księgi Jozuego, zakłada, że pierwotna ludność Kanaanu ma być pokonana i wytępiona, by zrobić miejsce dla Izraela, mieszkańcy Palestyny przedstawiani są jako wrogowie. Istota owego przedstawienia, w którym Izrael ma odegrać rolę sprawiedliwego, wykonującego wolę bożą pogromcy zła, zakłada, że ofiary, a zatem Kananejczycy i Filistyni, muszą być scharakteryzowani negatywnie. Winy autochtonów są przedstawione w nakazie zawartym w Księdze Powtórzonego Prawa, a stanowiącym kwintesencję idei Izraela jako świętego ludu:

Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, do której idziesz, aby ją objąć w posiadanie, wypędzi przed tobą wiele narodów: Chetejczyków,

Girgazyjczyków, Amorejczyków, Kananejczyków, Perezyjczyków, Chiw-wijczyków i Jebujejczyków, siedem narodów liczniejszych i potężniejszych niż ty, i wyda je Pan, Bóg twój, tobie, i ty je wytracisz: Obłożysz je klątwą, nie zawrzesz z nimi przymierza ani się nad nimi nie zlitujesz. Nie będziesz z nimi zawierał małżeństw. Swojej córki nie oddasz jego synowi, a jego córki nie weźmiesz dla swojego syna, gdyż odciągnęłaby ode mnie twojego syna i oni służyliby innym bogom. Wtedy zapłonąłby przeciwko wam gniew Pana i szybko by cię wytepił. Lecz tak z nimi postąpicie: ołtarze ich zburzycie, pomniki ich potłuczecie, święte ich drzewa wytniecie i ich podobizny rzeźbione w ogniu spalicie. Gdyż ty jesteś świętym ludem Pana, Boga twego. Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, spośród wszystkich ludów na ziemi, abyś był jego wyłączną własnością (Pwt 7,1–6).

Winy ludności Kanaanu polegają zatem jedynie na nieprzynależeniu do wspólnoty religijnej. Ponieważ ludność ta ma być skazana na zatracenie, musi być pozbawiona – w logice narracji – wszelkich cech pozytywnych, gdyż słuszność świętej wojny nie może być kwestionowana. Mieszkańcy Kanaanu, paradoksalnie, nie są nazywani Kananejczykami. Są nimi głównie opisani przez zwiadowców olbrzymi-Anakici, a zatem Filistyni:

Słuchaj, Izraelu! Ty przekroczysz dziś Jordan, aby wejść i podbić narody większe i potężniejsze od ciebie, i zdobędziesz miasta wielkie i obwarowane aż pod niebiosa; POKONASZ WIELKI I ROSŁY LUD, ANAKITÓW, których znasz i o których słyszałeś: „Któż sprosta synom Anaka?”. Ale dziś poznasz, że Pan, Bóg twój, przechodzi przed tobą jak trawiący ogień. On ich wytepi i On ich powali przed tobą, a ty szybko ich wypędzisz i wygubisz, jak ci przyrzekł Pan. Lecz gdy Pan, Bóg twój, wypędi ich przed tobą, nie mów w swoim sercu: „Przez wzgląd na moją sprawiedliwość wprowadził mnie Pan, abym wziął w posiadanie tę ziemię”, a z powodu niegodziwości tych narodów wypędził je Pan przed tobą. Nie przez wzgląd na twoją sprawiedliwość i prawość twego serca idziesz, aby wziąć ich ziemię w posiadanie, lecz z powodu niegodziwości tych narodów wypędzi je Pan, Bóg twój, przed tobą i aby dotrzymać słowa, które Pan dał pod przysięgą twoim ojcom, Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi. Wiedz tedy, że nie przez wzgląd na twoją sprawiedliwość daje ci Pan, Bóg twój, tę piękną ziemię w posiadanie, gdyż jesteś ludem twardego karku (Pwt 9,1–6).

Ta sama idea, stawiająca na przeciwległych krańcach święty lud Izraela oraz zły, grzeszny, bo bałwochwalczy lud zamieszkujący Kanaan, widoczna jest w centralnym elemencie prawodawstwa deuteronomicznego, związanego z czystością kultu jahwistycznego. To, co ma stanowić największe wykroczenie, jest związane właśnie z religią ludów Kanaanu (Pwt 12,29–14,2).

Programowa w swej istocie Księga Powtórzonego Prawa, tworząc ideę świętego ludu Izraela, wskazuje na konkretne ludy, które mają zostać pokonane i wytępione przez Hebrajczyków²⁰. Realizacja owego planu, zawarta w Księdze Jozuego, opisuje tryumfy Hebrajczyków, wymaga jednak ustawicznego podkreślania, że zwycięstwa są dziełem Boga, a nie zasługą człowieka. Ten teologiczny aspekt na pozór militarnej w treści księgi, determinuje jej wartość historyczną²¹. Idealistyczna wymowa Księgi Jozuego, zgodnie z którą cały Kanaan zostaje zbrojnie pokonany i zasiedlony przez izraelskich przybyszy, w oczywisty sposób buduje obraz mitycznego wzorca, i nie jest relacją, czy choćby echem wydarzeń historycznych²². Opisy kananejskich mieszkańców oraz ich władców zdają się zatem oparte głównie na pewnym ogólnym schemacie narracyjnym, i zawierają znikomą ilość wartościowych danych faktograficznych. Typowy opis „zwycięskiego” marszu Izraela widać w tak znanych tekstach, jak opis zdobycia Jerycha czy pokonania koalicji pięciu królów kananejskich/amoryckich, zakończony następującym *passusem*:

Tak podbił Jozue całą tę ziemię: góry i krainę południową, nizinę i zbocza gór oraz wszystkich ich królów, nikogo nie zostawiając przy życiu, a wszystko, co żyło, wytracając jako obłożone klątwą, jak nakazał Pan, Bóg Izraela. Jozue wytracił ich od Kadesz-Barnea aż do Gazy oraz całą ziemię Goszen aż do Gibeonu. Wszystkich tych królów wytracił i ziemię ich podbił Jozue za jednym zamachem, gdyż Pan, Bóg Izraela, walczył za Izraela (Joz 10,40–41).

²⁰ Na temat datowania Księgi Powtórzonego Prawa zob. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Kiedy napisano historię Izraela?*, „Collectanea Theologica” 75, 4 (2005), s. 5–16.

²¹ J. Strange, *The Book of Joshua. A Hasmonaean Manifesto?*, w: A. Lemaire, B. Otzen (eds.), *History and Traditions of Early Israel. Studies presented to Eduard Nielsen, VT Suppl.* 50, Leiden 1993, s. 136–141; idem, *The Book of Joshua – origin and dating*, *SJOT* 16 (2002), s. 44–51.

²² M. Liverani, *Nie tylko Biblia*, s. 281–318.

Na szczególną uwagę zasługują w narracji Księgi Jozuego te miejsca, które wyłamują się ze schematu całej księgi. Tak jest np. z przypadkiem Gibeonitów, a zatem Hiwitów zamieszkujących miasto Gibeon oraz przyległe osady, którzy dzięki wybiegowi – jak tego chce tekst – uszli rzezi (Joz 9). Ponieważ zachowanie w obrębie Kanaanu obcego ludu jest niezgodne z nakazem bożym, dotyczącym pokonania i wybicia wszystkich (!) mieszkańców ziemi, a nawet dowodzi tego, że Bóg sam nie realizuje w pełni danej przez siebie obietnicy (por. Joz 3,10; 13,6), czyni z tej tradycji szczególnie wartościowe świadectwo historycznej refleksji. Analogiczna pamięć o zachowaniu przy życiu rdzennej ludności Kanaanu oraz uleganiu jej wpływowi widoczna jest dobrze w takim oto ustępie z Psalmu: „Nie wytępili ludów tak, jak Pan im nakazał, ale zmieszali się z poganami i nauczyli się ich czynów. Oddawali cześć ich bałwanom, które stały się dla nich pułapką. Ofiarowali demonom Synów swych i córki swoje. Wylewali krew niewinną, krew synów i córek swoich, które ofiarowali bałwanom Kanaanu, i skalana była ziemia krwią. Splugawili się czynami swoimi i cudzołożyli postępkami swymi” (Ps 106,34–39).

Jak się wydaje, wątek związany z Gibeonem i jego hiwickimi mieszkańcami sankcjonuje stan faktyczny, a zatem pamięć o obcym pochodzeniu mieszkańców Gibeon. Analogiczna jest wymowa wzmianek przywoływanych jakby mimochodem w tekście o zachowaniu innych mieszkańców Kanaanu. Cało uszli i zostali zachowani przy życiu Geszuryci i Maachatyci (Joz 13,13), Jebuzyci w Jerozolimie (Joz 15,63) i Kananejczycy w Gezer (Joz 16,10). Etiologiczne znaczenie owych wzmianek o zachowaniu ludów kananejskich podkreśla szczególnie użycie formuł w rodzaju „mieszkają z synami Judy w Jerozolimie do dnia dzisiejszego” lub „mieszkają wśród Efraima do dnia dzisiejszego”²³. Biblijny nakaz wzywał do całkowitego wytępienia Anakitów, lecz jak się okazuje, wytępieni zostali jedynie „częściowo”:

W owym czasie wyruszył Jozue i wytępił Anakitów z okolic górzystych, z Hebronu, z Debiru, z Anabu, z całego pogórza judzkiego i z całego

²³ Por. B. S. Childs, *A Study of the Formula „Until this Day”*, *JBL* 82 (1963), s. 279–292; idem, *The etiological tale re-examined*, *VT* 24 (1974), s. 387–397; J. C. Geoghegan, *„Until this Day” and the Preexilic Redaction of the Deuteronomistic History*, *JBL* 122 (2003), s. 201–227.

pogórza izraelskiego. Jozue obłożył ich klątwą wraz z ich miastami. Anakici nie uchowali się w ziemi izraelskiej; utrzymali się tylko w Gazie, w Gat i w Aszdodzie (Joz 11,21–22).

Do podobnej realistycznej porażki przyznaje się w imieniu Izraela autor Księgi Jozuego, pisząc o niepodbiciu Libanu oraz ziem Filistei i południa Palestyny:

Kiedy Jozue się zestarzał i był w podeszłym wieku, rzekł Pan do niego: „Ty się zestarzałeś i jesteś w podeszłym wieku, a pozostało jeszcze bardzo wiele ziemi do objęcia w posiadanie. Ta ziemia jeszcze pozostała: wszystkie okręgi Filistynów oraz Geszurytów, od Szichoru, który płynie na wschód od Egiptu, aż do północnej granicy Ekronu – uważana za ziemię kanaanejską – jest pięciu ksiąząt filistyńskich z Gazy, z Aszdodu, z Aszkalonu, z Gat, z Ekronu: nadto Awwijczycy na południu: cała ziemia kanaanejska oraz Meara, która należy do Sydończyków, aż do Afek, aż do granicy Amorejczyków. Ponadto ziemia Gibilitów, cały Liban na wschodzie od Baal-Gad u podnóża gór Hermon aż do miejsca, gdzie się idzie do Hamat” (Joz 13,1–5).

Realistyczne zastrzeżenie i tak zakłada wielkie zwycięstwa, ponieważ przypisuje Hebrajczykom cały obszar późniejszych królestw Judy i Izraela w ich najrozleglejszych granicach. „Optymistyczna”, by nie powiedzieć megalomańska, wymowa tej księgi jest widoczna w kolejnych wersetach, gdzie czytamy, że choć obszary Libanu jeszcze nie zostały podbite, ale już podlegają losowaniu i przydziałowi między plemiona izraelskie (Joz 13,6–7). Analogicznie, jak się okazuje, rzecz się ma z wypędzonymi rzekomo wcześniej Anakitami, których musi jednak pokonać Kaleb, w okolicach Hebronu i Debiru (Joz 15,13–20). Podobnie wyglądać ma sytuacja również na północy:

Lecz synowie Manassesa nie mogli objąć w posiadanie tych miast i Kananejczycy zdołali utrzymać się w tej ziemi. Gdy jednak synowie izraelscy się wzmocnili, narzucili Kananejczykom pańszczyznę, lecz całkiem ich nie wypędzili (Joz 17,12–13).

Wzmianka o pańszczyźnie jest bez wątpienia nazbyt buńczuczna, czego dowodem jest zdanie padające kilka wersetów dalej: „wszyscy

Kananejczycy, mieszkający na równinie, zarówno ci w Bet-Szeanie i jego osadach, jak i ci w dolinie Jezreel, posiadają żelazne wozy” (Joz 17,16). Posiadacze żelaznych wozów bojowych niezbyt pasują do obrazu niewolników pańszczyźnianych²⁴.

Tak jak naturalną konsekwencją wypełnienia ideologicznego zadania, jakie stawiano w Księdze Jozuego, jest schemat zasiedlenia Palestyny przez plemiona izraelskie, ponownie uwagę zwraca sytuacja wyjątkowa. Spośród plemion, które otrzymują działy ziemi o mniej lub bardziej prawdopodobnych granicach, wyróżnia się plemię Lewiego, które pozbawione jest terytorium, a zamieszkać ma w 48 miastach, należących do wszystkich pozostałych plemion tworzących wielki Izrael. Opis i lista owych miast znajduje się w Joz 21 oraz 1 Krn 6,39–66. Analiza całego wątku ustanowienia miast lewickich, wraz z próbą odpowiedzi na pytanie o celowość tworzenia sieci takich miast, a co za tym idzie o historyczną wiarygodność tej tradycji, wymagałaby osobnego studium²⁵. W interesującej nas tu kwestii zwraca uwagę jeden ważny aspekt, który – jak się wydaje – umknął uwadze wcześniejszych komentatorów. Otóż wśród 48 miast lewickich znajdują się wszystkie te, co do których nawet Księga Jozuego przyznaje, że pozostali tam wcześniejsi, przedhebrajscy mieszkańcy lub w których koncentrował się opór przed rzekomą inwazją Izraelitów. Są to zatem: Hebron²⁶, Debir, Gibeon, Sychem, Gezer, Taanak, Jarmut. Z pewnością filistyńską obecność można odnaleźć również w Libnie, Bet-Szemesz, Bet-Horon, Elteke, Gibbeton, Ajjalon. Cheszbón jest otwarcie łączony z Amorytami. Geba w Beniaminie zdaje się pozostawać w bezpośrednich związkach z Gibeon. Jak zatem wyjaśnić fakt, że wśród 48 miast aż jedna czwarta jest związana z ludami wrogimi Hebrajczykom? Można sądzić, że miasta te były po prostu najsilniejszymi lokalnymi ośrodkami i naturalnymi centrami w swoich

²⁴ Sdz 1,19 jednoznacznie utożsamia posiadaczy żelaznych wozów w dolinach z Filistynami: „A Pan był z Judą; objął on w posiadanie góry, lecz nie wypędził mieszkańców dolin, gdyż ci mieli żelazne wozy”.

²⁵ Por. omówienie stanu badań oraz podstawowe wskazówki bibliograficzne: J. R. Spencer, *Levitical Cities*, ABD, s.v.

²⁶ Joz 21,11: „miasto Arby, ojca Anaka, to jest Hebron na pogórzcu judzkim, i przynależne do niego okoliczne pastwiska”.

regionach. Może właśnie z racji swej niehebrajskiej przeszłości zostały „spacyfikowane” przez osiedlenie tam Lewitów. Może jednak to właśnie obecność w tych miastach obcych Hebrajczykom ludów wymusiła na autorach biblijnych stworzenie etiologicznego uzasadnienia ich obecności. Wyjaśnienie to przyjęło formę tradycji o rozproszonym osadnictwie pseudoplemienia. Otóż jakaś grupa ludzi nazywana Lewi mieszka na całym obszarze Palestyny. Jeśli proponowana etymologia nazwy „Lewi” od mykeńskiego *laoi* – „zbrojny lud” zostałyby zaakceptowane, wówczas właśnie obecność Lewitów w miastach oporu antyhebrajskiego byłaby szczególnie istotna.

Czasy Sędziów

Tak jak ogólna wymowa Księgi Jozuego i promowany przez nią mit wielkiego militarnego zwycięstwa Izraela zakłada szybkie pokonanie Kananejczyków, tak Księga Sędziów zdaje się odwoływać do bardziej realistycznego scenariusza. Polityczna rzeczywistość stanowiąca punkt wyjścia dla narracji Księgi Sędziów wpisuje się w tradycję o zachowaniu w Palestynie ludów, których Izraelowi nie udało się pokonać, wypędzić lub wymordować. „Juda zaś rzekł do Symeona, swego brata: Wyrusz ze mną do przyznanej mi losem ziemi i będziemy walczyli z Kananejczykami, a ja również wyruszę z tobą do przyznanej ci losem ziemi. I Symeon wyruszył z nim” (Sdz 1,3). Kolejno wymieniane ośrodki podbijane przez przedstawicieli plemienia Judy (Jerozolima, Hebron, Debir) dowodzą nie tyle sukcesów militarnych Judy, ile nierzeczywistości scenariusza zawartego w Księdze Jozuego. Prawdopodobieństwo ich zdobycia jest takie samo jak wiarygodność zdania: „Potem Juda zdobył Gazę wraz z jej okolicą i Aszkalon wraz z jego okolicą oraz Ekron wraz z jego okolicą” (Sdz 1,18). Autor tekstu biblijnego przyznaje zatem, że nie cały obszar Palestyny został wzięty w posiadanie przez Izrael. Owe pozostałości dotyczą przy tym nie tylko części peryferyjnych, lecz również ważnych centrów:

Synowie Beniamina nie wypędzili Jebuzejczyków mieszkających w Jeruzalemie, i Jebuzejczycy mieszkają z synami Beniamina w Jeruzalemie aż do dnia dzisiejszego (Sdz 1,21).

Manasses zaś nie posiadał Bet-Szean i jego osad ani Taanak i jego osad, ani nie wypędził mieszkańców Dor i jego osad, ani mieszkańców Jibleam i jego osad, ani mieszkańców Megiddo i jego osad. Kananejczycy więc zdołali utrzymać się w tej ziemi (Sdz 1,27).

Niezdobyte zostały również Gezer, Kitron, Nachalol, Akko, Sydon, Achzib, Chelba, Afik, Rechob, Bet-Szemesz, Bet-Anat, Har-Cheres, Ajjalon, Szaalxim (Sdz 1,29–35)²⁷. Postulat zawarty w Księdze Powtórnego Prawa, i rzekomo realizowany przez Jozuego, okazał się zupełnie niemożliwy do wykonania. Tekst Księgi Sędziów stawia tu kropkę nad „i”:

A to są narody, które Pan pozostawił w spokoju, [...]. Pięciu książąt filistyńskich i wszyscy Kananejczycy, i Sydończycy, i Chiwwijczycy, mieszkający na pogórzu libańskim od góry Baal-Hermon aż do wejścia do Chatat. [...] Synowie izraelscy mieszkali tedy pośród Kananejczyków i Chetejczyków, i Amorejczyków, i Peryzyjczyków, i Chiwwijczyków i Jebujejczyków, i brali sobie ich córki za żony a córki swoje wydawali za mąż za ich synów i służyli ich bogom (Sdz 3,1–6).

Księga Sędziów jest zbudowana z szeregu wątków, które tylko pozornie tworzą koherentną całość. Opowieści o sędziach oraz inne wątki znajdujące się w tej księdze robią wrażenie zlepka różnych narracji, co m.in. uniemożliwia wyciąganie z zawartych w tej księdze informacji wniosków dotyczących chronologii. Jak widzieliśmy, tekst ten przyznaje, że Izraelici żyli wśród ludności Kananu. Ludność ta to zarówno Kananejczycy, jak i przedstawiciele ludności wywodzącej się spośród Ludów Morza, o czym mogą świadczyć informacje wyrażone *explicite* oraz rozmaite niesemickie ślady w onomastyce oraz toponomastyce.

Filistyni jako tacy występują w Księdze Sędziów jako przeciwnicy Szamgara (Sdz 3,31), Samsona (Sdz 13–16) oraz jako jeden z ludów „uciskających Izrael” (Sdz 10,6–7). Ostatnia z tych wzmianek, wyliczająca ludy prześladowujące Izrael, ma charakter konwencjonalny i jest

²⁷ Por. K. Lawson Younger, *The Configuring of Judicial Preliminaries: Judges 1.1–2.5 and its Depending on the Book of Joshua*, JSOT 68 (1995), s. 75–92.

typowa dla autora deuteronomistycznego, i w związku z tym stanowi źródło o niewielkiej wartości dla naszych rozważań.

Wzmianka na temat Szamgara (שמגאר) należy do najkrótszych notek poświęconych sędziom. „A po nim nastał Szamgar, syn Anata, który wybił Filistynów w liczbie sześciuset mężów ościeniem na woły. On także wyratował Izraela” (Sdz 3,31). Ta enigmatyczna informacja stała się przedmiotem licznych opracowań²⁸, gdyż niemal każdy element tego zdania wymaga uwagi. Po pierwsze, imię bohatera jest niewątpliwie pozbawione semickiej etymologii i można je wyprowadzać z języków anatolijskich. Po drugie, wzmianka tłumaczona jako „syn Anat” (בן-ענת), a zatem syn kananejskiej bogini wojny²⁹, z pewnością nie wskazuje na rodzinne związki Szamgara, lecz opisuje jakiegoś zjawisko społeczno-religijne, może w rodzaju stowarzyszenia zbrojnego (por. analogię w postaci Mamertynów, synów Marsa)³⁰. Zagadnienie znaczenia zwrotu „syn Anat” komplikuje przy tym jedna z wersji LXX, gdzie posłużono się formą Σαμεγαρ υἱὸς Διναχ zamiast Σαμεγαρ υἱὸς Αναθ. Po trzecie, nie jest oczywiste znaczenie broni, którą miał posługiwać się Szamgar. Zwykle interpretuje się ową wzmiankę, racjonalizując ją, by uczynić z Szamgara koczownika zajętego na co dzień wypasem bydła. Stworzenie takiej nieprawdopodobnej sytuacji mogło być celem autorów tekstu, lecz wątpliwe, by była ona pierwotnym elementem opowieści o herosie. Jest wreszcie zdanie o Szamgarze pozbawione typowej dla opisów działalności sędziów informacji o plemienu, z którego miał pochodzić. Wszystko to czyni tę wzmiankę wysoce kłopotliwą w interpretacji.

Rozbudowany wątek dotyczący Samsona z wielu powodów wskazuje na związki z Filistynami. Solarne imię bohatera, choć etymologicznie semickie, nie odpowiada onomastyce hebrajskiej. Zapewne elementem kultu solarne jest też tabu związane z włosami; wątek często odnajdowany w wierzeniach różnych ludów. Sam status Danitów jako plemienia tożsamego z Danuna i sztucznie „afiliowanego” do wspólnoty Izraela, wskazuje na nieoczywiste związki danic-

²⁸ Por. R. G. Boling, *Judges*, (AB 6A), New York 1975, s. 89–90.

²⁹ P. L. Day, *Anat*, *DDD*, s. 36–43.

³⁰ Por. niżej s. 356–358.

kiego bohatera ze światem Hebrajczyków. Wreszcie całość opowieści o Samsonie jest umiejscowiona na obszarze związanym z Danitami i Filistynami. Można odnieść wrażenie, że Samson, podobnie jak Szamgar, to nie bohater hebrajski, lecz filistyński lub przynajmniej znany w opowieściach filistyńskich, a zatem wywodzący się z filistyńskiej kultury, a nie dzieło literatury hebrajskiej, a tym mniej historyczna postać hebrajskiego wojownika gromiącego Filistynów. Jeśli jednak związki Samsona z Danitami odzwierciedlają również pochodzenie tradycji o nim, wówczas może się okazać, że postać ta była lokalnym bohaterem mitycznym (literackim?) Danitów, zanim ci zostali włączeni do hebrajskiej federacji. Jak by nie było, Hebrajczycy przejęli i włączyli do literatury biblijnej tradycję sobie obcą, nie usiłując nawet zbytnio jej zhebraizować.

W najważniejszej jednak opowieści o Filistynach, zawartej w Księdze Sędziów, skrywają się oni pod nazwą Kananejczyków. Chodzi mianowicie o wątek walki Izraelitów dowodzonych przez Deborah i Baraka z Kananejczykami Jabina i Sysery. Przeciwnikiem Izraela jest „Jabin, król Kanaanu, który panował w Chasor. A wodzem jego wojsk był Sysera, który mieszkał w Charoszet-Haggoim” (Sdz 4,2). Imię Jabina wydaje się mieć semickie pochodzenie, a miasto Hazor nie ma w Biblii szczególnych związków z Filistynami. Z drugiej jednak strony, „Sysera” to imię bez wątplenia niesemickie. Sysera, który choć nazwany jest dowódcą wojsk Jabina, odgrywa w całym tekście pierwszoplanową rolę, a wzmianka o miejscu jego pochodzenia (Charoszet-Haggoim, dosł. „Las ludów”), gdzie dochodzi do koncentracji żelaznych wozów bojowych przed walną bitwą z Izraelem (Sdz 4,13), zdaje się świadczyć, że to właśnie on jest władcą dowodzącym armią kananejską. Najpoważniejszym argumentem czyniącym właśnie z Sysery władcę i dowódcę sił filisto-kananejskich jest taki oto *passus*:

Przez okno wyglądała, biadając, matka Sysery, przez kratę: „Dlaczego opóźnia się nadejście jego wozu? Dlaczego odwleka się turkot jego zaprzęgów?” Najroztropniejsze z jej księżniczek odpowiedziały jej, zresztą ona sama dała sobie taką odpowiedź: „Zapewne natrafili na łup i dzielą go, jedną brankę, dwie branki na głowę rycerza, łup z barwnych tkanin dla Sysery, łup z barwnych tkanin, barwne, podwójnie tkane chusty na szyję jako łup” (Sdz 5,28–30).

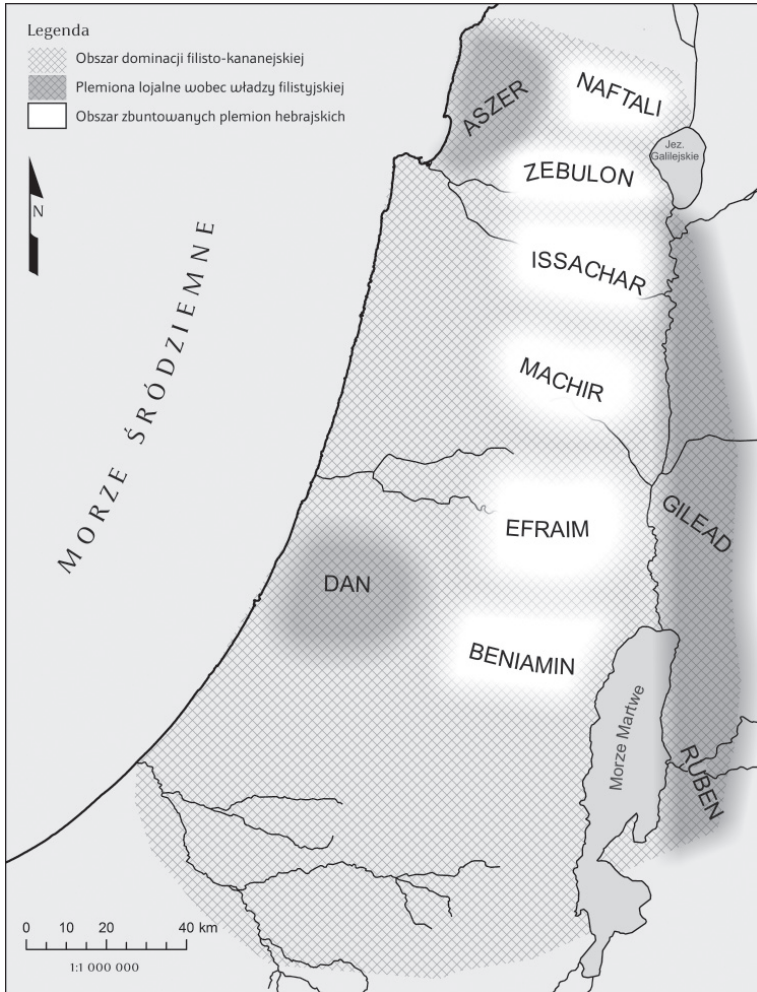
Poza argumentem wynikającym z konstrukcji narracyjnej całej opowieści, w której to nie Jabin, lecz w istocie protagonista zostaje zabity, ale pierwszy jest wyczekiwany przez matkę, zdanie to dostarcza szeregu przesłanek, by uznać Syserę nie tylko za głównego bohatera, lecz i za monarchę. Otóż jego matka przebywa w pałacu, a towarzyszy jej tam „najmądrzejsza księżniczka” (שררה). Ponadto kobiety czekające na Syserę, tłumaczą opóźnienie jego powrotu podziałem łupów, a zatem czynnością przynależną nie tyle dowódcy wojsk, ile władcy, któremu przysługuje prawo do udziału w łupach. Gdy do tego obrazu Syserę dodamy jeszcze wzmianki o żelaznych wozach, jakie użyte są podczas walki (Sdz 4,13), a które, jak widzieliśmy, bywają w Biblii rodzajem wyróżnika Filistynów, uznanie wojsk Jabina-Sysery za siły filistyńskie lub filisto-kananejskie nabierze większego prawdopodobieństwa.

Od dawna tekst biblijnej opowieści o Deborze, Baraku, Syserze, Jael i bitwie nad potokiem Kiszon wzbudzał zainteresowanie badaczy. Jednomyślnie uznają oni m.in. tzw. Pieśń Debory (Sdz 5) za najstarszy tekst biblijny³¹. Tradycyjny komentarz interpretował ten tekst jako echo zdarzenia historycznego; otóż koalicyjne siły izraelskie pokonały w otwartym polu wrogie wojska.

W opowieści tej istnieje jednak szereg elementów, które czynią z niej raczej heroiczną opowieść mityczną, a mniej historyczną relację z wydarzeń. Po pierwsze, już imiona bohaterów zdają się przekazywać pewną treść. Imię Debora – „pszczoła” może pochodzić nie od rdzenia semickiego, lecz z języków anatolijskich i być związane z pojęciem władzy. Jej mąż – Lappidot – „błyskawica”/„pochodnia” to również imię pochodzenia obcego, a przy tym semantycznie równoważne semickiemu imieniu Barak. Jael to imię oznaczające „kozę” i pozwalające widzieć w całej narracji aluzję do mitycznych elementów znanych ze świata greckiego³². Zwłaszcza wątek podania przez Jael mleka, co prowadzi do śmierci bohatera, robi wrażenie para-

³¹ R. G. Boling, *Judges*, s. 18, 116–120.

³² D. Vainstub, *Some Points of Contact between the Biblical Deborah War Tradition and Some Greek Mythologies*, VT 61 (2011), s. 324–334; G. Garbini, *I Filistei*, s. 178–183.



Mapa 5. Rekonstrukcja geografii politycznej według Pieśni Debory (Sdz 5)

doksalnej lub odwróconej aluzji do mitu o kozicy Amaltei i roli mleka w ocaleniu boga³³.

Opowieść o Deborze, jak widzimy, można rozpatrywać na dwóch płaszczyznach. Jedna to rzeczywistość historycznego konfliktu, którego okoliczności pozostają trudne do ustalenia (np. daty samego starcia). Druga to literacka warstwa, która zdaje się intelektualną, kunsztowną konstrukcją zbudowaną na fundamencie mitologii znanej nam z tradycji greckiej. Jeśli zatem biblijni pisarze skomponowali pieśń chwalcą tryumf Izraela nad ich wrogami przy użyciu elementów stanowiących mitologiczny repertuar wierzeń owych właśnie przeciwników, wówczas okaże się, że Hebrajczycy musieli doskonale znać te wierzenia. Ten element jest dla nas zdecydowanie najistotniejszy. Jeśli bowiem wyjdzie na jaw, że konflikt między Filistynami i Hebrajczykami stanowi tylko naskórkową warstwę narracji biblijnej, a pod spodem skrywają się ślady głębokich wzajemnych interakcji, wówczas wszelkie poszukiwania wpływów filistyńskich w kulturze Hebrajczyków nabiorą innego sensu. Przecież jeśli uznać, że autor Pieśni Debory czy opowieści o Samsonie miał głęboką wiedzę na temat mitologii, a prawdopodobnie również literatury heroicznej swych filistyńskich sąsiadów, wtedy należy wyobrazić sobie relacje na tyle pokojowe, by można było założyć istnienie warunków do takiej kulturowej wymiany.

W swej warstwie „faktograficznej” opowieść o Deborze i walce z Syserą dostarcza szeregu bardzo istotnych informacji na temat wczesnych dziejów Izraela. Po pierwsze, wśród zrzeszonych plemion konfederacji nie pojawiają się w ogóle plemiona Judy i Lewiego. Po drugie, brak również nazwy plemienia Manassesa, a w jego miejsce pojawia się nazwa Machir³⁴. Po trzecie, atak Filistynów (Filistoi-Kananejczyków) przychodzi z północy. Oznacza to, że mamy tu do czynienia z perspektywą starszą niż ta cechująca judeocentryczny punkt widzenia większości tekstów biblijnych. W tej opowieści Filistyni nie pochodzą z *Pentapolis*, lecz stanowią zagrożenie dla plemion północnych. Po czwarte wreszcie, wzmiankowane są plemiona,

³³ K. van der Toorn, *Jael, DDD*, s. 461.

³⁴ Por. J. de Moor, *The Twelve Tribes in the Song of Deborah*, VT 43 (1993), s. 483–493.

które Debora (i Izraelici) chcieliby widzieć w swej koalicji, lecz które nie biorą udziału w walce zbrojnej przeciw Syserze: Dan („złogłował na okrętach”; Sdz 5,17), Gilead („mieszkał sobie za Jordanem”; Sdz 5,17), Ruben („siedziałeś beczynnie między dwiema owczarniami”; Sdz 5,16). Nie tylko nie ma tu jeszcze mowy o istnieniu federacji dwunastu plemion Izraela, ale rzeczywistość ta zdaje się odnosić do bardzo wczesnego okresu, zapewne XI–X wieku. Danicy są już uważani przez Izrael za plemię sojusznicze, choć pozostają lojalni wobec reszty ludności filisto-kananejkiej. Zebulon i Issachar, a zatem potomkowie Tjeker/Czekeerów, wspierają Izrael w walce z Filistynami. Gdyby zatem na podstawie tego jednego tekstu rekonstruować dzieje sojuszy i wzajemnych interakcji pomiędzy ludami, należałoby sądzić, że Izrael, którego ośrodek znajdował się w centrum późniejszego królestwa Izraela (Samarii), wszedł w sojusz z ludami zamieszkującymi północ Palestyny. Ten strategiczny sojusz miał na celu osłabienie filistyńskiej dominacji właśnie na północy Palestyny. Brak wzmianek o Judzie pozwala sądzić, że nie była ona jeszcze wówczas podmiotem niezależnym i zapewne znajdowała się pod kontrolą Filistynów z południa³⁵.

Saul

Całe niemal panowanie Saula według narracji biblijnej przypadało na okres dominacji filistyńskiej. Poszczególne wzmianki na ten temat w 1 Księdze Samuela pozwalają na częściową chociaż rekonstrukcję sytuacji, w której miała formować się monarchia Hebrajczyków. Panowanie Saula jest ujęte w klamry, którymi są konflikty zbrojne z Filistynami. Początkowo zostaje opisana przewaga militarna Filistynów, zwieńczona zdobyciem przez nich Arki Przymierza (1 Sm 4), będącym bezpośrednim skutkiem zwycięstwa pod Afek (1 Sm 4,1). Dubletem dla wzmianki o Eben-Haezer – pamiątkowym kamieniu (1 Sm 4,1) – jest opowieść etiologiczna w 1 Sm 7,10–12 zbudowana na podstawie wersji o zwycięstwie militarnym Hebrajczyków nad Filistynami. Zamknięcie klamry stanowi kolejna porażka militarna He-

³⁵ G. Garbini, *I Filistei*, s. 73–81, 94–98, 127–136.

brajczyków w starciu z Filistynami, z bitwą pod Gilboa, zakończona śmiercią Saula i Jonatana (1 Sm 31). Biorąc pod uwagę terytoria, jakimi władał Saul, a zatem niewielki obszar ograniczony jedynie do terenów Beniamina (por. np. 1 Sm 22,7, gdzie mowa jest wyłącznie o Beniaminitach)³⁶, oraz wyraźne wskazówki pokazujące słabość militarną jego państwa wobec silniejszego przeciwnika, jakim byli Filistyni, można przyjąć, że czasy Saula mogły oznaczać dopiero pierwsze próby uzyskania samodzielności politycznej przez plemiona pozostające pod polityczną dominacją Filistynów.

W całej niemal opowieści o Saulu przewijają się wzmianki o obecności Filistynów nie tylko na obszarach przez nich bezpośrednio kontrolowanych, zwłaszcza największych miastach (por. 1 Sm 5,8. 11; 6,15), lecz również na obszarach podlegających władzy Saula. O samej Gibei, mieście, gdzie miał rezydować Saul, czytamy, że jest tam załoga filistyńska (נַצְּבֵי פְּלִשְׁתִּים) – 1 Sm 10,5. Ponieważ nigdzie w tekście nie mówi się o usunięciu owej filistyńskiej załogi z Gibei, należy sądzić, że wzmiankę o niej zawiera też 1 Sm 10,14–16. W passusie tym Saul, powracając po namaszczeniu na króla przez Samuela, tłumaczy się z tego, co robił. Przekłady terminu określającego osobę, której Saul „składa raport” ze swych działań, brzmią: „stryj”. W TM jednak pojawia się termin *dôd*, czyli w zapisie spółgłoskowym דוד – *dwd*³⁷. Jako pierwszy odrzucenie rozumienia tego terminu przez „stryj” zaproponował Dafydd Rhys Ap-Thomas³⁸. W świetle wzmianki o obecności załogi filistyńskiej w Gibei należy uznać słuszność hipotezy Ap-Thomasa, że termin *dôd* oznacza tu jakiegoś filistyńskiego dowódcę³⁹.

W ramach narracji dotyczącej okresu panowania Saula wymienione są jednak również zwycięstwa Hebrajczyków nad Filistynami. Zwycięskie walki miały rozegrać się między Mispą a Bet-Kar (1 Sm 7,10–11). Wzmianka ta nie wydaje się wiarygodna, głównie dlatego, że jej zasadnicza funkcja polega na etiologicznym wyjaśnie-

³⁶ Idem, *Scrivere la storia d'Israele. Vicende e memorie ebraiche*, Brescia 2008, s. 81–95; M. Liverani, *Nie tylko Biblia*, s. 104–107; D. Edelman, *King Saul in the historiography of Judah*, Sheffield 1991.

³⁷ W LXX: οἰκεῖος – „domownik”.

³⁸ D. R. Ap-Thomas, *Saul's „uncle”*, VT 11 (1961), s. 241–245.

³⁹ D. Edelman, *King Saul in the historiography of Judah*, s. 55–56.

niu nazwy Eben-Haezer (1 Sm 7,12)⁴⁰. Ponadto miejsce o nazwie Bet-Kar (בית-כר; Βαιθκαρ) nie ma pewnej lokalizacji⁴¹, a poza tym wydaje się dublować miejscowość Jeszana z 1 Sm 7,12 (która *nota bene* również wymaga emendacji w tekście dokonywanej na podstawie targumów; TM brzmi bowiem: בֵּית־הַמִּצְפָּה וּבֵין הַשָּׁן, a zatem „Szen” zamiast „Jeszana”)⁴².

Kolejne zwycięstwo odnieść miał Jonatan, również na obszarze władztwa Saula, w tym w samej Gibei (1 Sm 13,3–4). Filistyni mieli wówczas zajmować Mikmas, a zatem miejscowość leżącą pomiędzy obszarem Beniamina i Efraima, również i te zwycięskie potyczki nie miały charakteru ekspansji terytorialnej. W dalszych fazach działań zbrojnych, opisanych w 1 Sm 13–14, wojska filistyńskie ruszyły w kierunku „Ofry ku krainie Szual” (1 Sm 13,17), Bet-Horon oraz Geby (1 Sm 13,18). Walki toczone przez Jonatana w wąwozie pomiędzy Gebą i Mikmas (1 Sm 14,1–15), a potem przez wojska pod wodzą Saula, nawet jeśli w istocie były zwycięskie, rozgrywały się w obrębie obszarów Beniamina. Przy opisie zmagañ Saula i Jonatana pojawia się bardzo ważny szczegół:

Hebrajczycy, którzy poprzednio stanęli po stronie Filistyńczyków i z nimi wyruszyli, odstąpili ich, aby stanąć po stronie Izraelitów, którzy byli z Saulem i Jonatanem (1 Sm 14,21).

Sytuacja zatem wyglądała tak, że Filistyni stacjonowali na obszarach Beniamina, prowadząc działania pacyfikacyjne, może będące reakcją na próby uniezależnienia się tamtejszych mieszkańców. Armia filistyńska składała się przy tym zarówno z Filistynów, a zatem ludności w jakiś sposób odrębnej od Hebrajczyków, jak i z samych Hebrajczyków. Nie można przy tym ustalić, kogo dokładnie miał na myśli autor zdania o Hebrajczykach odstępujących Filistynów. Mogli być to w istocie przedstawiciele innych – poza Beniaminem – plemion Izraela, mogli to też być członkowie plemion dopiero się „hebraizujących”, np. Dani-tów czy Issachara. Niewykluczone nawet, że autor sugeruje tu profilistyńskie postawy samych Beniaminitów. Sytuacja ta jednak w dużym

⁴⁰ Por. J. Van Seters, *Biblical Saga of King David*, Winona Lake 2009, s. 260–261.

⁴¹ J. M. Hamilton, *Beth-Car (place)*, *ABD*, s.v.

⁴² Idem, *Jeshanah (place)*, *ABD*, s.v.

stopniu pozwala lepiej zrozumieć militarne zaangażowanie plemion izraelskich z czasów Debory, kiedy nie wszystkie ludy, określane jako hebrajskie, stają zbrojnie przeciw Filistynom. Stan dominacji Filistynów nad Hebrajczykami dobrze ilustruje przy tym wzmianka:

[...] w całej ziemi izraelskiej nie można było znaleźć kowala, gdyż Filistyńczycy uważali, że Hebrajczycy mogliby sobie sporządzić miecze lub oszczepy. Więc cały Izrael chodził do Filistyńczyków, jeśli chcieli sobie naostrzyć swój lemiesz czy motykę, czy siekierę, czy oścień. Gdyż naprawa wyszczerbionych ostrzy lemieszów i motyk, i trójzębnych widel, i siekier i nasadzanie ościeni na drągi u nich tylko było możliwe. Toteż czasu wojny nie było ani miecza, ani oszczepu w ręku całego zastępu, który był z Saulem i Jonatanem. Tylko Saul i Jonatan, jego syn, mieli je (1 Sm 13,19–23).

Monopol w obróbce metali (z tekstu bynajmniej nie wynika, że miał dotyczyć jedynie żelaza⁴³) świadczy dobitnie o tym, że Hebrajczycy musieli znajdować się pod realną kontrolą polityczną i gospodarczą Filistynów. Jeśli wzmianka ta zawiera w sobie wiarygodny przekaz, wówczas należy sądzić, że na całym obszarze zamieszkiwanym przez Hebrajczyków mieszkali również Filistyni, do których udawano się w celu naprawy narzędzi. Twierdzenie, że Hebrajczycy z uszkodzoną siekierą musieliby wędrować do któregoś z wielkich miast filistyńskich na wybrzeżu byłoby absurdem.

Najlepiej znanym wątkiem dotyczącym czasów panowania Saula jest jednak walka stoczona pomiędzy Dawidem a Goliatem, filistyńskim herosem z Gat (1 Sm 17). Już samo umiejscowienie walki „między Socho a Aseka” (1 Sm 17,1), a zatem na południowy zachód od terenów działania Saula, wskazuje na anachroniczny charakter tej opowieści⁴⁴. Innym argumentem przeciw wiarygodności tego opowiadania jest fakt, że zabójstwo Goliata było pierwotnie (?) przypię-

⁴³ Por. P. Machinist, *Biblical Traditions: The Philistines and Israelite History*, w: E. Oren (ed.), *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, Philadelphia 2000, s. 58.

⁴⁴ I. Finkelstein, *The Philistines in the Bible: A Late-Monarchic Perspective*, *JSOT* 27 (2002), s. 131–167; I. Finkelstein, N. A. Silberman, *Dawid i Salomon*, tłum. A. Weseli-Ginter, Warszawa 2007, s. 142–164, 223–225. Por. również A. Yadin, *Goliath's Armor and Israelite Collective Memory*, *VT* 54 (2004), s. 373–395.

sywane innemu bohaterowi, Elhannanowi (2 Sm 21,19), a dopiero wtórnice – Dawidowi⁴⁵.

Co do części przywołanych powyżej „zwycięskich” działań zbrojnych, nie sposób ocenić ich historycznej wartości, inne są jednak oczywistymi anachronizmami lub fikcyjnymi wątkami literackimi. Opis zwycięstwa Izraelitów i Judejczyków nad Filistynami zamykający opowieść o pokonaniu Goliata jest na tyle spektakularny, że zdaje się raczej „snem o potędze” niż realnym wspomnieniem zdarzeń:

Wtedy powstałi wojownicy izraelscy i judzcy, wydali radosny okrzyk i puścili się w pogoń za Filistyńczykami aż do doliny Gat i do bram Ekronu, tak iż trupy Filistyńczyków leżały na drodze od Szaaraim aż do Gat i Ekronu. Potem powrócili synowie izraelscy z pościgu za Filistyńczykami i splądrowali ich obóz (1 Sm 17,52–53).

Więcej prawdopodobieństwa zawiera wzmianka o bitwie pod Gilboa (1 Sm 31,1–13). Walka stoczona przez Saula z Filistynami w dolinie Jezreel, a zatem na północy Palestyny, może świadczyć o ekspansji filistyńskiej na te obszary. Ekspansji, której Saulowe państewko Beniamina nie mogło się przeciwstawić. Nie ulega przy tym wątpliwości, że to nie Saul, lecz Filistyni pozostawali stroną agresywną w tych starciach (np. 1 Sm 23,27), co zaświadcza ich ekspansyjną politykę.

Znany wątek opowieści o panowaniu Saula wiąże się z incydem w Nob (1 Sm 21–22). Dawid, uciekając przed Saulem, schronił się w Nob, gdzie kapłani nakarmili go poświęconymi chlebami oraz przekazali mu miecz Goliata. Za pomoc udzieloną Dawidowi Saul zabił wszystkich kapłanów z Nob, za wyjątkiem Ebiatara. Co ciekawe, tak ważny ośrodek kultu, który według komentatorów musiał stać się centrum religijnym zastępującym Szilo, nie został zidentyfikowany archeologicznie⁴⁶. Wzmianka u Izajasza wskazuje na bezpośrednią bliskość Nob i Jerozolimy:

⁴⁵ Por. J. Van Seters, *Biblical Saga of King David*, s. 135–162; B. Halpern, *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King*, Grand Rapids 2001, s. 136–137, 275–276.

⁴⁶ J. M. Hamilton, *Nob (place)*, *ABD*, s.v.

Jeszcze dziś zatrzyma się w Nobie, podniesie rękę przeciwko górze córki syjońskiej, przeciwko pagórkowi Jerozolimy (Iz 10,32).

Nob jest wzmiankowane w Biblii w niewielu miejscach, bo poza przywołanym opowiadaniem oraz *passusem* u Izajasza występuje jeszcze jedynie w Ne 11,32. Nie bez znaczenia jest fakt, że w LXX Iz 10,32 nie ma śladu po nazwie „Nob”⁴⁷.

Hebrajska nazwa „Nob” (נוב) w LXX jest oddana przez Νομβα. Ten sam semicki termin pojawia się również na steli Meszy⁴⁸. Wbrew większości tłumaczy, którzy uznają ten termin za toponim, zapewne chodzi tu o rzeczownik określający pewien typ miejsca. Król Mesza w inskrypcji twierdzi, że zabił w owym *nob*: mężczyzn, kobiety, gości (mężczyzn i kobiety) oraz niewolnice. Analizując pojawiające się tu określenia: *gbrn*, *grn*, *gbrt*, *grt* oraz *rhmt*, Giovanni Garbini uznał, że mamy do czynienia z nazwą techniczną oznaczającą świątynię, a zastosowane w inskrypcji terminy oznaczają: *gbrn*, *gbrt* – męski i żeński personel świątynny; *grn*, *grt* – mężczyzn i kobiety odwiedzających świątynię, oraz *rhmt* – prostytutki sakralne⁴⁹. Świadcstwo z inskrypcji Meszy wskazuje zatem na to, że termin *nob* oznaczał raczej miejsce kultu niż toponim. Można zatem przyjąć hipotezę, że owo miejsce kultu związane z Jerozolimą lokowano wewnątrz tego miasta.

Dodatkowy argument świadczący o lokalizacji *nob* w Jerozolimie wynika ze szczegółów związanych z losami miecza Goliata. Achimelech, goszcząc Dawida, mówi: „Jest tu miecz Goliata, Filistyńczyka, którego położyłeś trupem w dolinie dębów, zawinięty w szatę za efo-dem” (1 Sm 21,10). W opisie zwycięstwa Dawida nad Goliatem pojawia się z kolei dziwny zapis: „Głowę Filistyńczyka zaś wziął Dawid i zaniósł ją do Jeruzalemu, a zbroję jego złożył w swoim namiocie” (1 Sm 17,54). Wzmianka o Jerozolimie jest tu zaskakująca, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że miasto to będzie dopiero w przyszłości

⁴⁷ σήμερον ἐν ὄψι τοῦ μείναι τῆ χειρὶ παρακαλεῖτε τὸ ὄρος τὴν θυγατέρα Σιων καὶ οἱ βουνοὶ οἱ ἐν Ἱερουσαλημ.

⁴⁸ KAI, 181,14.

⁴⁹ G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele. Vicende e memorie ebraiche*, Brescia 2008, s. 68, przyp. 2. *Nota bene* termin *rhmt(t)* pojawia się również w opowieści o Syserze (Sdz 5,30) w znaczeniu „kobiety-branki”.

przez Dawida zdobywane. Jest to zatem nadal miasto Jebuzytów. Jak zatem z tego wynika, miecz Goliata znajdował się w świątyni jerozolimskiej, czyli *nob*, w której kult sprawowali nadal kapłani jebusycy. Taka hipoteza pozwala wyjaśnić również działania Saula. Rzeź kapłanów w *nob* nie jest jedynie reakcją na przychylność okazaną przez nich Dawidowi, lecz wpisuje się w ustawiczny konflikt Beniaminitów z panującymi nad nimi Filistynami.

Można zatem uznać, że *nob* było technicznym terminem na określenie pewnego typu sanktuarium. Jedno z nich – kluczowe dla państwa Saula i Dawida – musiało znajdować się w Jerozolimie⁵⁰. Istnieje wielka pokusa, by łączyć termin *nob* (נב) z określeciem „proroka” (נביא) oraz „proroctwa” (נבואה)⁵¹. Jeśli ten związek uznać za nieprzypadkowy, wówczas można by wyjaśnić istnienie tzw. ośrodków prorockich, o których wspomina Biblia. W jednym z takich miejsc, w Ramie, schronił się Dawid przed wrogością Saula, a zamachowcy zamiast zabić Dawida „wpadli w zachwycenie” (1 Sm 19,18–24).

Wspomniany wyżej Abiatar, kapłan uratowany z rzezi kapłanów z *nob*, jest zatem kapłanym wywodzącym się z sanktuarium w Jerozolimie, a Zadok, drugi z kapłanów wybranych przez Dawida, miał wywodzić się w Hebronu (m.in. 2 Sm 15), pierwszej stolicy Dawida⁵².

Dawid

Nie sposób ominąć największego chyba korpusu biblijnych tekstów, w których Filistyni zajmują poczesne miejsce, a mianowicie opowieści o Dawidzie, dziejach jego dochodzenia do władzy i założenia dynastii panującej w Judzie. Zanim jednak przejdziemy do omówienia

⁵⁰ Nob z inskrypcji króla Meszy jest zapewne innym ośrodkiem należącym do Izraela.

⁵¹ Por. również Iz 56,10, gdzie zastosowano termin *nābah* (według BDB „szczekać”) na określenie działań fałszywych proroków.

⁵² F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge MA 1997, s. 195–215. Por. też dawną hipotezę, jakoby to Zadok miał być kapłanem z jebusyckiej Jerozolimy: A. Bentzen, *Zur Geschichte der Šadoķiden*, ZAW 51 (1933), s. 173–176. Na temat tradycji Zadokitów por.: A. Hunt, *Missing priests: the Zadokites in tradition and history*, New York 2006; D. W. Rooke, *Zadok's heirs: the role and development of the High Priesthood in ancient Israel*, Oxford 2000.

wątków filistyńskich, należy poświęcić nieco uwagi naukowym sporom o sam tekst biblijny.

Wraz z trwającym nieustannie procesem „dekonstrukcji” historycznej wiarygodności tekstów biblijnych przedmiotem badania stawały się coraz to późniejsze wydarzenia z „historii biblijnej”. Proces ten dotyczy również opowieści o Dawidzie. Przykładem tradycyjnych ujęć – tzn. takich, które rekonstruują dzieje Dawida na podstawie tekstu biblijnego, przyznając mu dużą wiarygodność, są m.in. niedawno wydane opracowania Barucha Halperna i Stevena L. McKenziego⁵³. Choć książki tych autorów różnią się ujęciem i wieloma wnioskami, widać jedną, główną i zasadniczą analogię: obaj autorzy odtwarzają wydarzenia na podstawie tekstu, wierząc w punkcie wyjścia w jego wiarygodność. Mniej zaufania do tekstu wykazał m.in. Marc Zvi Brettler, przedstawiając analizę 1 Sm 24 i 26, będących *case study*, jako środka do datowania tekstu Księgi Samuela dotyczącego Dawida⁵⁴. Uchylając się od podania bezwzględnej daty dla analizowanego przez siebie tekstu, Brettler przyznaje, że musi być on znacznie późniejszy niż same opisane w nim wydarzenia. Tłem i inspiracją dla stworzenia opowieści w 1 Sm 24 i 26 jest – według Brettlera – konflikt między Beniaminitami i Judą (czy to realny, czy wyobrażony), a narracja biblijna miałaby być reakcją na ten konflikt i legitymizacją Dawidowego prawa do tronu i władzy po beniaminickim Saulu.

Na przeciwnym biegunie można umieścić prace Johna Van Setersa, który uznaje biblijną opowieść o Dawidzie za narrację datowaną na IV wiek⁵⁵. Podobną metodę datowania opisów zawartych w Biblii przyjął wcześniej Israel Finkelstein. Według tego archeologa, opisy m.in. uzbrojenia Goliata nie mogą być datowane na wczes-

⁵³ B. Halpern, *David's Secret Demons*; S. L. McKenzie, *King David: A Biography*, New York–Oxford 2000.

⁵⁴ M. Z. Brettler, *The David Tradition*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition 2. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250–850 BCE): The Texts*, (LHB 521), London–New York 2010, s. 25–53.

⁵⁵ J. Van Seters, *Biblical Saga of King David* (na temat datowania na podstawie wzmianek o najemnikach i armii: s. 90–120). Por. również idem, *David the Mercenary*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition 2. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250–850 BCE)*, s. 199–219.

ną epokę żelaza, a zatem czasy osadnictwa i ekspansji Filistynów, lecz na wiek VII i czas pojawienia się w Palestynie greckich najemników na służbie Egiptu⁵⁶.

Widać tu zatem duże rozbieżności w datowaniu tekstu, a zatem również w stopniu jego wiarygodności dla odtwarzania przeszłości. Zupełnie inne podejście do tekstu biblijnego cechuje prace Garbiniego⁵⁷. Uznał on bowiem wiarygodność samego tekstu, choć – jak twierdzi – nie jest to źródło, które należy interpretować dosłownie, lecz trzeba doszukiwać się w nim wątków zatajonych i modyfikowanych w toku późniejszych redakcji. Rekonstrukcja Garbiniego jest przy tym równie odległa od tradycyjnych parafraz biblijnych, jak od wersji prezentowanych przez badaczy datujących tekst biblijny na czasy znacznie późniejsze niż czasy narracji. Najistotniejszym postulatem Garbiniego, który *nota bene* był już zgłaszany wcześniej⁵⁸, jest uznanie słowa *dawid* za termin techniczny, oznaczający dowódcę wojskowego⁵⁹. Konsekwencją owego ustalenia, opartego na zastosowaniu słowa *dawidum* w tekstach z Mari oraz *dwd* na steli Meszy, jest uznanie niehistoryczności postaci o imieniu Dawid. Nietrudno domyśleć się, z jakimi reakcjami może spotkać się taka interpretacja początków dziejów Izraela.

⁵⁶ I. Finkelstein, *The Philistines in the Bible*, s. 131–167; I. Finkelstein, N. A. Silberman, *Dawid i Salomon*, s. 142–164, 223–225. Por. również A. Yadin, *Goliath's Armor and Israelite Collective Memory*, s. 373–395; L. E. Stager, *Biblical Philistines: A Hellenistic Literary Creation?*, w: A. M. Maier, P. de Merodhedji (eds.), „I Will Speak the Riddles of Ancient Times”: *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Vol. 1, Winona Lake 2006, s. 375–384; J. R. Zorn, *Reconsidering Goliath: An Iron Age I Philistine Chariot Warrior*, *BASOR* 360 (2010), s. 1–22. Na temat Jerozolimy we wczesnej fazie epoki żelaza por. E. A. Knauf, *Jerusalem in the Late Bronze and Early Iron Ages: A Proposal*, *TA* 27 (2000), s. 75–90; I. Finkelstein, *The Rise of Jerusalem and Judah: The Missing Link*, w: A. G. Vaughn, A. E. Kilebrew (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, Atlanta 2003, s. 81–101, zwł. s. 87–92; G. Lehmann, *The United Monarchy in the Countryside: Jerusalem, Judah, and the Shephelah during the Tenth Century B.C.E.*, w: ibidem, s. 117–162.

⁵⁷ G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*; por. moją recenzję tej książki, *SBO* 2 (2010), s. 185–189.

⁵⁸ Por. D. M. Howard, *David (person)*, *ABD*, s.v.; D. R. Ap-Thomas, *Saul's „uncle”*, s. 241–245.

⁵⁹ G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*, s. 72–75.

Przyjmując postulat Garbiniego dotyczący etymologii i pierwotnego znaczenia terminu „dawid”, nie ma powodu jednak dekonstruować biblijnej tradycji. Można sobie bowiem wyobrazić, że postać legendarnego króla, założyciela państwa, została obudowana przez wątki związane z innymi postaciami, a samo imię nadano mu przez złączenie tradycji o pewnej funkcji z osobą tę funkcję pełniącą. Istnienie takich toposów literackich w narracji nie decyduje przecież o historyczności samej postaci.

Wątki filistyńskie w opowieści o Dawidzie można podzielić na dwie grupy, a mianowicie: na wątki występujące w narracji dotyczącej Dawida przed zdobyciem przez niego pełni władzy nad całym Izraelem oraz wątki w opowieściach o królewskim panowaniu Dawida. Pierwsza z tych grup została już w zasadzie omówiona przy prezentacji panowania Saula. Pozostał jeszcze do przeanalizowania wątek służby Dawida na dworze Akisza. Dawid – według tekstu – uciekając przed niechęcią Saula, znajduje schronienie na dworze króla Akisza z Gat. Poddanie się Dawida władzy Akisza jest w Biblii opisane dwukrotnie. Za pierwszym razem czytamy historię Dawida udającego przed królem niepoczytalnego (1 Sm 21,11–16). Wątek ten nie wyjaśnia późniejszej służby na rzecz Akisza. Nie bardzo przy tym wiadomo, dlaczego Akisz miałby obdarzać jakimikolwiek względami szaleńca. W drugim wariantcie Dawid świadomie chroni się na służbie u Akisza, by uniknąć wrogich zamiarów Saula (1 Sm 27,1–7). To, co w oczywisty sposób wynika z tego wątku, to fakt, że władza Saula nie sięga poza obszar bezpośrednio przez niego kontrolowany. Dawid jako „wasal” Akisza z Gat pozostaje bezpieczny. Akisz osadza Dawida w Ziklag, co wskazuje, że mamy do czynienia z relacją patron – klient lub władca – najemnik. Ziklag było zatem na pewno ośrodkiem pozostającym pod bezpośrednią kontrolą Akisza, a zatem Gat.

I rzekł Dawid do Akisza: „Jeżeli znalazłem łaskę w twoich oczach, to niech mi dadzą miejsce w jednym z miast okolicznych i tam się osiedlę, bo po cóż ma twój sługa mieszkać wraz z tobą w mieście stołecznym?”. I dał mu Akisz tego dnia Syklag; dlatego Syklag należy do królów judzkich do dnia dzisiejszego (1 Sm 27,5–6).

Przyczyna, dla której Akisz tak hojnie obdarza Dawida, widoczna jest w kolejnych wersetach, gdzie są opisane zbrojne wyprawy Dawida (1 Sm 27,8–12; 30,1–31). Dawid jest zatem lokalnym watażką, który swoimi zbrojnymi wypadami utrzymuje polityczną kontrolę swego patrona nad terenami Judy i Negewu⁶⁰.

W części opowieści o Dawidzie, która obejmuje lata jego panowania, Filistyni niemal zupełnie znikają z tekstu. Droga Dawida do władzy jest jednak zaznaczona zwycięstwami nad Filistynami. Pierwszy krok do władzy nie został wykonany przez samego Dawida, stała się nim bitwa pod Gilboa, gdzie zginął Saul i jego synowie (1 Sm 31). Tu ponownie Filistyni przybywają z północy, a nie z zachodu, co byłoby najbardziej oczywistym kierunkiem dla ataku z Filistei na Beniamina/Judę. Bitwa pod Gilboa jest zatem dowodem na ekspansyjną politykę Filistynów wobec obszarów znajdujących się na północ od Beniamina. Kolejne etapy umacniania się potęgi Dawida to jego intronizacja w Hebronie jako władcy Judy (2 Sm 2,1–11). Brak informacji o zbrojnym podboju miasta oraz wzmianki sugerujące wsparcie ze strony lokalnej ludności (nie tyle chodzi tu o „mężów z Judy”, o których mowa w 2 Sm 2,4, lecz o osoby szczególnie wpływowe, wspierające Dawida, co zapewne wynikało z jego wcześniejszej działalności⁶¹) mogą sugerować, że objęcie władzy w Hebronie odbyło się z przywołaniem patrona, a zatem króla Gat. Następnym etapem wzrostu znaczenia władztwa Dawida to zdobycie Jerozolimy, miasta, jak należy sądzić, również pozostającego pod kontrolą Filistynów.

Opowieść o zdobyciu Syjonu (2 Sm 5,6–10) zawiera szereg niejasności. Oczywiście jednak jest, że „gdy zaś Filistyńczycy usłyszeli, że Dawida namaszczonego na króla nad Izraelem, wyruszyli wszyscy Filistyńczycy, aby pochwycić Dawida; Dawid zaś dowiedziawszy się o tym, wycofał się do twierdzy” (2 Sm 5,17). Wzmianka ta wydaje się dość miarodajna, ponieważ nie sugeruje, że Dawid od razu rozgromił Filistynów. Działania Filistynów jednak niekoniecznie należy łączyć z faktem koronacji Dawida – jeśli wierzyć tekstowi, już wcześniej był przecież królem Judy w Hebronie – lecz

⁶⁰ B. Halpern, *David's Secret Demons*, s. 295–306.

⁶¹ Z okolic Hebronu pochodziła m.in. żona Dawida: Abigail.

ze zdobyciem filistyńskiej Jerozolimy. Pod względem strategiczno-politycznym Dawid, który był wasalem Filistynów z Gat, władcą peryferyjnej Judy, rozciągnął swoje rządy na obszary pozostające dotąd pod bezpośrednią kontrolą Filistynów. O zasięgu bezpośredniej kontroli Filistynów na obszarze Judy świadczy choćby wiarygodna, bo przekazana niejako mimochodem, informacja o stacjonowaniu garnizonu filistyńskiego w Betlejem (2 Sm 23,14). Kolejny krok do wzmocnienia państwa dokonał się zatem kosztem dominacji filistyńskiej.

Odpowiedź filistyńska musiała zakładać militarne starcie z nielojalnym wasalem. Tekst mówi o dwukrotnym zwycięstwie Dawida nad Filistynami, którzy podeszli pod same mury Jerozolimy („rozłożyli się w dolinie Refaim”). Tryumfy nad Filistynami pod Baal-Perasim oraz w dolinie Refaim (2 Sm 5,18–25) są opisane niemal bez szczegółów. Skala zwycięstwa jest zaznaczona jedynie tym, że pokonani Filistyni „porzucili tam nawet swoje bożki, które Dawid i jego wojownicy zabrali” (2 Sm 5,21) oraz „pobił Filistyńczyków od Gibeon aż do miejsca, skąd się idzie do Gezer”. Zwycięstwo, choć dla Dawida bez wątplenia cenne, nie jest jednak wielką wiktoria, lecz raczej skromnym sukcesem, pozwalającym na zachowanie *status quo*. Zapewne kolejnym etapem uniezależniania się Dawida od Filistynów był konflikt wzmiankowany jedynie w 2 Sm 8,1. Werset ten w TM mówi o zdobyciu przez Dawida na Filistynach *meteg-hāammāh* (מֵתֵג הָאָמְמָה), czego znaczenie nie jest jasne⁶², podczas gdy LXX sugeruje mało prawdopodobne uzyskanie trybutu z rąk Filistynów: ἔλαβεν Δαυιδ τὴν ἀφωρισμένην ἐκ χειρὸς τῶν ἀλλοφύλων.

W dalszych częściach opowieści o Dawidzie Filistyni pojawiają się niejako na marginesie narracji. Zdają się przy tym takimi samymi mieszkańcami kraju jak Judejczycy. I tak Arka Przymierza zostaje zdeponowana u pochodzącego z Gat Obed-Edoma (którego imię błędnie interpretowane bywa jako Obed Edomczyk/Edomita – 2 Sm 6,10–12), w Jerozolimie mieszka Arawna, na którego ziemi

⁶² S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford 1913, s. 279–280; B. Halpern, *David's Secret Demons*, s. 144–145, 320–321.

miała powstać w przyszłości świątynia (2 Sm 24,18–25), a dowódcą przybocznej straży Dawida jest Filistyn, Ittaj, pochodzący z Gat (2 Sm 15,19–22). Filistyni wzmiankowani są jeszcze jako pokonani przez wojowników pozostających w służbie Dawida (2 Sm 21,15–21). Jeśli powyższe rozważania na temat *nob* są poprawne, wówczas można domyślać się również filistyńskich filiacji kapłana na dworze Dawida – Abiatara.

Pozostający na służbie Dawida Kreteńczycy (הכרתי) oraz Peletejczycy (הפלתי) – m.in. 2 Sm 8,18 – są uznawani przez komentatorów za wojsko najemne wywodzące się spoza Judy⁶³. Są oni zestawieni z wojskiem z Gat, towarzyszącym Dawidowi od samego początku jego kariery (2 Sm 15,18). John Van Seters uważa, że są to nazwy związane z greckim typem uzbrojenia i wywodzą się od kreteńskich łuczników i peltastów z Tracji, i należy je datować na czasy perskie, gdy greccy najemnicy często pojawiali się na Bliskim Wschodzie⁶⁴. Wydaje się jednak, że twierdzenie Van Setersa jest zbyt radykalne. Terminy „Kreteńczycy” (כרתי) i „Peletejczycy” (פלתי) pojawiają się w Biblii w kilku miejscach. Raz napotykną określenie „Negeb Kreteński” (נגב הכרתי) – 1 Sm 30,14, a w kilku miejscach mowa o *Kereti* jako o synonimie Filistynów (Ez 25,16, So 2,5)⁶⁵. Ponieważ termin *kereti* nasuwa skojarzenie z nazwą Krety (co widać choćby w LXX So 2,5: Κρητῶν), odwoływano się niekiedy do Am 9,7 gdzie mowa o pochodzeniu Filistynów. Odnośnik ów nie jest jednak całkowicie przekonujący, ponieważ Amos mówi o pochodzeniu Filistynów z Kaftor (כפתור)⁶⁶, co nie jest pełną analogią dla *Keret*⁶⁷.

⁶³ M. Delcor, *Les Kerethim et les Cretois*, VT 28 (1978), s. 409–422; J. Van Seters, *David the Mercenary*, s. 214–218.

⁶⁴ J. Van Seters, *David the Mercenary*, s. 199–219.

⁶⁵ Ibidem, s. 212–213.

⁶⁶ W LXX: Καππαδοκία.

⁶⁷ Zestawiany był niekiedy z terminem *Kittim*, który pojawia się w m.in. w Rdz 10,4; Ez 27,6 (כתיים) oraz w ostrakach z Arad (Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, Jerusalem 1981: nr 1,2; 2,1–2; 4,1; 5,7; 7,2; 8,2; 10,2. 5; 11,2; 14,2). Późniejsza żydowska tradycja wyraźnie rozróżnia Filistynów (Kaftorytów) od Kittim, zapewne Greków, por. *Jub* 24,27–33.



Mapa 6. Model dominacji politycznej Filistynów w szczytowym okresie ich ekspansji, XI/X wiek; na podstawie: E. A. Knauf, *Saul, David, and the Philistines: from Geography to History*, BN 109 (2001), s. 18

Sądzę, że bardziej przekonującym wyjaśnieniem pochodzenia tych nazw byłoby przyznanie, że termin *Kereti*, podobnie jak w So 2,5 i Ez 25,16, jest innym określeniem Filistynów, może nazwą, którą określała się jakaś ich część (por. nazwa części Negewu). A nazwa „Peletejczycy” (הפלתי) jest jedynie zniekształconą nazwą samych Filistynów: פלתי <ש>תים⁶⁸. Przyjmując taką interpretację, należałoby przyznać, że doborowe siły zbrojne stanowiące gwardię przyboczną Dawida, dowodzone przez Benaję, syna Jehojady, rekrutowały się spośród Filistynów. Biorąc pod uwagę profesjonalne kompetencje wojskowe Filistynów oraz wzmianki o Ittaju z Gat czy Uriaszu Hetycie na służbie Dawida, nie dziwi zaangażowanie właśnie Filistynów jako najemników króla. Jak się wydaje, można przy tym uzasadnić intencjonalną modyfikację tekstu, zmierzającą do „ukrycia” filistyńskości wojska. Zmiana *plštyim* → *pltyim* (פלשתיים → פלתיים) mogła być przejawem dążenia do „oczyszczenia” narracji o Dawidzie i jego panowaniu ze wszelkich sugestii wiążących go z Filistynami. W okresie redagowania tego tekstu wzrósł zapewne stereotyp złego Filistyna, co mogłoby wyjaśniać ingerencje redakcyjne w starszy tekst.

Ślad obecności Filistynów w oddziałach Dawida widać również przy analizie listy jego wojowników. Określeni są oni jako *gibborim* (גבורים) – „potężni”, ale i jako *š'lošim* (שלשים) – „trzydziestu”. Termin ten jednak powinien być poprawiany na *šališim*, co bywa tłumaczone przez „dowódcy”⁶⁹, lecz może oznaczać osobną kategorię wojskową⁷⁰. Jeśli rację ma Chaim Rabin, wywodząc termin ten od hetyckiego słowa *šalli* – „wielki”, „ważny”⁷¹, wówczas słowo to byłoby sematycznym odpowiednikiem semickiego określenia *gibborim*. Wyjaśnienie tego terminu w znaczeniu „trzydziestu” wydaje się zrozumiałe, ponieważ oryginalny termin, oznaczający zapewne jakiś typ oddziału wojskowego, nie był już zrozumiały – możliwe, że z uwagi na obce pochodze-

⁶⁸ Tak też: E. Lipiński, *Itineraria Phoenicia*, Leuven 2004, s. 504.

⁶⁹ N. Na'aman, *The List of David's Officers*, VT 38 (1988), s. 72–79; D. G. Schley, *David's Champions*, ABD, s.v.

⁷⁰ Por. niżej s. 355–356.

⁷¹ C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, „Orientalia” 32 (1963), s. 113–139; nr 17 (s. 133–134).

nie – w okresie redakcji tekstu. Przyjmując takie wyjaśnienie, można by uznać, że za czasów Dawida królowi służyły trzy kategorie wojska, pochodzące lub rekrutowane spośród Filistynów, obce tradycji Hebrajczyków: 1) *gibborim/šališim*; 2) *p^elēti*/Filistyni; 3) *kerēti*. Wszystkie one wymienione są obok siebie w opisie buntu Szeby:

Wyruszyli z nim tedy wojownicy Joaba i Kreteńczycy (הכרתים), i Peletejczycy (הפלתי) wraz ze wszystkimi rycerzami (הגברים), i wyszli z Jerozolimy... (2 Sm 20,7).

Wśród *gibborim/šališim* są wymienione imiona wojowników pochodzących spoza Judy. Jest tam m.in. wzmianka o Uriaszu Hetytce (2 Sm 23,39), którego imię pochodzi zapewne od huryckiego terminu *ewrija* („Pan”) i który jest widoczny również w hetyckich imionach *Ewar-išatuniš*, *Ewar-šaruma*⁷². Wzmiankowani są też m.in. Elipelet, syn Achasbaja z Maaka, Jigal, syn Natana z Soby, Selek Ammonita (2 Sm 23,34–37). Obecność „obcych” wojowników może wskazywać na status oddziału określanego mianem *gibborim/šališim*. Byli to zatem albo najemni wojownicy, rodzaj kondotierów, albo, co bardziej prawdopodobne, rodzaj drużyny, która była związana ze swym dowódcą nie tylko więzami emocjonalnego związku, ale i wspólnego interesu ekonomicznego⁷³.

Epoka monarchii

Jak widzieliśmy, za czasów Saula i Dawida filistyńscy mieszkańcy Palestyny stanowili ważny, jeśli wręcz nie dominujący, podmiot polityczny. Wraz jednak ze śmiercią Dawida narracja biblijna zdaje się niemal zapominać o Filistynach. W opowieści o panowaniu Salomona wymienieni są jedynie raz, i to w sposób typowy dla ideologii deuteronomistycznej, w passusie mówiącym o rzekomej wielkości kraju:

⁷² M. Elat, *The Iron Export from Uzal (Ezekiel XXVII 19)*, VT 23 (1983), s. 326.

⁷³ Na temat drużyny zob. P. Żmudzki, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynach i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*, Wrocław 2009, zwł. s. 306–402.

A Salomon panował nad wszystkimi królestwami od rzeki Eufrat aż po ziemię filistyńską i aż po granicę egipską; składały one daniny i były podległe Salomonowi przez całe jego życie (1 Krl 4,21).

Werset ten z jednej strony sugeruje, że obszar państwa Salomona obejmował nie tylko terytoria bezpośrednio podległe jego władzy, lecz również niejako autonomiczne, zobowiązane jedynie do płacenia daniny. Jeśli tak było w istocie, wówczas dwunastu dostojników, stojących na czele „prowincji” Salomona (1 Krl 4,7–19), należałoby raczej interpretować jako dwunastu klientów niż urzędników królewskich. Byli oni zatem raczej autonomicznymi monarchami, ponieważ ich terytoria nazwane są królestwami (במלכות; 1 Krl 4,21), a oni sami królami (מלכי; 1 Krl 4,24), zależnymi jedynie od swego zwierzchnika. Wydaje się, że w 1 Krl 4,21 wzmianki o Filistynach nie należy interpretować inkluzywnie, to znaczy że, podobnie jak Eufrat oraz Egipt, pozostawali poza obszarem zależnym od Salomona. Zgodna z tą interpretacją jest wzmianka o Gat, wspomnianym przy okazji opowieści o śmierci Szymejego (1 Krl 2,39–40). Miastem tym włada Akisz, syn Maachy (אכיש בן-מעכה), a zatem nie ma żadnych przesłanek, by uznawać je za podległe władzy Salomona. Sprzeczna z tym jest jednak wzmianka o Gazie, która rzekomo miała znajdować się w rękach Salomona (1 Krl 4,24). Wydaje się jednak, że ta odosobniona wzmianka odzwierciedla jedynie imperialne ambicje redaktora i jako taka nie jest wiarygodna (por. 2 Krl 18,8).

Mniej oczywista jest jednak wzmianka o Gezer. Jak widzieliśmy, miasto to było traktowane jako ośrodek filistyński, podczas gdy w opowieści o Salomonie jego status nie wydaje się tak oczywisty. Gezer, obok Megiddo i Hazor, jest wzmiankowane jako warownia zbudowana przez Salomona, po czym czytamy:

Faraon mianowicie, król egipski, wyruszył i zdobywszy Gezer spalił je ogniem, a Kananejczyków zamieszkujących to miasto wytracił, następnie zaś dał je jako posag swojej córce, żonie Salomona; Salomon zaś odbudował Gezer i Dolne Bet-Choron, i Baalat, i Tamar na pustyni w ziemi judzkiej (1 Krl 9,16–18).

Informacja o zniszczeniu miasta i przekazaniu go córce faraona jako posag jest zupełnie nieprawdopodobna. Nie wiemy, czy wątek egipskich zniszczeń w istocie dotyczy czasów Salomona, czy może jest anachronizmem związanym z działalnością Szeszonka. Umieszczenie Gezer na liście twierdz Salomona jednoznacznie wskazuje, że dla autora tekstu miasto to obok ośrodków na północy pełniło ważną funkcję obronną w państwie Salomona. Można jedynie zastanawiać się, jak silny miałyby to być w istocie ośrodek, skoro „zdobywszy Gezer spalił je ogniem, a Kananejczyków zamieszkujących to miasto wytracił”.

Za panowania Salomona, jak otwarcie mówi tekst, było czynne miejsce kultu w Gibeon (1 Krl 3,4–15; 9,2), w którym, jak widzieliśmy, mieli mieszkać Hiwici⁷⁴. Jest to jednak informacja odizolowana, która pozwala jedynie przypuszczać, że wielość ludów zamieszkujących Palestynę w czasach Saula i Dawida, wraz z ich tradycjami i – jak widać – sanktuariami, była również elementem rzeczywistości w czasach późniejszych.

W czasach istnienia królestwa Judy i Izraela Filistyni tracą funkcję głównych przeciwników Izraela, a stają się zwykłymi – jak się wydaje – sąsiadami (np. 2 Krl 1,2–3; 8,1–3)⁷⁵. 1 Krl 15,27 wspomina, że miasto Gibbeton znajdowało się pod kontrolą Filistynów. Nie jest jasne, jak rozumieć wzmiankę o dokonanym tam zabójstwie króla Izraela Nadaba przez pochodzącego z Issachara Baaszę. Tekst mówi, że Nadab oblegał Gibbeton, co mogłoby wskazywać na ekspansywną politykę Izraela za jego rządów. Możliwe jednak, że tekst Księgi Królewskiej dokonuje interpretacji i kompilacji swych danych i że śmierć pod Gibbeton władcy Izraela, syna Jeroboama, i objęcie władzy w Izraelu przez królobójcę – Baaszę, nie jest wynikiem spisku i skrytobójstwa, lecz stanowi konsekwencję działań wojennych. Baasza może być tu zatem po prostu następcą Nadaba, jako ten, który

⁷⁴ J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel. The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel*, Cambridge 1972 (repr. 2009), s. 92–97.

⁷⁵ Por. S. Gitin, *Philistines in the Books of Kings*, w: A. Lemaire, S. Adams, B. Halpern (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*, Leiden 2010, s. 301–364.

przejął dowództwo nad wojskiem w czasie działań wojennych. Tekst nie sugeruje żadnej formy podboju, co wyklucza czynny udział Filistynów w tej zmianie na tronie Izraela.

Ponieważ jednak schemat powyższej wzmianki jest niemal dokładnie powtórzony w opowieści o dojściu do władzy Omriego, należy wątpić w historyczną wartość informacji o Nadabie i Baaszy. To Omri był dowódcą armii oblegającej filistyńskie miasto Gibbeton, podczas gdy królem był Zimri (1 Krł 16,15). I to właśnie armia spod Gibbeton doprowadziła do przewrotu, osadzając Omriego na tronie w Tir-sie. Jeśli tak miałyby się sprawy związane z rolą Gibbeton w narracji o zmianie monarchów izraelskich, wówczas militarna ekspansja Izraela na tereny Filistei przypadałaby na pierwszą ćwierć IX, a nie koniec X wieku. Jest to zapewne bardziej prawdopodobna data, choć najważniejsze jest to, że w obu wypadkach ekspansja Izraela stała się możliwa dopiero po wyprawie Szeszonka z 925 roku, która złamała dominację Filistynów⁷⁶.

Księga Kronik, opisując rzekome sukcesy Jozafata (2 Krn 17 i 20), o których milczy paralelny tekst w 2 Księdze Królewskiej, wspomina o darach w srebrze składanych królowi przez Filistynów jako haracz (2 Krn 17,11). W epoce rządów Jozafata (870–848) zupełnie nie ma szans na „imperialne” działania Judy, która pozostawała wasalem Izraela, więc sama nie mogła podejmować zbrojnych ani nawet dyplomatycznych akcji przeciw swoim sąsiadom⁷⁷. Analogicznie niepewna pozostaje wzmianka (2 Krn 21,16) o filistyńsko-arabskim ataku na Judę i splądrowaniu Jerozolimy za rządów Jorama (848–841).

Mniej więcej na połowę VIII wieku miałaby przypadać skuteczna ekspansja Judy na obszary Filistei przypisane przez autora Księgi Kronik Uzjaszowi/Ozjaszowi (781–740) (2 Krn 26,6–7). Tekst mówi o walkach z Filistynami i o tym, że władca ten „zburzył mury Gat, mury Jabny i mury Aszdodu”, po czym „odbudował grody wokoło Aszdodu i u Filistyńczyków”. Gat zniszczył Hazael w końcu IX wieku

⁷⁶ G. Garbini, *I Filistei*, s. 136–138, 144–149; M. Liverani, *Nie tylko Biblia*, s. 121, 123.

⁷⁷ M. Liverani, *Nie tylko Biblia*, s. 126–129.

(faza A-3)⁷⁸, a istniejące w VIII wieku miasto (faza A-2)⁷⁹ uległo zniszczeniu zapewne podczas wyprawy Sargona II⁸⁰. Jeśli zatem wzmianka o zniszczeniu Gat ma swe źródła w rzeczywistych zdarzeniach, to ich sprawcami zapewne nie byli Judejczycy. Ponadto brak wzmianki o rzekomej ekspansji Uzjasza w Księdze Królewskiej, każe wątpić w historyczne prawdopodobieństwo tej tradycji.

Zapewne wzmianka o zbrojnej agresji wobec Judy również od zachodu, za panowania Achaza (736–716) odnosi się do wspólnego ataku Damaszku i Izraela wynikającym z ich sojuszu z lat 30. VIII wieku⁸¹:

Także Filistyńczycy ruszyli na judzkie miasta Szeferi i Negebie i zdobyli Bet-Szemesz, Ajjalon, Gederot i Socho z jego przyległościami, Timnę z jej przyległościami, Gimzo z jego przyległościami i osiedlili się tam (2 Krn 28,18).

Informacja ta znajduje potwierdzenie w prorocztwie Izajasza:

Lecz Pan pobudził przeciw niemu [Jakubowi] jego wroga, Resyna, i podburzył jego nieprzyjaciół, Aramejczyków od wschodu, a Filistyńczyków od zachodu (Iz 9,10–11).

Akt ekspansji Hebrajczyków kosztem Filistynów przypisuje Biblia dopiero królowi Judy Hiskiaszowi/Ezechiaszowi (716–687), który miał ponoć „pobić Filistyńczyków aż do Gazy” (2 Krl 18,8). Nawet jeśli w istocie Juda podjęła wówczas działania zbrojne przeciw Filistei, zapewne w 705 roku, po śmierci Sargona II, czyli w przerwie między kolejnymi asyryjskimi podbojami Filistei (w 711 roku Sargon II zdobył Aszod), to jakiegokolwiek zdobycze nie pozostały przy Judzie długo, o czym świadczy sam tekst biblijny (por. 2 Krl 18,13–37)⁸².

⁷⁸ Ibidem, s. 129–132.

⁷⁹ S. Gitin, *Philistines in the Books of Kings*, s. 333–334.

⁸⁰ Luckenbill, Vol. 2, nr 62.

⁸¹ M. Liverani, *Nie tylko Biblia*, s. 149, 160–161.

⁸² Luckenbill, Vol. 2, nr 240; E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches*, Leuven 2006, s. 78.

Jak się zatem wydaje, Biblia sporo uwagi poświęca Filistynom w narracji odpowiadającej epoce do X wieku. Stulecia IX i VIII to niemal zupełna nieobecność Filistynów w tekście biblijnym. Jak jednak zobaczymy, pojawiają się oni ponownie wraz z tekstami prorockimi. Przez okres około 150 lat (około 730–580) Filistyni ponownie stają się ważni dla Judejczyków i w tym okresie powracają na karty Biblii. Jak będę starał się dowodzić, wynika to nie tylko z przypadającej na ten okres eksplozji literatury prorockiej, która umiała zrobić użytek z antagonizmu między tym, co „nasze”, a tym, co „obce”. Epoka ta oznaczała bowiem ponownie nasilenie wpływu kultury Filistynów na Judę. To właśnie VII wiek miał przynieść relacje między Filistynami a Judejczykami, które przyczyniły się do negatywnej oceny lub wręcz stygmatyzacji tych pierwszych.

Pax Assyriaca

Należy zadać dwa kluczowe pytania: 1) w jakim okresie doszło do międzykulturowej wymiany między Filistynami i Hebrajczykami? i 2) kiedy powstał obraz Filistynów jako archetypicznych wrogów Izraela?

Aby określić najogólniejsze choćby ramy czasowe dla okresu, w którym można by umieszczać nasilenie międzykulturowej wymiany, należy wyznaczyć brzegowe warunki wpływające na taki proces. Wymianie oczywiście sprzyja bezpośrednie sąsiedztwo. Te ogólne ograniczenia sugerują długi okres, kiedy można by lokować procesy wzajemnej wymiany. Okres ten rozpoczyna pojawienie się Filistynów w Palestynie oraz etnogeneza Izraela. Trudniej jest wskazać cezurę końcową, ponieważ najczęściej wskazywanym zjawiskiem byłaby utrata odrębności przez Filistynów, lecz – jak usiłowałem pokazać wyżej – nie jesteśmy w stanie wskazać tego momentu, a dane z epoki rzymskiej, którymi dysponujemy, pozwalają przy tym na uznanie, że mieszkańcy miast wybrzeża filistyńskiego zachowywali odrębność jeszcze w czasach chrześcijańskich⁸³. Za cezurę zamykającą

⁸³ Por. R. A. S. Macalister, *The Philistines. Their History and Civilization*, London 1914 (repr. Chicago 1965), passim; A. Kasher, *Gaza during the Greco-Roman Era*,

okres kluczowych dla nas wpływów filistyńsko-izraelskich (judejskich) można wskazać zatem powstanie biblijnych świadectw o Filistynach. Choć datowanie tekstu biblijnego to karkołomne, dyskusyjne, a niekiedy wręcz emocjonujące zadanie, pozwolę sobie jedynie na wprowadzanie najogólniejszych ram chronologicznych, wskazujących na epokę hellenistyczną jako czas ostatecznej redakcji Biblii. Oznacza to zatem, że okres, w którym moglibyśmy spodziewać się wpływów filistyńsko-izraelskich/judejskich, zamyka się mniej więcej między 1150 a 300 rokiem.

Wydaje się, że 850 lat to jednak bardzo długo i datowanie jakiegokolwiek zjawiska historycznego na taki okres mija się niemal z celem. Należy zatem posłużyć się dodatkowymi parametrami, które pozwolą zawęzić ten okres. Jednym z takich parametrów może być hipoteza, zgodnie z którą wymiana międzykulturowa zachodzi z większym nasileniem, jeśli jedna ze stron w sposób wyraźny dominuje kulturowo nad drugą⁸⁴. Oczywisty jest przy tym główny kierunek przepływu elementów kultury. Nie oznacza to bynajmniej, że wymiana międzykulturowa dokonuje się jedynie między nierównorzędnymi partnerami i tylko od podmiotu bardziej rozwiniętego do podmiotu bardziej „prymitywnego”. Posłużenie się tym uogólnieniem może okazać się jednak jedynym praktycznym sposobem kontynuowania analizy historycznej. Przyjmując zatem tak ogólny parametr, można wskazać na okresy, w których Filistea oraz Izrael i Juda mogły znajdować się w dysproporcjonalnych relacjach, jeśli idzie o swój potencjał i stan rozwoju ekonomicznego (który ma przecież bezpośredni wpływ na wszelkie wytwory kultury). Za probierz stanu rozwoju posłuży tu szacunkowy obszar zajmowany przez miasta.

w: L. I. Levine (ed.), *The Jerusalem Cathedra. Studies in the History, Archaeology, Geography and Ethnography of the Land of Israel*, Vol. 2, Jerusalem–Detroit 1982, s. 63–78; N. Belayche, *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen 2001; eadem, *Pagan Festivals in Fourth-Century Gaza*, w: B. Britton-Ashkelony, A. Kofsky (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden 2004, s. 5–22.

⁸⁴ Obszerne omówienie modeli teoretycznych dotyczących relacji międzykulturowych w starożytności prezentuje: Ch. Ulf, *Rethinking Cultural Contacts*, „Ancient West & East” 8 (2009), s. 81–132.

Tab. 2. Rozmiary miast Filistei oraz Jerozolimy w okresie od XII do VI wieku (w ha)*

Wiek	Aszkelon**	Aszdod	Ekron	Gat	Jerozolima
XII	60	7	20	4	2
XI		7	24	6–12	2–3
X		1	24	12–16	3–5
IX		7	4	24–40	5–8
VIII		30	4	1	8–16
VII		15	24	1	40–50
VI	0	15	0	1	0–1

* Na podstawie: E. A. Knauf, *The Glorious Days of Manasseh*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings. The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, London 2007, s. 166, tablica 1.

** Nadal nie dysponujemy pełnymi danymi na temat dziejów Aszkelonu. Część danych znajduje się na stronie relacjonującej wykopaliska (<http://digashkelon.com>) oraz w: L. E. Stager, J. D. Schloen, D. M. Master, *Ashkelon 1. Introduction and Overview (1985–2006)*, Winona Lake 2008; B. L. Johnson, *Ashkelon 2. Imported Pottery of the Roman and Late Roman Periods*, Winona Lake 2008; L. E. Stager, D. M. Master, J. D. Schloen, *Ashkelon 3. The Seventh Century B.C.*, Winona Lake 2011; a także L. E. Stager, *Tel Ashkelon, NEAEHL 5*, s. 1578–1586.

Do tych miast filistyńskich trzeba dodać również Gazę, gdzie wykopaliska, niestety, nie pozwalają na syntetyczne opracowanie zarówno stratygrafii, jak i wielkości obszaru zamieszkanego oraz inne liczne ośrodki, np. Afek, Tel Gerisa, Tel Qasile, Tell Sera', Tell Far'ah, Tel Halif, Tell Beit Mirsim, Tel Mor, a także duże miasta Szefeli, takie jak Timna, Bet-Szemesz, Gezer czy Lakisz.

Tab. 3. Obszar zabudowany i populacja Judy w epoce żelaza¹

	Obszar zabudowany (w ha)		Szacunkowa populacja	
	Epoka żelaza I	Epoka żelaza IIA	Epoka żelaza I	Epoka żelaza IIA
Szefela**	39,9	95	5 985–11 970	14 250–28 500
Obszar na południe od Jerozolimy	18,1	33,7	2 715–5 430	5 055–10 110
Obszar na północ od Jerozolimy (włącznie z Jerozolimą)	7,9	19,2	1 185–2 370	2 880–5 760
Łącznie	65,9	147,9	9 885–19 770	22 185–44 370

* Za: G. Lehmann, *The United Monarchy in the Countryside: Jerusalem, Judah, and the Shephelah during the Tenth Century B.C.E.*, w: A. G. Vaughn, A. E. Killebrew (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, Atlanta 2003, s. 133.

** Lehmann zakłada, że cała Szefela wchodziła w skład królestwa Judy, co, jak widzieliśmy, nie musiało odpowiadać stanowi faktycznemu.

Tab. 4. Polityczna pozycja Filistei, Izraela i Judy w epoce żelaza¹

Okresy pomiędzy radykalnymi zmianami politycznymi	Filistei	Izrael	Juda
1150–925	+	-	-
925–701	-/+	+	-
701–612	+	-	+/-
612–525	-	-	-
525–332	+	-	-

Zastosowano umowne oznaczenia wskazujące na siłę polityczną, ekonomiczną i kulturową regionów: + (lokalna potęga); - (obszar słaby); -/+ (obszar politycznie słaby, choć o dużym potencjale kulturowym); +/- (obszar silny, choć politycznie uzależniony).

* Daty podane w tabeli wynikają z przyjęcia – jako umownych cezur – ważnych wydarzeń militarnych: 1150 r. – osiedlenie się Filistynów na wybrzeżu Palestyny;

925 r. – palestyńska wyprawa faraona Szeszonka; 701 r. – wyprawa Senacheryba; 525 r. – podbój Egiptu przez Kambyzesa; 332 r. – zdobycie Gazy przez Aleksandra Wielkiego.

Powyższe informacje wskazują jednoznacznie, że istniał tylko jeden okres, kiedy Izrael mógłby dominować nad Filisteą, a mianowicie w czasach świetności tego państwa za Omrydów. Sytuacja ta była bezpośrednim wynikiem ciosu, jakim dla miast Filistei była pacyfikacyjna inwazja faraona Szeszonka, po której miasta południowego wybrzeża Palestyny długo były pogrążone w kryzysie. Odwrotna relacja, a mianowicie dominacja Filistei nad Izraelem, a zwłaszcza nad leżącą bliżej Judą, przypadają na okresy: 1) od osiedlenia się Filistyńców do wyprawy Szeszonka (1150–925); 2) dominacji asyryjskiej (701–612) oraz 3) epokę perską. Pierwszemu z tych okresów odpowiada biblijna narracja z Księgi Sędziów i 1–2 Samuela, a zatem czasy, o których sama Biblia mówi, że niewielkie państwa Hebrajczyków (Izrael, Benjamin, Juda) pozostawały zdominowane przez Filistyńców.

Spośród tych trzech okresów szczególnie można wyróżnić okres asyryjski, ponieważ wówczas, jak się wydaje, Filisteja rozwijała się gwałtownie pod protektoratem wielkiego imperium, ale i Juda jako wasal Asyrii czerpała pewne korzyści z *Pax Assyriaca*. W pierwszej fazie epoki żelaza (1150–925) najbliższy sąsiad Filistei, czyli Juda, przeżywał głęboki kryzys i depopulację. Jest zatem wówczas Juda terenem stagnacji i zamknięcia, co mogło umożliwiać podporządkowanie (włącznie z formalną zależnością) od silniejszego sąsiada. Jest to jednak okres, w którym możemy sobie wyobrazić narzucanie pewnych kulturowych wzorców lub ich wprowadzenie niejako „ponad głowami” zainteresowanych, gdyż oni sami pozostawali bierni, przyjmowali postawy defensywne i nietwórcze. Jak widzieliśmy już wcześniej, nawet tradycja biblijna przyznaje, że w okresie tym Juda pozostawała pod silnymi wpływami kultury filistyńskiej.

Epoka perska, jak wynika z badań archeologicznych, przyniosła względną stabilizację w miastach Filistei i dramatyczną depopulację Judy. Nie jest to jednak prawdopodobny okres nasilonych wpływów filistyńskich w Judzie. Po pierwsze, okrojona i wyludniona Juda przeżywa przez cały okres perski głęboki kryzys, co łączy się z politycz-

ną i kulturalną marginalizacją i izolacją tego obszaru. Po drugie, jest to okres, gdy większość tradycji biblijnych nabierała swego późniejszego kształtu lub wręcz istniała już w formie zapisanej. Jest to zatem czas, przed nadejściem którego musiały zajść procesy transferu kulturowego między Hebrajczykami i Filistynami.

Okres wymiany międzykulturowej – jaki usiłujemy ustalić – to czas nie tylko możliwych kontaktów, ale też i twórczego rozwoju, pozwalającego na 1) aktywne wykorzystywanie dorobku silniejszego sąsiada oraz 2) reakcję (bez względu, czy była ona pozytywna, czy negatywna) na owe wpływy⁸⁵. Jeśli tak, to odpowiednie warunki były spełnione w czasie dominacji asyryjskiej. Prawdopodobieństwo, że to właśnie w epoce asyryjskiej doszło do procesu wymiany międzykulturowej jest duże m.in. dlatego, że biblijne reakcje na wpływy filistyńskie są widoczne zwłaszcza w tekstach, które należy łączyć z Judą, a nie północnym Izraelem. Tu przecież dokonana się – w ciągu długiego okresu – redakcja Biblii, wraz z obecnym w niej obrazem Filistynów jako głównych wrogów Izraela. Przyjrzyjmy się zatem sytuacji politycznej, ekonomicznej i kulturowej Judy i Filistei tego okresu, by ustalić, czy hipoteza wskazująca na ten właśnie okres jako na ważny, jeśli nie główny, czas przenikania się wzajemnych wpływów wytrzyma konfrontację z rzeczywistością.

Nie ulega wątpliwości, że w czasach panowania asyryjskiego miasto Filistei przeżywały okres świetności i rozwoju. Z pewnością dominowały nad Judą zarówno ekonomicznie, jak i kulturowo⁸⁶. W Judzie największym miastem, którego rozwój i jego przyczyny są ważnym ele-

⁸⁵ Analogicznie można np. badać kulturotwórcze oddziaływanie zakonu krzyżackiego na terenach Polski, Litwy i Prus. Najwięcej wpływów widocznych jest, paradoksalnie, w Polsce, która była najlepiej rozwiniętym sąsiadem Zakonu, a najmniejsze wśród Prusów, którzy w wyniku zbrojnej eksterminacji ztratili swą odrębność. Porównanie to zatem wskazuje, że wzajemne wpływy stają się tym bardziej widoczne, im partnerzy są mniej zróżnicowani pod względem rozwoju kulturowego.

⁸⁶ D. A. Warburton, *The Importance of the Archaeology of the Seventh Century*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings. The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, London 2007, s. 317–335. „In view of the archaeological material, it would be more suitable to view Judah as a new and insignificant state which was peripheral to the Philistines in the seventh century” (ibidem, s. 322). Syntezę informacji o archeologii Filistei tego okresu przedstawia: E. Stern,

mentem dla toku rozumowania, była Jerozolima. W nauce długo panowało przekonanie, że gwałtowny wzrost liczby ludności Jerozolimy na przełomie VIII i VII wieku wynika z migracji ludności z północnego królestwa, po upadku Samarii w 722 roku. Dziś wiemy jednak, że za tą tezę nie stoi żaden dowód, a wyłącznie przekonanie o istnieniu poczucia wspólnoty między mieszkańcami obu państw (Judy i Izraela). Założenie to jednak – zwłaszcza w świetle wzajemnych konfliktów – wydaje się błędne. Wiemy jedynie, że wraz z przyjęciem przez Judę statusu państwa wasalnego wobec Asyrii Jerozolima znacznie się powiększa. Może to być rezultatem m.in.: 1) przesiedleń prowadzonych przez królów, dążących do wzmocnienia stolicy, kosztem terenów peryferyjnych Judy; 2) migracji ludności judzkiej i/lub z terenów sąsiednich do Jerozolimy, która mogła oferować szczególne udogodnienia życiowe (np. bezpieczeństwo); 3) administracyjnych działań władz asyryjskich.

W związku z ekonomicznym rozwojem miast filistyńskich⁸⁷, co z kolei było skutkiem ograniczenia przez Asyryjczyków znaczenia miast Fenicji, powstała sytuacja, w której silnie rozwijające się miasta Filistei potrzebowały zaplecza, jakim stały się głównie miasta Szeferi⁸⁸ oraz Juda⁸⁹.

Konieczne jest tu jednak skrótowe choćby przedstawienie sytuacji politycznej miast filistyńskich oraz Judy w czasach dominacji Asyrii.

Juda i Filistea pod rządami Asyrii

Tereny Palestyny dostały się w sferę bezpośredniego zainteresowania Asyrii za panowania Tiglatpilegara III (744–727). W tym okresie większość terytoriów Syrii i Palestyny uznała zwierzchność Asy-

Archaeology of the Land of the Bible, Vol. 2: Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732–332 BCE), New York 2001, s. 102–129.

⁸⁷ S. Gitin, *Philistines in the Books of Kings*, s. 325.

⁸⁸ Por. m.in. O. Borowski, *Burial customs in Southern Judah: The Case of Tel Ȧlif*, w: S. White Crawford et al. (eds.), „Up to the Gates of Ekron”. *Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, Jerusalem 2007, s. 71–77.

⁸⁹ I. Finkelstein, N. Na'aman, *The Judahite Shephelah in the Late 8th and Early 7th Century BCE*, *TA* 31 (2004), s. 60–79; S. Bunimovitz, Z. Lederman, *The Final Destruction of Beth Shemesh and the „Pax Assyriaca” in the Juean Shephelah*, *TA* 30 (2003), s. 3–26.

rii, a kolejne państwa i państewka deklarowały się jako wasale króla Asyrii. Za panowania następców Tiglatpilesara III: Salmanasara V (726–722) i Sargona II (721–705) część państw wasalnych, w tym królestwo Izraela, została wcielona bezpośrednio w obszar Asyrii. Na terenie Izraela powstała prowincja Samerina⁹⁰, która (obok prowincji Dor, Megiddo, Gilead, Karnaim i Hauran) stanowiła południowo-zachodnie rubieże państwa asyryjskiego⁹¹. Wzdłuż jej południowej granicy przebiegała zewnętrzna granica Asyrii, za którą znajdowały się wasalne państwa: Edom, Moab, Ammon, Juda, Ekron, Aszdod, Aszkelon oraz Gaza (por. mapa 7, s. 203)⁹².

Tab. 5. Wzmianki o królach filistyńskich w źródłach asyryjskich³

Juda	Gaza	Aszkelon	Aszdod	Ekron
Achaz (736–716)	Hanon (ok. 735)	Mitinti i Rukibti (ok. 735)	Azuri i Ahimti (ok. 706)	Ada (ok. 730–705)
Ezechiasz (716–687)	Silli-Bel (ok. 700)	Šidqa i Szarruludari (ok. 700)	Mitinti (ok. 700)	Padi (ok. 700)
Manasses (687–642)	Silli-Bel (ok. 660)	Mitinti II (ok. 675–660)	Ahi-Milki (ok. 675–660)	İkasu (ok. 675–660)
Amon (642–640)				
Jozjasz (640–609)				

* M. Liverani, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, Warszawa 2010, s. 146.

Jak widzieliśmy, asyryjskie dokumenty, wspominając o terenach Palestyny, używają w tym okresie określeń typu: ^{kur}pa-la-as-tú/^{kur}pi-lis-te⁹³. Oznacza to zatem, że pomimo istnienia kilku niezależnych od siebie państw, na czele których stali królowie, istniały pewne cechy pozwa-

⁹⁰ Na ten temat zob. m.in. E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, s. 42–57.

⁹¹ Ibidem, s. 11–12.

⁹² M. Van De Mieroop, *Historia starożytnego Bliskiego Wschodu ok. 3000–323 p.n.e.*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2008, s. 254–257.

⁹³ A. M. Bagg, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes VII/1. Die Orts- und Gewässernamen der neuassyrischen Zeit*, Teil I: *Die Levante*, Wiesbaden 2007, s. 189–191.

lające zewnętrznemu obserwatorowi – jakim byli asyryjscy urzędnicy i skrybowie – uznać odrębność całego tego terytorium.

Gat było jednym z najsilniejszych miast Filistei we wczesnej fazie epoki żelaza⁹⁴. Jeszcze pod koniec VIII wieku również imponowało swoimi rozmiarami, osiągając niemal 50 ha powierzchni (warstwa A-2), choć nie dorównywało potędze poprzedniego miasta zniszczonego przez Hazaela w końcu IX wieku (warstwa A-3)⁹⁵. Na podstawie danych archeologicznych oraz wzmianek w tekstach asyryjskich można jednak uznać, że miasto to zostało zniszczone podczas ekspedycji Sargona II (706)⁹⁶ lub Senacheryba (701)⁹⁷. Wiek VII przyniósł okres upadku miasta, którego terytorium dostało się pod kontrolę Aszdod⁹⁸ lub co bardziej prawdopodobne, Ekronu⁹⁹.

Podczas kampanii Tiglatpilesara III z 734 roku Ekron stał się wasalem Asyrii¹⁰⁰. W trakcie trzeciej kampanii Senacheryba (z 701 roku) doszło do zmian politycznych w Ekronie. Moźni i lud miasta obalili króla Padięgo. Padięgo został oddany we władzę króla Judy Ezechiasza. Zbuntowana ludność Ekronu wezwała na pomoc Egipt. Wojska egipskie zmierzyły się z asyryjskimi w okolicach Elteke. Zwycięski Senacheryb pojmał dowódców egipskich, obległ i zdobył miasta Elteke oraz Timnę, po czym spacyfikował Ekron, karząc w ten sposób zbuntowaną ludność. Senacheryb uwolnił z Jerozolimy Padięgo i ponownie

⁹⁴ Przegląd informacji na temat znalezisk archeologicznych w Gat (Tel es-Safi) prezentuje: S. Gitin, *Philistines in the Books of Kings*, s. 333–334; A. Maeir (ed.), *Tell Es-Safi/Gath I. The 1996–2005 Seasons*, (Agypten und Altes Testament 69), Wiesbaden 2012.

⁹⁵ A. Zuckerman i I. Shai („*The Royal City of the Philistines*” in the „*Azekah Inscription*” and the *History of Gath in the Eight Century BCE*, *UF* 38 (2006), s. 729–778) niezbyt przekonująco starali się wykazać, że w VIII w. miasto zostało zniszczone przez Senacheryba i że miało wówczas status judejskiej fortecy; por. również E. Lipiński, *On the skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 78–80.

⁹⁶ Luckenbill, Vol. 2, nr 62.

⁹⁷ A. Zuckerman, I. Shai, „*The Royal City of the Philistines*” in the „*Azekah Inscription*” and the *History of Gath in the Eight Century BCE*, s. 729–778.

⁹⁸ N. Na’aman, *Two Notes on the History of Ashkelon and Ekron in the Late Eight–Seventh Centuries B.C.E.*, *TA* 25 (1998), s. 219–227, zwł. s. 225.

⁹⁹ S. Gitin, *Philistines in the Books of Kings*, s. 334.

¹⁰⁰ Dzieje miasta i dane archeologiczne syntetycznie prezentuje: S. Gitin, *Philistines in the Books of Kings*, s. 335–346.

osadził go na tronie. W związku z oblężeniem Jerozolimy i karą wymierzoną nielojalnemu królowi Judy, Ekron rządzony przez Padięgo, a także Aszdod, z królem Mitinti, i Gaza, rządzona przez Silli-Bela, uzyskały kosztem Judy zdobycze terytorialne. Tereny te musiały znajdować się w obrębie Szefeli, skoro Timna była już wcześniej, i pozostała przez cały VII wiek, pod kontrolą Ekronu¹⁰¹. Możliwe, że większość utraconych wówczas przez Judę terenów to ziemie, jakie dostały się w jej posiadanie przejściowo pod koniec VIII wieku. Za panowania Asarhaddona (680–669) i Aszurbanipala (668–626) pojawiają się wzmianki o królu Ekronu – Ikasu¹⁰². Ten sam władca wystawił fundacyjną inskrypcję w świątyni w Ekronie (por. s. 482), w której wymienieni są przodkowie Akisza (=Ikasu). Jeśli wszyscy oni – co jest najbardziej prawdopodobne – również byli królami Ekronu, i przyjmując dwudziestopięcioletnie, trzydziestoletnie okresy panowania, można zaryzykować następującą rekonstrukcję rządów w tym mieście:

Jair (755–730) → Ada (730–705) → Padi (705–675) → Akisz/Ikasu (675–650).

Kluczowe dla dalszych rozważań jest ustalenie chronologii archeologicznych znalezisk z Ekronu, które stanowią jeden z najbogatszych zestawów danych, jakie posiadamy z obszaru Filistei dla VII wieku. Większość badaczy datuje wspomnianą inskrypcję dedykacyjną na drugą ćwierć VII wieku¹⁰³.

Ekron zaczął się gwałtownie rozwijać wraz z pojawieniem się asyryjskiego patrona, ponieważ z niewielkiej osady, w której zapewne nikt nie pamiętał już o czasach świetności z X wieku, Ekron rozrósł się w VII wieku do ponad 20 ha¹⁰⁴. Miasto to zostało bardzo starannie

¹⁰¹ Luckenbill, Vol. 2, nr 240, 311; E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, s. 102; G. L. Kelm, A. Mazar, *Timnah. A Biblical City in the Sorek Valley*, Winona Lake 1995, s. 140–141.

¹⁰² Pryzma S, Asarhaddona (Luckenbill, Vol. 2, nr 690) oraz na cylindrze C, Aszurbanipala (Luckenbill, Vol. 2, nr 876).

¹⁰³ S. Gitin, T. Dothan, J. Naveh, *A Royal Dedicatory Inscription from Ekron*, *IEJ* 48 (1997), s. 1–18. K. L. Younger (*COS*, Vol. 2, No. 42) podaje lata 680–665. Na temat chronologii Ekronu w VII w. zob. P. James, *Dating late Iron Age Ekron (Tel Miqne)*, *PEQ* 138 (2006), s. 85–97.

¹⁰⁴ E. Stern (*Archaeology of the Land of the Bible*, s. 111) podaje nawet powierzchnię 85 akrów, czyli ok. 35 ha.

zaplanowane, a jego układ zakładał podział na cztery strefy: 1) strefa obronna, w której skład wchodził mur otaczający dolne miasto, wraz z bastionem oraz bramą, a także umocnienia miasta górnego, potężny mur wraz z obronną bramą; 2) strefa produkcyjna, w której umieszczono warsztaty tkackie oraz ogromną liczbę pras oliwnych, zajmowała niemal 20% powierzchni miasta (o istnieniu warsztatów tkackich zaświadcza liczne ciężarki używane przy tkaniu; archeolodzy odkryli, jak dotąd, 114 pras oliwnych, na które składały się całe kompleksy pomieszczeń, najczęściej trzech); 3) obszar mieszkalny oraz 4) obszar „rezydencjonalny”, w którym znajdował się (zapewne) pałac królewski, rezydencje możnych Ekronu oraz zabudowania użyteczności publicznej, m.in. tzw. kompleks 650, pełniący funkcję świątyni¹⁰⁵.

Nasza wiedza na temat Aszkelonu i Aszdod w VIII–VII wieku jest dość dobra, czego nie można niestety powiedzieć o Gazie¹⁰⁶. Wynika to w dużej mierze z trudności w prowadzeniu intensywnych prac archeologicznych na terenie starożytnej Gazy. Publikacje poświęcone Gazie są zatem nieliczne, a i te w znacznej mierze opierają się na rekonstrukcji, której podstawę stanowią dane literackie¹⁰⁷. Ze źródeł asyryjskich dowiadujemy się, że Sargon II pokonał siły egipskie wspierane przez Gazę (720 i 716 rok), a sama Gaza, w której panował Hanno, została zmuszona do płacenia trybutu¹⁰⁸. Podczas kolejnej interwencji asyryjskiej, tym razem już za rządów Senacheryba, Gaza, wraz z innymi miastami Filistei, uzyskała zdobycze terytorialne kosztem

¹⁰⁵ E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, s. 111–112.

¹⁰⁶ Na temat wykopalisk w Aszdod, Aszkelonie i Gazie por. S. Gitin, *Philistines in the Books of Kings*, s. 326–333, 334–335.

¹⁰⁷ M. Burdajewicz, *Gaza pendant les périodes du Bronze moyen et récent et de l'Âge du Fer*, w: J.-B. Humbert (ed.), *Gaza Méditerranéenne. Histoire et archéologie en Palestine*, Paris 2000, s. 31–39; idem, *Starożytna Gaza – między Wschodem a Zachodem*, w: M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò (red.), *Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem*, „Studia Historico-Biblica” 1, Lublin 2008, s. 161–177, zwł. s. 165–167. Na temat innych epok por. M.-A. Haldimann (ed.), *Gaza à la croisée des civilisations. I Contexte archéologique et historique*, Neuchâtel 2007.

¹⁰⁸ Luckenbill, Vol. 2, nr 55, 80, 92, 99, 118. Na temat trybutu: A. K. Prostko-Prostyńska, *Twelve Horses for Sargon II. Some Remarks on the Assyrian Campaign the the Southwest of Palestine in 716 B.C.*, „Palamedes. A Journal of Ancient History” 5 (2010), s. 17–21.

królestwa Judy¹⁰⁹. Ta sama wyprawa Senacheryba (701 rok) jednak oznaczała polityczne zmiany głównie w Aszkelonie. Król Śidqā został pozbawiony władzy i wraz z rodziną zesłany do Asyrii. Na tronie został osadzony Szarru-lu-dari, syn Rukibtiego, poprzedniego króla. Podczas tej kampanii Asyryjczycy zniszczyli miasta należące do Aszkelonu: Bet-Dagon, Joppa, Banaibarka, Asuru¹¹⁰. Postawę i plany władz asyryjskich wobec Filistei można zapewne odczytać z ducha umieszczonej w Nebi Yunis nieopodal Aszdod inskrypcji Senacheryba wymieniającej liczne zwycięstwa tego władcy, lecz milczącej na temat walk z miastami filistyńskimi¹¹¹.

Gaza, tym razem pod rządami Silli-Bela, obok Judy, Edomu, Moabu, Aszkelonu, Ekronu i miast Fenicji, jest wymieniona jako miasto świadczące na rzecz budów zorganizowanych na polecenie Asarhad-dona¹¹². Wiemy, że Asyria podjęła kolejne wyprawy zbrojne przeciw Egiptowi w latach 674, 671 i 669 i, jak się wydaje, w ich trakcie mogła liczyć na wsparcie lojalnych już miast Filistei oraz Judy¹¹³. Ten stan, określanej w literaturze jako *Pax Assyriaca*, musiał trwać zapewne do mniej więcej 640 roku, gdy potęga Asyrii uległa załamaniu¹¹⁴. Przez cały okres dominacji Asyrii w regionie władza imperialna Asyrii była sprawowana zapewne za pośrednictwem wasalnych władców, ale i bezpośrednio przez namiestnika, którego rezydencją mógł być zarówno pałac w Aszdod¹¹⁵, jak i Ramat Rahel¹¹⁶.

¹⁰⁹ Luckenbill, Vol. 2, nr 240, 312.

¹¹⁰ Ibidem, nr 239.

¹¹¹ G. Garbini, *I Filistei*, s. 153–154.

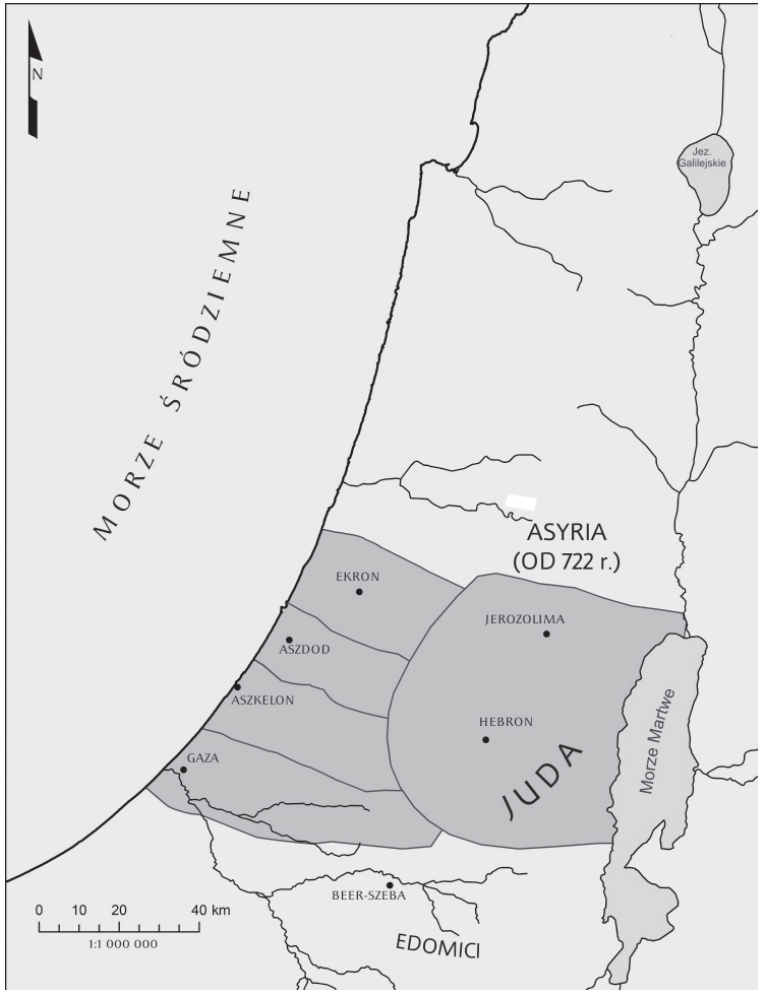
¹¹² Luckenbill, Vol. 2, nr 690.

¹¹³ E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, s. 106–107.

¹¹⁴ M. Van De Mieroop, *Historia starożytnego Bliskiego Wschodu ok. 3000–323 p.n.e.*, s. 271–274; F. M. Fales, *On „Pax Assyriaca” in the Eight-Seventh Centuries BCE and Its Implications*, w: R. Cohen, R. Westbrook (eds.), *Isiah's Vision on Peace in Biblical and Modern International Relations. Swords into Plowshares*, New York 2008, s. 17–35. Na temat okresu dominacji asyryjskiej por. m.in. studia w: L. L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings*.

¹¹⁵ E. Kogan-Zehavi, *Ashdod, NEAEHL*, Vol. 5, s. 1573–1575.

¹¹⁶ O. Lipschits et al., *Palace and Village, Paradise and Oblivion: Unraveling the Riddles of Ramat Rahel*, *NEA* 74 (2011), s. 2–49; N. Na'aman, *An Assyrian Residence at Ramat Rahel?*, *TA* 28 (2001), s. 260–280.



Mapa 7. Juda i Filistea pod dominacją asyryjską, około połowy VII wieku

Oslabienie Asyrii otworzyło Egipcjom drogę do kontroli nad częścią Palestyny (640–604/603)¹¹⁷. Egipt pod panowaniem Psametycha I (664–610), a potem Necho II (610–595), odzyskał siły i stał się ponownie – choć na krótko – ważnym graczem w regionie. Druga połowa rządów Psametycha I zbiegła się z wycofaniem Asyryjczyków z Palestyny, co stało się naturalnym zaproszeniem dla Egiptu, który od dłuższego czasu usiłował związać ze sobą pograniczne obszary. Kontrola egipska w Palestynie trwała mniej więcej od 640 do 604/603 roku. Podczas kolejnych kampanii prowadzonych przez armię nowobabilońską na gruzach imperium asyryjskiego wszelkie próby stawienia oporu nowemu imperium były bezlitośnie tłumione. Najlepszym przykładem ilustrującym ekspansję babilońską na obszarze Palestyny i bierność Egiptu jest list króla Adona z 604 roku (zob. s. 487–488)¹¹⁸. W piśmie tym król – jak wszystko na to wskazuje Ekronu¹¹⁹ – błaga faraona o pomoc zbrojną przeciw zbliżającej się armii babilońskiej. Pomoc nie nadeszła, a Ekron doszczętnie zniszczono i nigdy już nie został odbudowany.

Założona tu robocza hipoteza, że w VII wieku kontakty pomiędzy Judą a miastami Filistei w sposób wyjątkowy się nasiliły, wymaga jednak dowodu. Pewnych argumentów na jej rzecz dostarcza archeologia.

Niegdyśjsze studia poświęcone Filistynom skłaniały się ku tezie, jakoby akulturacja oraz idąca za nią asymilacja następowały na tyle szybko, że już w VIII/VII wieku Filistyni zatracili większość wyróżniających ich cech. Twierdzenie to zajmuje szczególne miejsce u tych badaczy, którzy określanie odrębności etnicznej uzależniali od stosowania przez badaną ludność szczególnego typu wytworów kultury materialnej. Skoro zatem nie ma już tak łatwo odróżnialnej ceramiki jedno- lub dwubarwnej, to i nie ma odrębności Filistynów od sąsiednich Semitów. Widzieliśmy już jednak, że założenie takie jest błędne. W źródłach asyryjskich z tego okresu widoczna jest świadomość odrębności Filistei.

¹¹⁷ E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, s. 107; E. Lipiński, *On the skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 155–157.

¹¹⁸ TADAE, 1 A1. 1; COS, 3.54; J. M. Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, Atlanta 2003, nr 2.

¹¹⁹ Z uwagi na kontrowersje wokół odczytania zapisu demotycznego wykonanego ręką pracownika kancelarii faraona i uszkodzenia nazwy miasta w tekście aramejskim listu początkowo określenie pochodzenia listu nie było pewne.

Jak pokazują przede wszystkim inskrypcje, nawet w VIII i VII wieku epigrafika filistyńska zachowuje odrębność i dystynktywne cechy. Poza różnicami dialektalnymi i drobnymi odmiennościami paleograficznymi¹²⁰ widać nadal stosowanie tradycyjnych, niesemickich imion własnych (np. Akisz) oraz technicznych terminów, w rodzaju *ptnyh* (*potnia*) z inskrypcji dedykacyjnej z Ekronu. Jeśli zatem zarzucimy – co wydaje się dość oczywiste – dawne przekonania o związku etnicznej tożsamości i odrębności kultury materialnej, wówczas wiek VII może stać się tak samo prawdopodobnym okresem przenikania się wpływów pomiędzy Filistynami a Hebrajczykami, jak np. wiek XI czy X.

Nasza wiedza na temat dziejów Judy w okresie sprzed wygnania pozwala przyjąć hipotezę, że rozwój królestwa południowego stał się możliwy wraz z osłabieniem królestwa Izraela. Nieprzypadkowo przecież Juda brała udział w antyizraelskich koalicjach, w tym w wojnie syro-efraimskiej (2 Krl 14,8–22)¹²¹. Państwo to było żywotnie zainteresowane osłabieniem Izraela, który w VIII wieku przez pewien okres był faktycznym suwerenem Judy.

Rekonstrukcja dziejów Judy od VIII wieku do końca epoki asyryjskiej pozwala wskazać na nowe zjawiska, jakie zaszły w tym kraju. Jak sądzę, nie bez znaczenia były w tej materii związki, które państwo to utrzymywało ze swoimi sąsiadami, w tym również zachodnimi. Dla większej przejrzystości przedstawiam poniżej syntezę dziejów Judy, opisanych w 2 Krl i 2 Krn.

Amasjasz (796–781)

(Daty panowania władców Judy na podstawie chronologii zaproponowanej przez M. Liverani, *Nie tylko Biblia*).

1. Utrzymał *bamot*, gdzie lud składał ofiary i spalał kadzidło (2 Krl 14,4)¹²².

¹²⁰ J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia: the New Evidence from Tell Jemmeh*, *IEJ* 35 (1985), s. 8–21; F. M. Cross, *Leaves from an Epigrapher's Notebook. Collected Papers in Hebrew and West Semitic Paleography and Epigraphy*, Winona Lake 2003, s. 155–165.

¹²¹ M. Liverani, *Nie tylko Biblia*, s. 147–149, 159–163.

¹²² Fraza ta jest niemal identyczna np. z frazą opisującą rządy Joasza w 2 Krl 12,4.

2. Pobił Edomitów i zdobył miejscowość Sela, przemianowaną na Jokteel (2 Krl 14,7; 2 Krn 25,11). Lokalizacja Seli nie jest znana, a komentatorzy, zwłaszcza z uwagi na znaczenie toponimu „skała”, sądzą, że jest to jakaś twierdza w Transjordanii¹²³. Jokteel wymieniane w Biblii to osada w Sefeli (por. Joz 15,38), która z całą pewnością pozostawała pod wpływami Filistynów¹²⁴. Wzmianka o Dolinie Solnej (por. 2 Sm 8,13) wzmacnia jednak argumentację, że ekspansja Judy za Amasjasza miała kierunek wschodni.
3. Musiał znosić grabieże żołnierzy izraelskich, którzy zapewne stacjonowali w Judzie jako niedoszli najemnicy, gdzie plądrowali obszary od Samarii do Bet-Horon (2 Krn 25,5. 10. 13).
4. Wprowadził kult bogów sprowadzonych z Edomu/Seiru (2 Krn 25,14).
5. Rozpętał wojnę z Izraelem, którą przegrał w wyniku klęski pod Bet-Szemesz (2 Krl 14,8–12; 2 Krn 25,17–22). Izraelici wzięli króla Amasjasza do niewoli, zdobyli Jerozolimę, zniszczyli mury miejskie oraz obrabowali miasto (2 Krl 14,13–15; 2 Krn 25,23–24).

Dalsze losy Amasjasza nie są jasne¹²⁵, bo choć stał się jeńcem w Samarii, 2 Księga Królewska przekazuje, że „żył jeszcze po śmierci Jehoasza [...] piętnaście lat” (2 Krl 14,17), a zatem do około 783 roku. Dowiadujemy się również o tym, że „gdy zaś w Jerozolimie uknułto przeciwko niemu spisek, że schronił się w Lakisz; lecz wysłano za nim pościg do Lakisz i tam go pozbawiono życia” (2 Krl 14,19; por. 2 Krn 25,27). Tekst nie informuje nas nawet o tym, kiedy zakończyła się niewola Amasjasza w Samarii. Sytuacja mogła wyglądać zatem tak, że w pewnym momencie Amasjasz usiłował powrócić na tron w Jerozolimie, ale wówczas „spisek” mógł wyjść jedynie od sprawującego już funkcję królewską Uzjasza/Azariasza. Brak pewnych danych na temat panowania Amasjasza w Judzie skłonił niedawno Garbiniego

¹²³ W. M. Fanwar, *Sela (place)*, *ABD*, s.v.

¹²⁴ W. R. Kotter, *Joktheel (place)*, *ABD*, s.v.

¹²⁵ J. M. Miller, J. H. Hayes (*A History of Ancient Israel and Judah*, Philadelphia 1986, s. 296) nie podają nawet dat panowania Amasjasza.

do uznania go jedynie za zbuntowanego wasala, który bezskutecznie starał się zrzucić z Judy dominację Izraela¹²⁶.

Na uwagę zasługuje tu szczegół związany z wyborem właśnie Lakisz jako miejsca schronienia. Racjonalne rozumowanie polityczne i strategiczne każe w tym miejscu uznać, że w Lakisz znajdowały się siły, które mogły sprzyjać pretendującemu do powrotu na tron Judy Amasjaszowi, a wrogie panującemu już tam Uzjaszowi/Azariaszowi.

Uzjasz/Azariasz (781–740)

1. Utrzymał *bamot*, gdzie lud składał ofiary i spalał kadzidło (2 Krl 15,4).
2. Cierpiał na trąd, w związku z czym realną władzę miał sprawować jako regent jego syn Jotam (2 Krl 15,5). Biorąc jednak pod uwagę zarówno długi czas panowania Azariasza, jak i typowo konwencjonalne dla DtrH wykorzystanie wątku choroby władcy, należy wątpić w prawdziwość tej informacji. Według 2 Krn 26,16–21 trąd był związany z działalnością króla w świątyni. Oczywiście jest zatem, że autorzy biblijni, podkreślając chorobę władcy, starają się powiedzieć, że nie mógł on sprawować kultu jako nieczysty, z czego wynika ważna przesłanka przyznająca istotną rolę Azariasza w sprawach związanych z kultem i świątynią, co jednak było dla kapłańskich autorów niezręczne i co woleli zatuszować, niż podkreślać.
3. Zdobył Elat (2 Krn 26,2).
4. Rozpętał wojnę z Filistynami z Gat, Jabne i Aszdod (2 Krn 26,6–7).
5. Skutecznie walczył z Arabami z Gur-Baal, Meunitami oraz Ammonitami (2 Krn 26,7–8).
6. Umocnił Jerozolimę, budując basztę obronną przy murze miejskim (2 Krn 26,9) oraz maszyny wojenne służące obronie miasta (2 Krn 26,15).

¹²⁶ G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*, s. 102–112.

7. Wzniósł obronne umocnienia poza stolicą, utrzymywał silną armię oraz wspierał rozwój rolnictwa, zwłaszcza na Szefeli (2 Krn 26,10–14).

Jotam ([752] 740–736)

1. Utrzymał *bamot*, gdzie lud składał ofiary i spalał kadzidło (2 Krł 15,35).
2. Wykonał prace budowlane w świątyni jerozolimskiej (2 Krł 15,35; 2 Krn 27,3).
3. Wzmacniał obronność Judy, budując twierdze (2 Krn 27,4).
4. Prowadził zwycięskie wojny przeciw Ammonitom (2 Krn 27,5).
5. Został zaatakowany przez Rezina, króla aramejskiego i Peka-cha, króla izraelskiego (2 Krł 15,37).

Achaz (736–716)

To władca przedstawiony podobnie do „złych” królów Izraela.

1. „Oddał na spalenie syna” (2 Krł 16,3), jak to miały w zwyczaju ludy zamieszkujące Palestynę przed Hebrajczykami (*sic!*) i składał ofiary w dolinie synów Hinnoma (2 Krn 28,3), czyli zapewne składał ofiary typu *molk*.
2. Składał ofiary w sanktuariach poza Jerozolimą (2 Krł 16,4) oraz bogom aramejskim (2 Krn 28,23–24).
3. Został zaatakowany przez Rezina, króla aramejskiego, i Peka-cha, króla izraelskiego (2 Krł 16,5; 2 Krn 28,5–8). W wyniku tej wojny utracił Elat na rzecz Edomitów (2 Krł 16,6; 2 Krn 28,17).
4. Zapłacił trybut Asyryjczykom i uznał się za ich klienta, prosząc Tiglatpilegara o pomoc w walce z Aramejczykami i Izraelem (2 Krł 16,7–9; 2 Krn 28,16).
5. Zaatakowany przez Filistynów stracił Bet-Szemesz, Ajjalon, Gederot, Socho, Timnę i Gimzo (2 Krn 28,18).
6. Inspirował zmiany w świątyni jerozolimskiej zgodnie z aramejskimi wzorcami, co oznaczało przede wszystkim budowę nowego ołtarza (2 Krł 16,10–14). Zlikwidował „umywalnię” (2 Krł 16,17) oraz przebudował „krytą halę szabatową” (2 Krł 16,18). Zbudował ołtarze w różnych miejscach Jerozolimy (2 Krn 28,24).

Hiskiasz (716–687)

1. Zlikwidował *bamot*, a także przedmioty kultu: słupy oraz Nechusztana (2 Krl 18,4, por. 2 Krn 31,1). W świątyni jerozolimskiej ustanowił ofiary i rytuały ofiarne (2 Krn 29,3–36), a także zbudował *liškôt* (2 Krn 31,11).
2. Zbuntował się przeciw władzy asyryjskiej (2 Krl 18,7).
3. Wyprawił się przeciw Filistynom, pokonując ich aż po Gazę (*sic!*) (2 Krl 18,8).
4. Musiał znieść porażkę związaną z inwazją asyryjską Senacheryba, zapłacić wysoki haracz, sięgając w tym celu do skarbcza świątyni (2 Krl 18,13–16).
5. Umocnił i ufortyfikował Jerozolimę (2 Krn 32,5).
6. Asyryjczycy za ośrodek koncentracji wojsk oraz stacjonowania dowództwa obrali sobie Lakisz (2 Krl 18,14. 17; 2 Krn 32,9), skąd do Jerozolimy przybyli posłańcy i armia asyryjska z żądaniem poddania miasta (2 Krl 18,17–19,13; Iz 36). Na uwagę zasługuje zwłaszcza szczególnie związany z posłańcami Senacheryba. Określeni są oni jako: Tartan, Rab-Saris oraz Rabszake. Są to tytuły urzędników asyryjskich, a nie imiona własne: *tartan* to dowódca wojskowy, *rab-saris* – oficer, a *rab-szake* to podczasz¹²⁷. Te wysokie funkcje w hierarchii asyryjskich dworzan i oficjeli wskazywać mogą, że autor tekstu biblijnego miał tu na myśli bezimiennych urzędników, zapewne Asyryjczyków. Tym niemniej pewien detal przeczy niemal powszechnemu przekonaniu o asyryjskiej tożsamości *rab-szake*, który wygłosił płomienne przemówienie pod murami Jerozolimy. Otóż jerozolimscy dostojnicy wzywają asyryjskiego posłańca, by nie przemawiał do ludu po hebrajsku, lecz by mówił po aramejsku, którym to językiem posługiwali się tylko oni – elita, a nie zwykli mieszkańcy Jerozolimy (2 Krl 18,26; por. 2 Krn 32,18). Prawdopodobieństwo, że asyryjski podczasz zna hebrajski,

¹²⁷ S. Dalley, *Ancient Mesopotamian Military Organization*, CANE, Vol. 1, s. 420–421; A. K. Grayson, *Assyrian Rule of Conquered Territory in Ancient Western Asia*, CANE, Vol. 2, s. 963.

jest bez wątpienia minimalne. Wskazuje to zatem na to, że szczegóół związany z przemowami asyryjskich posłańców jest w dużym stopniu późniejszym, redakcyjnym wtrętem – choć być może opartym na pamięci o jakimś realnym zdarzeniu¹²⁸. Innym wyjaśnieniem znajomości hebrajskiego przez posłańca asyryjskiego byłoby uznanie go za człowieka lokalnego pochodzenia, np. z Lakisz. Przy takim wyjaśnieniu da się obronić historyczność szczegóółu językowego, a zastosowanie tytułatury asyryjskiej może wskazywać na to, że autor chciał wskazać na ich rolę jako wysłanników, a nie na ich konkretne cechy osobowe. Przyjęcie tego wyjaśnienia wskazywałoby na fakt działania Asyryjczyków za pośrednictwem mieszkańców Lakisz, a zatem miasta Szeferi, na pograniczu Judy i Filistei. Taki scenariusz mógł charakteryzować dalsze lata dominacji asyryjskiej w regionie.

Manasses (687–642)

1. „Czynił to złe w oczach Pana według ohydnych zwyczajów narodów” (2 Krl 21,2. 9. 11).
2. Wybudował *bamot*, ołtarze dla Baala i Aszery, a także cziół „zstęp niebieski” i wybudował dla nich osobne ołtarze w świątyni jerozolimskiej (2 Krl 21,3–5. 7).
3. Oddał na spalenie swego syna, a także oddawał się wróżbiarstwu i czarom, ustanawiając wróżbitów i zażegnywaczy (2 Krl 21,6; 2 Krn 33,6).
4. Przelał dużo niewinnej krwi (2 Krl 21,16).
5. Dbał o umocnienie obronności Judy: wybudował zewnętrzny mur wokół Jerozolimy oraz ustanowił wojskowe garnizony w twierdzach Judy (2 Krn 21,14).

¹²⁸ Pojawiły się sugestie, że Rab-Szake mógł być Izraelitą, Aramejczykiem lub wręcz Judejczykiem: C. Cohen, *Neo-Assyrian Elements in the First Speech of Rab-(S)haqe*, „Israel Oriental Studies” 9 (1979), s. 32–47, zwł. s. 47; Por. E. Ben Zvi, *Who Wrote the Speech of Rabshaken and When?*, *JBL* 109 (1990), s. 79–92; P. Machinist, *The Rab Šaqeh at the wall of Jerusalem: Israelite Identity in the Face of the Assyrian „Other”*, „Hebrew Studies” 41 (2000), s. 151–168; J. T. Walsh, *The Rab Šāqēh between Rhetoric and Redaction*, *JBL* 130 (2011), s. 263–279.

Amon (642–640)

1. Czczył obcych bogów (2 Krl 21,21).
2. Król został zgładzony przez spiskowców, którzy z kolei zostali zabici przez lud (2 Krl 21,23–24).

Jozjasz (640–609)

1. „Czynił on to, co prawe w oczach Pana” (2 Krl 22,2).
2. Podczas prac remontowych w świątyni jerozolimskiej „odkryto” tekst prawa, który stał się inspiracją do przeprowadzenia głębokiej reformy religijnej (burzenie i profanacja ołtarzy, niszczenie aszer)¹²⁹ (2 Krl 22,3–23,25).
3. Wystąpił przeciw kultom niejahwistycznym w świątyni jerozolimskiej oraz w innych miejscach kultu (2 Krl 23,5–20; 2 Krn 34,3–7).
4. Usunął obcych kapłanów oraz wróżbitów (2 Krl 23,24).
5. Zawarł wraz ludem przymierze z Bogiem (2 Krl 23,1–3; 2 Krn 34,29–32).
6. Obchodził wielkie uroczystości Paschy (2 Krl 23,21–23; 2 Krn 35,1–19).
7. Zasięgał rady wyroczni (2 Krl 22,12–20).
8. Zginął z ręki faraona Necho pod Megiddo (2 Krl 23,29–30).

W narracji 2 Księgi Królewskiej dla wieku VII pojawia się – wcześniej niespotykany szczegół wśród informacji o królach – imię jego matki, dziadka oraz miejsca ich pochodzenia. Ponieważ autorzy biblijni posługują się chętnie toposem, zgodnie z którym to królowa miała przyczyniać się do złych praktyk religijnych (por. zwłaszcza wątek Jezebel, np. w 1 Krl 21,25–26), warto zwrócić uwagę na informacje o królewskich matkach w Judzie VII wieku. Jeśli wzmianki o miejscu pochodzenia królewskich żon i matek uznamy za wiarygodne, wówczas mogą dostarczyć ważnych przesłanek dotyczących ówczesnej

¹²⁹ Na temat niehistoryczności wątku o odnalezieniu księgi, por. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Kiedy napisano historię Izraela?*, s. 5–16, zwł. s. 10–12 oraz podaną tam literaturę, a zwłaszcza: L. L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings*.

polityki dynastycznej. Ukażą nam też kierunki, na których kontakty Judy, w tym dyplomatyczne, były szczególnie intensywne.

To, co zwraca uwagę, to fakt, że pierwszą królewską matką pochodzącą z Jerozolimy jest dopiero Nehushta, żona Jehojakima. Imiona żon królewskich to:

1. Chefsiba (חפצי־בה) – „rozkoszuję się nią”.
2. Meszullemet (משלמת) – „dana jest w zastępstwie” lub (co bardziej prawdopodobne – na podstawie paraleli punickiej¹³⁰ *mšl-m[w]t*) „Mot włada”¹³¹, córka Haruza (חרין), którego imię może pochodzić od rdzenia חרין – „być złotym”, zaświadczone w języku arabskim, albo od syryjskiego *ħarriā* – „być zręcznym”.
3. Jedida (ידידה) – „umiłowana”, córka Adaja (עדיה) – „Jahwe ozdobił”, lub co bardziej prawdopodobne – biorąc pod uwagę imię *Adija* w tekstach asyryjskich – byłoby to imię niejahwistyczne, oznaczające „będący ozdobą”¹³².
4. Hamutal (חמוטל/חמוטל), córka Jeremiasza (ירמיהו) – „Jahwe założył”. Możliwe, że imię tej kobiety pochodzi od *ħam-ṭal* – „Ḥammu spuszcza rosę” (Ḥammu to bóg słońca zaświadczony m.in. w tekstach z Mari)¹³³, lecz jeśli rację ma van der Toorn¹³⁴, że świadectwa istnienia boga solarnego Ḥammu oparte są na błędnej interpretacji, wówczas najbardziej prawdopodobna etymologia wiązałaby to imię z egipskich słowem

¹³⁰ Benz, s. 355. Por. też imię Elmaszal na pieczęciach ammonickich (CWSSS, nr 896, 912).

¹³¹ Przeciw tej interpretacji przemawia fakt, że większość imion z elementem Mot, zapisanych jest *scripto plena*, czyli *mwt*, a nie *mt*; por. J. H. Tigay, *You shall Have no other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta 1986, s. 66–67, i przyp. 12. Por. też CWSSS, nr 251: „Merimot”, CWSSS, nr 202: „Jerimot”, CWSSS, nr 875: „Anamot”.

¹³² Na temat tego imienia i symbolicznych znaczeń z nim związanych: N. Wyatt, „*Jedidiah*” and *Cognate Forms as a Title of Royal Legitimization*, w: idem, „*There’s such Divinity doth Hedge a King*”. *Selected essays of Nicolas Wyatt on Royal Ideology in Ugarit and Old Testament Literature*, Aldershot 2005, s. 13–22; pierwodruk: „*Biblica*” 66 (1985), s. 112–125.

¹³³ Por. J. H. Tigay, *You shall Have no other Gods*, s. 76.

¹³⁴ K. van der Toorn, *Ham, DDD*, s. 383–384.

ḥm – „majestat”. Za znaczeniem widzącym w tym imieniu człon imienia boskiego przemawiają jednak pieczęcie, należące do „Ḥamīḥel, córki Menāḥema” (CWSSS, nr 35) oraz „Ḥamīʿadan, córki Aḥimeleka” (CWSSS, nr 36), których imiona można przełożyć, odpowiednio jako „Ḥam (jest) schronieniem” i „Ḥam jest radością/daję pod dostatkiem”¹³⁵.

5. Zebida (זבירה/זבורה) – „dana”, córka Pedajasza (פדיה) – „odkupiony przez Jahwe”.
6. Nehuszta (נחשתא) – może pochodzić zarówno od rzeczownika *naḥasz* – „wąż”¹³⁶, jak i czasownika „wróżyć”, córka Elnatana (אלנתן) – „ofiarowany przez Ela”.

W informacjach o królewskich żonach i teściach uderza fakt, że imiona z pewnością jahwistyczne pojawiają się dopiero od Jeremiasza z Libny, teścia Jozjasza. Na szczególną uwagę zasługuje tu imię żony Eljakima (Jehojakima) – Nehuszty, z uwagi na wróżbiarskie i magiczne konotacje tego imienia¹³⁷.

Osobnym zagadnieniem wartym uwagi są miejsca, z których pochodzą królowe, przyszłe matki królów judzkich. Mowa jedynie o pięciu miastach, a mianowicie: Meszulemet z Jotby, Jedida z Bozkat, Hamutal z Libny, Zebida z Rummy oraz Nehuszta z Jerozolimy. Identyfikacja tych miejscowości nie zawsze jest możliwa lub pewna. I tak np. Jotba często była łączona z Jotapatą w Galilei, ale przy braku pozostałości z epoki żelaza na tym stanowisku archeologicznym ta identyfikacja okazała się niemożliwa¹³⁸. Bozkat znajduje się w okolicach Lakisz. Libna to również miasto na Szeferi, utożsamiane niegdyś błędnie z Tell es-Safi, i choć jej lokalizacja nie jest ustalona¹³⁹, bez wątpienia i to miasto leżało na obszarze sąsiadującym z dużymi miejskimi ośrodkami Szeferi. Identyfikacja miejscowości Ruma nie jest pewna, choć sugerowano lokalizację w obszarze Galilei¹⁴⁰. Tym niemniej świa-

¹³⁵ Por. też CWSSS, nr 872: *lḥmyrs'/lḥmyds' bt sm'/smṭ*.

¹³⁶ R. Hendel, *Serpent*, DDD, s. 744–747.

¹³⁷ Por. Nehusztan – brązowy wąż Mojżesza oraz rzeczownik oraz czasownik *lḥš/nḥš* oznaczający „czarować”.

¹³⁸ R. Frankel, *Jotbah (place)*, ABD, s.v.

¹³⁹ J. L. Peterson, *Libnah (place)*, ABD, s.v.

¹⁴⁰ S. A. White, *Rumah (place)*, ABD, s.v.

dectwo Joz 15,52, choć poprawiane często z Ruma na Duma, wskazuje na lokalizację tego miejsca w obrębie górzystej części Judy (sugerowana jest lokalizacja w połowie drogi między Hebronem a Beer-Szebą).

A zatem spośród wymienionych żon królów Judy tylko jedna pochodziła z Jerozolimy. Lokalizacja dwóch miast rodzinnych królewskich żon pozostaje niepewna, choć możliwe, że znajdowały się na północy, a w dwóch wypadkach są wskazane regiony pomiędzy obszarami Judy i Filistei. Z obszarów tych wywodziła się Jedida, żona Amona (z Bozkat), oraz Chamutal, żona Jozjasza (z Libny). Czy dane te pozwalają na wyciągnięcie jakichś wniosków ogólnych? Można jedynie powiedzieć, że na przełomie VIII i VII wieku do rodziny królewskiej Judy były wprowadzane kobiety o imionach niejahwistycznych, będące córkami mężczyzn również noszących imiona bez teoforycznego elementu jahwistycznego. Ponadto, z pewnością żony dwóch królów, Amona i Jozjasza, wywodziły się z obszarów na pograniczu filistyńskim. Pochodzenia żon wcześniejszych władców, zwłaszcza Meszulamet, żony Manassesa, jak i Chefsiby, żony Ezechiasza/Hiskiasza, nie możemy ustalić¹⁴¹.

Zachariasz



Abi - Achaz (736–716)



Ezechiasz (716–687) - Chefsiba

Haruz, z Jotby



Manasses (687–642) - Meszullemet



Adaj, z Bozkat

Pedajasz, z Rumy

Amon - Jedida

Jeremiasz, z Libny

Elnatan, z Jerozolimy

Zebida - Jozjasz - Hamutal

Nehushta - Jehojakim/Eljakim

Jehoachaz

Jehojakin

Schemat przedstawiający związki rodzinne królów Judy w VIII–VII wieku

¹⁴¹ W sferze domysłów muszą pozostać rozważania o możliwych związkach żony Manassesa z obszarem filistyńskim. Jedyną, lecz słabą przesłankę uzyskalibyśmy, jeśli imię jej ojca Charusa uznać za teoforyczne z imieniem Horusa. Jeśli kult egipskiego boga w tym okresie był popularny w Palestynie, to z pewnością najbardziej na obszarach najbliższych Egipcjotowi.

Jeśli zatem dane z 2 Księgi Królewskiej są wiarygodne, moglibyśmy uznać, że przynajmniej w połowie VII wieku dla dworu jerozolimskiego ważny i atrakcyjny był zachodni kierunek związków rodzinnych. Istnieją jednak przesłanki, by również okres wcześniejszy, a zatem panowanie Manasses, uznać za czas, gdy Juda była zwrócona ku zachodowi.

Na VII wiek jako okres, w którym Hebrajczycy pozostawali w szczególnie intensywnych kontaktach z Filistynami wskazywali badacze analizujący opisy uzbrojenia filistyńskiego w Biblii. Jako pierwszy tezę tę przedstawił Finkelstein¹⁴². Uznał on bowiem, że biblijne opisy Filistynów nie odzwierciedlają realiów wczesnej fazy epoki żelaza, lecz ilustrują sytuację z VIII–VII wieku. Kolejno omawia zatem zastosowanie terminów *serenim* czy imienia Akisz, by przejść do analizy opisu uzbrojenia Goliata, który – jak sądzi – nie odpowiada ikonografii Filistynów np. z Medinet Habu, lecz jest bliski wyglądowi greckich najemników, jakich w VII wieku zatrudniała egipska dynastia saicka, a których obecność na terenie Palestyny potwierdzają liczne znaleziska archeologiczne¹⁴³. W analogicznym kierunku szły rozważania Van Setersa, który uznał, że realia opisujące Filistynów i otoczenie Dawida wskazują na inspiracje greckimi ciężkozbrojnymi wojskami, których obecność na terenie Palestyny przypada na VII wiek oraz na epokę perską. W świetle tych ustaleń Van Seters skłania się do uznania, że to właśnie greccy najemnicy na służbie dynastii saickiej byli inspiracją dla biblijnych opisów najemników w służbie Dawida¹⁴⁴.

Do podobnych wniosków doszedł Azzan Yadin, który twierdzi, że opowieść o walce Dawida z Goliatem nie odzwierciedla rzeczywistości XI wieku, nie jest też literacką fikcją w służbie królewskiej propagandy. Jego zdaniem opowieść ta stanowi reakcję na grecką obec-

¹⁴² I. Finkelstein, *The Philistines in the Bible*, s. 131–167. Por. również w wersji popularnej: I. Finkelstein, N. A. Silberman, *Dawid i Salomon*, s. 223–225.

¹⁴³ I. Finkelstein, *The Philistines in the Bible*, s. 142–148.

¹⁴⁴ J. Van Seters, *David the Mercenary*, s. 199–219. Przeciwnie zdanie, widząc w opisie uzbrojenia Goliata echa rzeczywistości z czasów osadnictwa Filistynów, pozostających jeszcze pod wpływem kultury mykeńskiej, prezentują: Ph. J. King, *David Defeats Goliath*, w: S. W. Crawford et al. (eds.), „*Up to the Gate of Ekron*” *Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, Jerusalem 2007, s. 350–357; L. E. Stager, *Biblical Philistines*, s. 375–384.

ność w Palestynie VI wieku, a sama narracja jest zbudowana jako odpowiedź na grecką tradycję zawartą w *Iliadzie*¹⁴⁵.

Rozważania Finkelsteina, jak i Van Setersa, wzmacniają prezentowaną powyżej tezę o nasileniu się kontaktów między Judą a obszarami Filistei właśnie w VII wieku. Należy jednak postawić pytanie, jaki charakter miały te kontakty. Czy była to epoka – co jest głównym wnioskiem prac przywoływanych badaczy – kiedy pojawiły się nowe elementy kulturowe, które stały się inspiracją dla biblijnych autorów, czy też może wpływy sięgały głębiej i znalazły swoje odzwierciedlenie również w codziennym życiu Judejczyków.

Podsumowując, można stwierdzić, że za panowania Asyryjczyków Juda była poddana wpływom Filistynów, jakich wcześniej można dopatrzeć się jedynie w XI–X wieku, gdy nie istniała jeszcze państwowość Judy. Wówczas nie ma mowy o równoprawnych partnerach wymiany międzykulturowej. Dominacja Filistynów była ogromna, a Hebrajczycy przechodzili dopiero proces etnogenezy, co pokazuje o jak wielkich dysproporcjach między partnerami mówimy. W VII wieku sytuacja jest jednak inna. Epoka ta dzieli się – jak się wydaje – na dwa etapy we wzajemnych relacjach między mieszkańcami Filistei i Judy. W okresie świetności miast Filistei, korzystających z wasalnego statusu wobec Asyrii, Filistyni bez wątpienia dominowali, o czym najdobitniej świadczą wydarzenia polityczne. Sytuacja jednak ulega zmianie w drugiej połowie VII wieku, gdy to Juda zaczyna nabierać coraz większego znaczenia, co mogło oznaczać m.in. podejmowanie prób ekspansji terytorialnej kosztem zachodnich i południowo-zachodnich sąsiadów.

Choć miasta filistyńskie były silne, Jerozolima również urosła nie tylko przestrzennie, ale i kulturowo¹⁴⁶. Ponieważ układ kulturowych i politycznych relacji w Lewancie okresu dominacji asyryjskiej wynikał z „rozdania” narzuconego przez imperium, nie można doszukiwać się tu naturalnych relacji między sąsiadującymi ze sobą partnerami. To Asyria uczyniła z Ekronu swój ośrodek „przemysłowej” produk-

¹⁴⁵ A. Yadin, *Goliath's Armor and Israelite Collective Memory*, s. 373–395.

¹⁴⁶ D. A. Warburton, *The Importance of the Archaeology of the Seventh Century*, s. 317–335, zwł. s. 322, 330–331.

cji oliwy i zapewne ona stała za procesem wzmacniania filistyńskich miast leżących na pograniczu z Egiptem. Pozycja i rola Judy zależne były od regionalnej polityki Asyrii. Możliwe zatem – co widzieliśmy w działaniach asyryjskich wobec wewnętrznych spraw związanych z osadzaniem władców na lokalnych tronach – że Filistyni jako lud zaufany i wierny pośrednio sprawował kontrolę nad innymi wasalami (w tym Judą)¹⁴⁷. Gdy około 640 roku Asyria straciła wpływy, a w regionie pojawili się Egipcjanie, dominacja Filistynów gwałtownie się zakończyła. „Reforma” Jozjasza to czas, gdy Juda przestała być „sterowana” przez sąsiada. Ponieważ zapewne to zwłaszcza Filistyni byli odpowiedzialni za utrzymanie pokoju i bezpieczeństwa na granicy z Egiptem, wycofanie się Asyrii i pojawienie się Egiptu jako nowego patrona musiało doprowadzić do radykalnego odwrócenia relacji sił. Miasta filistyńskie do niedawna wierne Asyrii musiały dokonać gwałtownej wolty strategicznej, by liczyć na akceptację ze strony Egiptu¹⁴⁸. Juda postąpiła analogicznie. Na czas dominacji Egiptu, a zatem około 640–604, przypadają rządy Jozjasza, którego panowanie tradycja biblijna jednoznacznie łączy z wielkimi zmianami¹⁴⁹. Choć dla DtrH zmiany te koncentrowały się wokół spraw religijnych, nie można wykluczyć, że miały one również aspekt polityczno-strategiczny. Jakiegokolwiek głębsze zmiany w Judzie mogły bowiem zajść jedynie dzięki rozluźnieniu związków z Filistynami, odpowiedzialnymi przez ponad pół stulecia za zachowanie *status quo*. Filistyński okres w dziejach Judy symbolizuje panowanie Manassesza, który chętnie kierował się obcymi inspiracjami. Jozjasz z kolei rugował wszystko co obce. Te dwie postacie symbolizują dwie skrajne postawy w Judzie wobec zjawisk własnej i obcej kultury.

Za tezę o pacyfikacji miast filistyńskich przez Egipt oraz Judzie w roli lokalnego wasala Egiptu, któremu powierza się – w miejsce miast

¹⁴⁷ Analogicznie w Egipcie młody Psametych był asyryjskim namiestnikiem Atribis, por.: J. Zabłocka, *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności*, Warszawa 1982, s. 338.

¹⁴⁸ E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, s. 107–109. Wyczerpujące omówienie przedstawia: D. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992, s. 430–469.

¹⁴⁹ Por. M. Liverani, *Nie tylko Biblia*, s. 180–196.

Filistei – funkcję stróża spokoju, świadczy kilka faktów¹⁵⁰. Armia egipska oblegała i zdobyła Aszdod (Hdt II 157)¹⁵¹, zapewne i Ekron¹⁵² oraz zniszczyła Tel Batash (Timna), Tel Haror (Gerar), Tel Sera’ i Ruqēish¹⁵³. Judejczycy, wraz z najemnikami z Grecji, stanowili załogę, funkcjonującą w latach 630–605, egipskiej twierdzy w Jabne-Jam (Mešad Ḥashavyahu)¹⁵⁴. Królestwo Judy zdobyło – kosztem Filistynów – Gezer i Lakisz. Rozbudowało również sieć fortyfikacji na południu, np. Tell Ira’ (VI), ‘Aro’er (IV), Arad (VII) czy Kadesz-Barnea¹⁵⁵. Znamienne przy tym, że te pograniczne ośrodki wykazują zarówno ślady judejskiej, jak i egipskiej obecności¹⁵⁶, co jedynie wzmacnia powyższą hipotezę. Były to zatem twierdze ważne w obronnym systemie egipskich fortyfikacji, w których Judejczycy pełnili znaczącą funkcję.

Niegdyś badacze uznawali, że reforma Jozjasza oznaczała nie tylko zmiany w sferze religijnej, lecz również przyniosła Judzie znaczne zdobycze terytorialne, czego dowodem miała być obecność judejskich żołnierzy w twierdzy Jabne-Jam (Mešad Ḥashavyahu). Jak już powiedziano wyżej, skłonny jestem inaczej wyjaśniać ich obecność w tym forcie.

¹⁵⁰ Por. E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 155–162.

¹⁵¹ M. Dothan, Z. Porath, *Ashdod IV. Excavation of Area M*, (‘Atiqot 15), Jerusalem 1982, s. 57.

¹⁵² Seymour Gitin podaje datę 630/623 jako okres przejściowy między warstwami IC i IB w Ekronie. Dyskusje na temat chronologii prezentuje: P. James, *Dating Late Iron Age Ekron (Tel Miqne)*, *PEQ* 138 (2006), s. 85–97. Por. również: B. Brandl, *Two Engraved Tridacna Shells From Tel Miqne-Ekron*, *BASOR* 323 (2001), s. 49–62; E. F. Maher, *A Hippopotamus Tooth from a Philistine Temple: Symbolic Artifact or Sacrificial Offering?*, *NEA* 68 (2005), s. 59–160; *Tel Miqne-Ekron. Summary of Fourteen Seasons of Excavation 1981–1996 and Bibliography 1982–2005*, Jerusalem 2005.

¹⁵³ E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, s. 230–232. „The overall picture obtained from excavations in Philistia shows that the Egyptian conquest of the region [...] brought about an obvious decline in the economic status and prosperity of Philistia” (ibidem, s. 232).

¹⁵⁴ Por. niżej s. 494–495.

¹⁵⁵ Por. M. Liverani, *Nie tylko Biblia*, s. 186–187.

¹⁵⁶ E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, s. 234–235; I. Finkelstein, *Kadesz Barnea: A Reevaluation of Its Archaeology and History*, *TA* 37 (2010), s. 111–125, zvl. s. 122.

Zasięg ekspansji terytorialnej Judy za panowania Jozjasza wyznaczają znaleziska, które można z całą pewnością wiązać z Judą; te typowe dla Judy przedmioty widoczne są w badaniach archeologicznych. Są to np. odciski pieczęci urzędników królewskich Judy oraz pieczęcie typu *lmlk*, typowe oznaczenie podatkowe królestwa Judy¹⁵⁷. Do pierwszej kategorii należy odcisk pieczęci niejakiego Eliakima, sługi Jokina¹⁵⁸. Odciski tej pieczęci zostały odnalezione w Beit Mirsim, Bet Szemesz oraz Ramat Rahel. Jeśli przyjąć, jak chcą niektórzy badacze, że imię Jokin jest skróconą formą od Jechojakin¹⁵⁹, a więc imieniem króla Judy, wówczas Eliakim byłby urzędnikiem judejskim, działającym w centrum Judy (Ramat Rahel), a także w Beit Mirsim i Bet Szemesz. Bardziej uzasadniona jest jednak opinia tych badaczy, którzy datują tę pieczęć na przełom VIII i VII wieku (a nie VII i VI wieku) i nie widzą związku pomiędzy Jokinem a Jechojakinem¹⁶⁰. Nawet jeśli wspomniany na pieczęci Jokin (forma tego imienia wskazuje na jego edomickie pochodzenie¹⁶¹) nie jest tożsamy z królem Judy, nagromadzenie innych elementów powiązanych z Judą, a zwłaszcza wspomnianych wyżej pieczęci typu *lmlk*, może świadczyć o obecności mieszkańców tego królestwa w okolicach Beit Mirsim i Bet Szemesz, a co sugeruje przynależność tych miast do państwa judzkiego¹⁶². Odciski

¹⁵⁷ S. Gitin, *The „lmlk” Jar-Form Redefined: A New Class of Iron Age II Oval-Shaped Storage Jar*, w: A. M. Maeir, P. de Miroschedji (eds.), *„I Will Speak the Riddle of Ancient Times”*. *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Vol. 1, Winona Lake 2006, s. 505–524; E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, s. 214; N. Na’aman, *Sennacherib’s campaign to Juda and the Date of the „LMLK” Stamps*, VT 29 (1974), s. 25–39; idem, *Hezekiah’s Fortified Cities and the „LMLK” Stamps*, BASOR 261 (1986), s. 5–21. Na temat chronologii odcisków pieczęci typu *lmlk* zob.: O. Lipschits, O. Sergi, I. Koch, *Royal Judahite Jar Handles: Reconsidering the Chronology of the „lmlk” Stamp Impressions*, TA 37 (2010), s. 3–32 oraz D. Ussishkin, *The Dating of „lmlk” Storage Jars and Its Implications: Rejoinder to Lipschits, Sergi and Koch*, TA 38 (2011), s. 220–240.

¹⁵⁸ CWSSS, nr 663.

¹⁵⁹ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 86.

¹⁶⁰ L. J. Mykytiuk, *Identifying Biblical Persons in Northwest Semitic Inscriptions of 1200–539 B.C.E.*, Atlanta 2004, s. 23–27.

¹⁶¹ Ibidem, s. 26.

¹⁶² E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, s. 214.

pieczęci typu *mlk* – wyróżnik wskazujący na przynależność do Judy obszarów, z których pochodzą te znaleziska, pozwala na wyznaczenie granicy wpływów tego państwa w VII wieku. Maksymalny zasięg terytorialny państwa judzkiego, wyznaczony dystrybucją odcisków pieczęci typu *mlk*, typu rozetowego (*rossete*), glinianych figurek kobiecych (*Judean Pillar Figurines*), figurek jeźdźca i konia oraz inskrybowanych odważników, obejmuje JEDYNIĘ OBSZAR POGÓRZA JUDY, PÓŁNOCNEGO NEGEWU ORAZ CZĘŚCI SZEFELE¹⁶³. Zatem Juda za panowania Jozjasza jest krajem rosnącym w siłę, lecz z pewnością nie stanowi wielkiej potęgi (por. mapa 7, s. 203).

Dodatkowy argument świadczący o nasileniu się obecności Egiptu w Palestynie wyłania się z analizy stosowania egipskiego pisma hieratycznego. Pismo hieratyczne pojawia się w epoce bezpośredniej obecności Egiptu w Palestynie w końcu epoki brązu¹⁶⁴, po czym – zwłaszcza liczebniki – ponownie w VIII i VII wieku na terenie zarówno Judy, jak i Izraela¹⁶⁵. Znaczące jest jednak to, że egipskie zwyczaje skrybów widoczne są wcześniej niż sama obecność Egipcjan w Palestynie w drugiej połowie VII wieku. Oznacza to, że tradycja stosowania pisma hieratycznego nie łączyła się z polityczną obecnością

¹⁶³ R. Kletter, *Pots and Politics: Material Remains of Late Iron Age Judah in relation to its Political Borders*, *BASOR* 314 (1999), s. 19–54; por. też B. Schipper, *Egypt and the Kingdom of Judah under Josiah and Jehoiaquin*, *TA* 37 (2010), s. 214–218, zwł. s. 214–216 (fig. 4).

¹⁶⁴ O. Goldwasser, *The Lachish Hieratic Bowl Once Again*, *TA* 9 (1982), s. 137–138; eadem, *Hieratic Inscriptions from Tel Sera' in Southern Canaan*, *TA* 11 (1984), s. 77–93; eadem, *An Egyptian Scribe From Lachish and the Hieratic Tradition of the Hebrew Kingdoms*, *TA* 18 (1991), s. 248–253.

¹⁶⁵ O. Goldwasser, *An Egyptian Scribe From Lachish and the Hieratic Tradition of the Hebrew Kingdoms*, s. 251–252; R. Kletter, *Economic Keystones. The Weight System of the Kingdom of Judah*, Sheffield 1998, s. 108–109, 119–122. Por. również poniżej inskrypcje z Jabne-Jam i Aszkelon 41, 42 z V–IV w. oraz hieratyczne liczebniki wśród znalezisk epigraficznych z Tel Haror (Gerar) (E. D. Oren, *Gerar (place)*, *ABD*, s.v.), Kadesz Barnea (D. W. Manor, *Kadesh-Barnea (place)*, *ABD*, s.v.), Arad (Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, Jerusalem 1981, nr 25, 31, 34) oraz Samarii i wzgórza Ofel (J. Friberg, *Numbers and Counting*, *ABD*, s.v.). Jedna inskrypcja z Arad (nr 25) uznawana była początkowo za w części napisaną pismem hieratycznym, ostatecznie wydawca odrzucił tę hipotezę (por. dyskusje wraz z literaturą: Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, 50).

Egipcjan. Trwała zapewne na obszarach najsilniej związanych z kulturą Egiptu, a zatem na południu Filistei. To z tego regionu promieniowała na Judę tradycja skrybów, za którą szły z pewnością również inne elementy kultury.

Tak widziane dzieje Judy i Filistei w VII wieku, czyli pod panowaniem asyryjskim oraz egipskim, pozwalają lepiej zrozumieć biblijne wzmianki w księgach prorockich na temat Filistynów. Niechęć Judy do Filistei wynikała w dużej mierze z politycznej zależności, w jakiej znalazła się ta pierwsza. Przez ponad pół stulecia Filistei dzięki wsparciu Asyrii dominowała politycznie i gospodarczo nad Judą. Zaszłości te zostały wyrażone otwarcie dopiero w sprzyjających okolicznościach politycznych, czyli wraz z wkroczeniem Egipcjan do Palestyny. Role się wówczas odwróciły i to zapewne wtedy doszło do wybuchu niechęci wobec Filistynów. Teraz Juda mogła odegrać się na swym sąsiedzie, a dzięki wsparciu Egiptu mogła przy tym czuć się bezkarnie.

To, co jako słowo Pana doszło proroka Jeremiasza o Filistynach, zanim faraon zdobył Gazę. Tak mówi Pan: „Oto podnoszą się wody z północy i stają się strumieniem, który wzbiera; zalewają ziemię i wszystko, co ją napelnia, miasta ich mieszkańców. Krzyczą ludzie i zawodzą wszyscy mieszkańcy ziemi z powodu głośnego tętentu kopyt jego rumaków, z powodu hałaśliwego dudnienia jego rydwanów, turkotu jego kół. Ojcowie nie oglądają się za dziećmi, gdyż ich ręce opadają bezsilnie, z powodu dnia, który nadchodzi, aby zniszczyć wszystkich Filistynów, wytępić każdego, kto by Tyrowi i Sydonowi pozostał jako pomocnik, albowiem Pan zniszczy Filistynów, resztki z wyspy Kaftor. Gaza jest ostrzyżona do goła, Aszkalon zamilkł. O, resztko Anakitów, jak długo zadawać sobie będziesz cięte rany na znak żałoby? Biada, mieczu Pana! Kiedyż wreszcie odpoczniesz? Wróć do swojej pochwy, powstrzymaj się i uspokój! Jak ma się uspokoić, skoro Pan dał mu taki rozkaz? Na Aszkalon i na wybrzeża morskie – tam go skierował” (Jr 47,1–7).

Bo Gaza będzie opuszczona, a Aszkalon spustoszony, w biały dzień wyrzucą obywatele Aszdodu, Ekron zaś będzie do szczytu zburzony. Biada wam, mieszkańcy kraju nadmorskiego, narodzie Kreteńczyków! Przeciwno wam odzywa się słowo Pana. Zniszczę cię, Kanaanie, kraju Filistynów, tak że będziesz bez mieszkańców. I stanie się kraj nadmorski wygonami dla pasterzy i szałasami dla trzód, i przypadnie kraj nadmorski resztkie

domu Judy, aby popasali w nim, wieczorem zaś odpoczywali w domach Aszkalonu, gdyż Pan, ich Bóg, nawiedzi ich i odmieni ich los (So 2,4–7)

Pamięć o klęsce Filistynów i wywyższeniu Jerozolimy przetrwała w prorockiej literaturze dłużej niż polityczne konsekwencje samych podbojów egipskich. Oto bowiem jeszcze w czasach Drugiej Świątyni widać nawiązanie do realiów z końca VII wieku:

Widząc to Aszkalon ulęknie się, Gaza okropnie zadrży, również Ekron, gdyż zawiódł się w swej nadziei. Zniknie król z Gazy, Aszkalon nie ostoi się, w Aszdodzie osiadą mieszkańcy, wytępię pychę Filistynów. Gdy potem krwawe mięso ich ofiar wyrwę z ich ust, a ohydne ich bałwochwalcze potrawy spomiędzy ich zębów, wtedy i on zachowany zostanie dla naszego Boga, będzie uchodził za plemię w Judei, a Ekron stanie się takim, jak niegdyś Jebuzejczycy. I stanę obozem jako straż dla mego domu przeciwko chodzącym tamtędy, i nie będzie napadał na nich ciemieżca. Teraz bowiem widziałem jego niedolę (Za 9,5–8).

Triumfalizm prorocki świadczy nie tylko o aspiracjach, ale i politycznych realiach epoki: „I posiadą [mieszkańcy Jerozolimy] Negeb, kraj górzysty Ezawa, i Szefełę, kraj Filistyńczyków. Posiadą też kraj Efraima i kraj Samarii, a Beniamin zajmie Gilead” (Ab 1,19). Niektórzy prorocy jednak przewidywali, że zły czas dla Filistei przyjdzie nie tyle za sprawą Egiptu, co Babilonu:

Tak mówi Wszechmocny Pan: „Ponieważ Filistyńczycy działali mściwie i pełni złośliwości w duszy mścili się, siejąc zniszczenie w nieustannej wrogości, przeto tak mówi Wszechmocny Pan: Oto Ja wyciągnę rękę przeciw Filistyńczykom, wytępię Kreteńczyków i wygubię resztkę na brzegu morza, i dokonam na nich srożej pomsty w strasznych karach i poznają, że Ja jestem Pan, gdy wywrę na nich swoją zemstę” (Ez 25,15–16).

Dlatego tak mówi Pan Zastępów: „Ponieważ nie słuchaliście moich słów, oto ja pošę i zbiorę wszystkie plemiona z północy – mówi Pan – i pošę po Nebukadnesara, króla babilońskiego, mojego sługę, i sprowadzę ich na tę ziemię i na jej mieszkańców i na wszystkie narody dokoła. I zniszczę je doszczętnie, i uczynię je przedmiotem zgrozy, pośmiewiskiem

i hańbą na zawsze. I sprawię, że zamilknie u nich głos radości i głos wesela, głos oblubieńca i głos oblubienicy, ustanie turkot żaren i blask pochodni. I cała ta ziemia stanie się rumowiskiem i pustkowiem, i narody te będą poddane królowi babilońskiemu siedemdziesiąt lat. A po upływie siedemdziesięciu lat ukarzę króla babilońskiego i ów naród za ich winę – mówi Pan – i kraj Chaldejczyków i obrócę go w wieczną pustynię. I spełnię nad tą ziemią wszystkie moje słowa, które wypowiedziałem o niej, wszystko, co napisano w tej księdze, co prorokował Jeremiasz o wszystkich narodach. Bo i one same będą podbite przez potężne narody i wielkich królów, i odpłacę im według ich uczynków i według dzieła ich rąk”. Tak bowiem rzekł do mnie Pan, Bóg Izraela: „Weź z mojej ręki ten kielich wina gniewu i daj z niego pić wszystkim narodom, do których cię wysyłam, aby piły i zataczały się, i szalały przed mieczem, który między nie posyłam”. Wziąłem więc kielich z ręki Pana i napoiłem wszystkie narody, do których mnie posłał Pan; Jeruzalem i miasta Judy, i jego królów, i jego książąt, aby uczynić je pustkowiem, spustoszeniem, pośmiewiskiem i przekleństwem, jak to jest dziś. Faraona, króla Egiptu, i jego sługi, i jego książęta, i cały jego lud; i całe pospólstwo, i wszystkich królów ziemi Us, i wszystkich królów ziemi filistyńskiej, i Aszkalonu, i Gazy, i Ekronu, i resztki Aszdodu; Edom i Moab, i Ammonitów, i wszystkich królów Tyru, i wszystkich królów Sydonu, i królów wybrzeża za morzem; Dedana i Temę, i Buza, i wszystkich z obcięzonymi bokobrodami; i wszystkich królów arabskich, i wszystkich królów pospólstwa, mieszkających na pustyni; i wszystkich królów Zymry i wszystkich królów Elamu, i wszystkich królów Medii. I wszystkich królów Północy, bliskich i dalekich, jednego za drugim, i wszystkie królestwa świata, które są na powierzchni ziemi (Jr 25,8–26).

Wyrocznia ta miała okazać się prawdziwa, ale tragedia dotknęła nie tylko Filistynów, ale – jeśli wręcz nie bardziej – również Judę.

Z powyższych analiz chronologicznych wyłaniają się następujące etapy, gdy oddziaływanie Filistynów na Judę mogło być szczególnie intensywne. Pierwszy okres od pojawienia się Ludów Morza w Palestynie trwał aż do pacyfikacji regionu przez Szeszonka, a zatem około 1170/1100–925. Drugi to czasy *Pax Assyriaca*, dla którego można posłużyć się umownymi cezurami 701–640/612. Oba te okresy, jak stara-

łem się wykazać, cechowały się silnym przepływem wartości kulturowych ze świata filistyńskiego do izraelskiego/judejskiego. Są to jednak okresy, w których zapożyczenia i wpływy były inaczej absorbowane i inna była na nie reakcja. Proponuję przyjąć hipotezę, zgodnie z którą różnice w reakcjach na kulturę Filistynów wynikały ze stanu rozwoju wspólnoty absorbującej, a zatem głównie Judy. W pierwszej fazie epoki żelaza Juda znajdowała się na bez porównania niższym poziomie rozwoju, o ile w ogóle można mówić o jej odrębnym istnieniu. W VII wieku jest to już dobrze zorganizowane państwo ze wszystkimi elementami struktur politycznych, świadczącymi o odrębności politycznej oraz kulturowej. Prezentowana tu hipoteza zakłada, że w pierwszym okresie Juda wchłonęła wiele elementów dziedzictwa filistyńskiego, lecz jako wspólnota stojąca na niskim poziomie rozwoju i przed etapem wyodrębnienia własnej tożsamości, nie reagowała na obce wpływy. Wpływy filistyńskie w Judzie tego okresu nie są w późniejszej tradycji nawet uznawane za obce, nie ma też śladu ich negatywnej oceny. Inaczej rzecz się miała w VII wieku, gdy zmieniona już znacznie kultura filistyńska oddziaływała na Judę: stabilną, wasalną wobec Asyrii monarchię, o własnej specyfice, tożsamości i odrębności wobec sąsiadów. Jednak wpływy na Judę tego okresu musiały spotkać się z silną reakcją. Była ona tym silniejsza, im bardziej do głosu dochodził „nacionalistyczny” ton w polityce Judy, słyszalny później w głosie, którym przemawia Deuteronomista.

W Biblii odnajdujemy sposób definiowania Izraela jako Narodu Wybranego przez skonfrontowanie go z innymi ludami. Podobne cechy autodefinicji wspólnot widać również w Mezopotamii oraz Egipcie, ale tam zawsze ludność określała się jako autochtoniczna, zamieszkująca swoje ziemie „od początków czasu”¹⁶⁶. Wiele wskazuje na to, że w Judzie proces owej autodefinicji rozpoczął się na dobre właśnie w VII wieku, kiedy początkowo, za panowania Manassesesa, Juda pozostawała kulturowo zdominowana, by potem za Jozjasza uzyskać swobodę¹⁶⁷.

¹⁶⁶ P. Machinist, *The Question of Distinctiveness in Ancient Israel: An Essay*, w: M. Cogan, I. Eph'ail (eds.), *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, (Scripta Hierosolymitana 33), Jerusalem 1991, s. 196–212.

¹⁶⁷ Por. bardzo tradycyjne stanowisko: B. Halpern, *The False Torah of Jeremiah 8 in*

Proces samookreślenia nasilił się w VI wieku, gdy wspólnota Judejczyków była zmuszona sprostać wyzwaniu, jakim stało się wygnanie.

Ekskurs

Garbini przedstawił intrygującą hipotezę związaną z panowaniem w Judzie w VII wieku ammonickiego władcy¹⁶⁸. Argumentacja Garbiniego opiera się na istnieniu w Jerozolimie wieży Hananela (Jr 31,38; Za 14,10; Ne 3,1) oraz pieczęci opatrzonej typowo monarchiczną ikonografią, z inskrypcją: „Alija, służebnica Hananela” (*l'lyh 'mt ḥnn'l*)¹⁶⁹. Według tej hipotezy wieża znajdująca się w ramach miejskich umocnień stołecznej Jerozolimy nie mogła otrzymać nazwy od imienia osoby przypadkowej i pośledniej rangi¹⁷⁰. Inskrypcja na pieczęci, analiza ikonografii oraz fakt, że pieczęć należała do kobiety (co samo w sobie jest dość rzadkie), określonej terminem *'mt* – „służebnica”, wskazują na jej wysoki status społeczny. Alija mogła według Garbiniego być nawet królewską żoną¹⁷¹. Dziwna chronologia władców Judy w VII wieku: długie panowanie Manassesa i Jozjasza, przedzielone bardzo krótkim panowaniem Amona, skłoniła Garbiniego do wysunięcia tezy o panowaniu ammonickiego króla Hananela w latach 640–623¹⁷².

Hipoteza ta jest oczywiście bardzo prowokacyjna, ale warto przyjrzeć się bliżej przedstawionemu materiałowi. Poza wymienionymi przesłankami Garbini dla zilustrowania rekonstruowanej przez siebie sytuacji politycznej przywołał prorocstwo Sofoniasza:

Wyciągnę rękę przeciwko Judzie i przeciwko wszystkim obywatelom Jerozalemu, i wytepię z tego miejsca resztki Baala i imiona wróżbitów wraz z kapłanami, i tych, którzy kłaniają się na dachach wojsku

the Context of Seventh Century BCE Pseudepigraphy: The First Documented Rejection of Tradition, w: S. White Crawford et al. (eds.), „Up to the Gates of Ekron”, s. 337–343.

¹⁶⁸ G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*, s. 146–156.

¹⁶⁹ G. Garbini, G. Devoto, *Il sigillo di Aliya regina di Gerusalemme*, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, IX, 13 (2002), s. 589–600.

¹⁷⁰ G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*, s. 147–148.

¹⁷¹ *Ibidem*, s. 148–149.

¹⁷² *Ibidem*, s. 150.

niebieskiemu, i tych, którzy kłaniając się, przysięgają na Pana, i tych, którzy przysięgają na Milkoma, którzy odstępują od Pana i którzy nie szukają Pana ani się o niego nie pytają (So 1,4–6).

Naturalnie wzmianka o Milkomie nasuwa skojarzenie z bóstwem stojącym na czele panteonu ammonickiego. Księga Sofoniasza jest jednak również jedną z najbardziej antyfilistyńskich tekstów Starego Testamentu, co szczególnie widać w So 2. Czy jednak zwrot dotyczący Milkoma jest wystarczającym argumentem, by widzieć głównie ammonicki kontekst Księgi Sofoniasza? Pewną sugestię może zawierać LXX: τοὺς ὀμνύοντας κατὰ τοῦ κυρίου καὶ τοὺς ὀμνύοντες κατὰ τοῦ βασιλέως αὐτῶν, a zatem: „Ci, którzy przysięgają na Pana oraz ci, którzy przysięgają na swojego króla”. Analogiczna forma LXX oraz w TM pojawia się w Ps 149,2 i tam nie oznacza Milkoma, lecz właśnie – tak jak w LXX – „ich króla”. W innych miejscach biblijnych zwykle hebrajskiej formie imienia Milkom (מלכום) w LXX odpowiada: Μελομου/Μολχολ/Μελοχολ¹⁷³.

W innym miejscu sam Garbini zwrócił uwagę na podobieństwa między sfragistyką filistyńską i ammonicką¹⁷⁴. W świetle powyższych rozważań istnieje pokusa, by hipotezę Garbiniego o panowaniu ammonickim spróbować zastąpić hipotezą o dominacji filistyńskiej w Judzie.

Granice wpływów

Historyczną rekonstrukcję obszarów pozostających pod wpływem kultury filistyńskiej, poza źródłami archeologicznymi, umożliwiają również Biblia. Tak jak pozostałości kultury materialnej nie determinu-

¹⁷³ Na temat świadectw dotyczących Milkoma por. É. Puech, *Milkom, DDD*, s. 575–576.

¹⁷⁴ G. Garbini, *Philistine Seals*, w: L. T. Geraty, L. G. Herr (eds.), *The Archaeology of Jordan and Other Studies Presented to Siegfried H. Horn*, Barien Springs 1986, s. 443–448. *Nota bene* uderzająca jest proporcja pieczęci ammonickich i filistyńskich. Jako ammonickie CWSSS kwalifikuje 148 (z których 10 pochodzi z kontrolowanych wykopalisk), a zaledwie 4 jako filistyńskie (przy 3 z wykopalisk). Na temat epigrafiki ammonickiej por. W. E. Aufrecht, *A Corpus of Ammonite inscriptions*, Lewiston 1989.

ją przynależności terytoriów do określonej sfery oddziaływania, tak samo dane źródłowe zawarte w Biblii nie są jednoznaczne ani obiektywne. Niemniej warto przyrzeć się tym danym, by na ich podstawie – podjąc próbę wskazania granicy między filistyńską a judejską strefą wpływów.

Biblia, opowiadając o przeszłości Hebrajczyków, kreuje rzeczywistość, która ma ilustrować boskie ingerencje w dzieje Narodu Wybranego. Wiele jest tam zatem informacji niezgodnych ze stanem faktycznym. Istnieje też pokaźna doza danych, których wartość historyczna może być znaczna i nie sposób ich pominąć.

Omówiona poniżej lista toponimów – dość skromna – odzwierciedla hipotetyczny obszar wpływów ludności niesemickiej w Palestynie. Dobrze znanym zjawiskiem jest bowiem adaptacja starych nazw semickich przez obcą ludność¹⁷⁵. Nazwy wielu osiedli zamieszkałych przez Filistynów (np. Tell Qasile) pozostają nam nie znane. Poniższa lista składa się jedynie z tych zaświadczonych w Biblii. Nie jest ona zatem reprezentatywna dla toponomastyki filistyńskiej, stanowi jednak pewnego rodzaju wskazówkę dotyczącą zasięgu oddziaływania ludności filistyńskiej oraz jego wpływu na cywilizację autochtonów.

Uwzględniono te miejscowości, które zdają się wskazywać na związki z Filistynami. Osobną kategorię stanowią toponimy, które zachowały się w tradycji biblijnej w dwóch formach. Jako roboczą hipotezę przyjmuję tu założenie, że takie *binomina urbes* powstały z równoczesnego funkcjonowania nazw pochodzenia semickiego z nazwami o etymologii niesemickiej¹⁷⁶.

Pentapolis filistyńska

Miasto filistyńskie położone najdalej od granic Judy to GAZA (עזה). Pierwotnie – według tradycji biblijnej – mieszkali tam Chiwwejczycy, wyćpieni później przez Kaftorytów, czyli przybyszy z Kaftor –

¹⁷⁵ I. Shai, *Understanding Philistine Migration: City Names and Their Implications*, BASOR 354 (2009), s. 15–27.

¹⁷⁶ Analogiczne założenie dla nazw własnych w Grecji przyjął: V. Bérard, *Les Phéniciens et l'Odysée*, wyd. 2, Paris 1927; za M. Astour, *Greek Names in the Semitic World and Semitic Names in the Greek World*, JNES 23 (1964), s. 195–196.

Krety (Pwt 2,23). Określenie to jest wielokrotnie w Biblii stosowane niemal jako synonim Filistynów¹⁷⁷. O Filistynach w Gazie mówi też Joz 11,22, określając ich jako Anakitów¹⁷⁸, oraz Joz 13,2–3 opisujący cały obszar „od Szichoru, który płynie na wschód od Egiptu, aż do północnej granicy Ekronu”.

Gaza pojawia się również w opowiadaniu o Samsonie (Sdz 16), z czego jasno wynika, że miasto to było zasiedlone przez Filistynów. Jedyna wzmianka o Gazie w Księdze Samuela (1 Sm 6,17) wskazuje także na miasto filistyńskie, wymienione obok Aszdod, Aszkelonu, Gat i Ekronu, a zatem wpisuje się w biblijną tradycję mówiącą o istnieniu filistyńskiej *pentapolis*.

Równie jednoznaczna „filistyńskość” Gazy widoczna jest w wypowiedziach proroków, którzy potępiają ludy sąsiadujące z Hebrajczykami (Jr 25,20; 47; Am 1,6–7; So 2,4; Za 9,5–6). Gaza pojawia się też obok Tyru, Sydonu, Jamnii, Aszdod i Aszkelonu w Jdt 2,28.

O obecności Hebrajczyków w Gazie wspomina Joz 10,41 przy okazji wzmianki o eksterminacji lokalnej ludności Palestyny. Opis ten („Jozue wytracił ich od Kadesz-Barnea, aż do Gazy oraz całą ziemię Goszen aż do Gibeonu”) wydaje się czysto konwencjonalny, prezentujący wielkość podbojów Jozuego i nie odzwierciedla realnych zdarzeń. Imperialną wymowę ma także Joz 15, gdzie całe południe Palestyny, włącznie z Filistea, podlega plemieniu Judy. Tak jak Joz 15,45–47 wymienia Ekron, Aszdod i Gazę (pomijając Gat i Aszkelon) i „oddaje” je w posiadanie Judy, tak w Sdz 1,18 Juda rzekomo rozciągała swe władanie na Gazę, Aszkelon i Ekron. Intrygująca wzmianka znajduje się w Sdz 6,3–5. Mowa jest tam o nękanii Izraela przez Midianitów i Amalekitów, którzy „rozkładali się u nich obozem i niszczyli plon ziemi aż do okolic Gazy” (Sdz 6,4). Choć tekst zdaje się wskazywać, że to Izrael zasiewał aż do Gazy, ponieważ cała narracja dotyczy działalności Gedeona, który w obecnej wersji tekstu jest umiejscowiony

¹⁷⁷ Por. P. Machinist, *Biblical Traditions*, s. 53–83, zwł. s. 53–54.

¹⁷⁸ M. Dothan, *Ethnicity and Archaeology: Some Observations on the Sea Peoples at Ashdod*, w: *Biblical Archaeology Today, 1990, Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology. Jerusalem, June–July 1990*, Jerusalem 1993, s. 53–55. Por. O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, Wiesbaden 1994, s. 46.

w obrębie plemienia Manassesza, można odnieść wrażenie, że werset ten, o ile ma w ogóle wartość źródłową, mówi o lokalizacji Amalekitów, Midianitów oraz Kadmonitów (*bene-kedem*)¹⁷⁹. Gaza, podobnie jak w Księdze Jozuego, przypisana jest państwu Salomona na zasadzie konwencjonalnego opisu wielkiego kraju „władał bowiem krainami z tej strony rzeki od Tifsach aż po Gazę, nad wszystkimi królami z tej strony rzeki” (1 Krl 4,24). Nieco mniej konwencjonalna wydaje się wzmianka w 2 Księdze Królewskiej dotycząca działań zbrojnych Hiskiasza, który „pobił Filistyńczyków aż do Gazy i jej okręgów, od wieży strażniczej aż do grodu warownego” (2 Krl 18,8).

Kolejna wzmianka o Gazie dotyczy wydarzeń późniejszych o blisko pół tysiąclecia. O podboju terenów filistyńskich, w tym Aszkelonu i Gazy, mówi bowiem 1 Księga Machabejska. Jonatan podczas swych militarnych zdobyczy miał m.in. pokonać Gazę i „jako zakładników wziął synów ich znakomitych obywateli i posłał do Jerozolimy” (1 Mch 11,60–62)¹⁸⁰.

O ASZDOD (אשדוד) dowiadujemy się również, że jest zamieszka-
ne przez Filistynów i pozostaje poza sferą wpływów Judy (jak wynika z Joz 11,22; 13,3; 1 Sm 5,1–7; 6,17). Szczególnie ciekawe są wzmianki w Księdze Nehemiasza. Mówi się tam o Aszdod i jego mieszkańcach jako o wrogiej ludności, porównanej z mieszkańcami Samarii, Ammonitami oraz Arabami (Ne 4,7). Więcej informacji przynosi jednak rozdział 13: „Również w owych dniach stwierdziłem, że niektórzy Judejczycy poślubili kobiety aszdodyckie, ammonickie i moabickie. Z ich dzieci połowa mówiła po aszdodycku, czy innym językiem tych ludów, lecz nie umieli już mówić po żydowskiu” (Ne 13,23–24). Komentatorzy byli skłonni sądzić, że język aszdodycki mógł być dialektem aramejskiego, w opozycji do języka hebrajskiego¹⁸¹. Możliwe też, że informacja u Nehemiasza dotyczy hebrajskiego w opozycji do

¹⁷⁹ Na temat utożsamienia Kadmonitów i Filistynów por. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Grecja i Palestyna: początki wzajemnych kontaktów*, w: M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò (red.), *Starożytna Palestyna*, s. 137–147.

¹⁸⁰ Na temat obszaru kontrolowanego przez Hasmoneuszy por. E. Dąbrowa, *The Hasmoneans and Their State. A Study in History, Ideology, and the Institutions*, („Electrum” 16), Kraków 2010, s. 147–148.

¹⁸¹ P. Machinist, *Biblical Traditions*, s. 64.

wszystkich innych języków regionu¹⁸². Wzmianka u Izajasza (Iz 20,1) o zdobyciu Aszdod przez Sargona znajduje potwierdzenie w asyryjskich danych na temat pacyfikacyjnej wyprawy tego monarchy przeciw zbuntowanym państwom Lewantu w 712 roku¹⁸³. W przywołanych już wyżej wzmiankach prorockich miasta Filistei są umieszczane na listach wrogich krajów, które ma spotkać kara (Jr 25,20; Am 1,8; So 2,4; Za 9,6). W Księdze Amosa tekst hebrajski mówi: „Ogłaszajcie w pałacach Aszdodu i w pałacach ziemi egipskiej i mówcie: »Zbierzcie się na górze Samarii i zobaczcie, jak wielkie zamieszanie i jaki ucisk w niej panuje!«” (Am 3,9). Część tłumaczeń idzie jednak za wersją LXX i zmienia Aszdod na Aszur. Przemawiać za tym może przywołanie dwóch największych i najsilniejszych potęg, a zatem Egiptu na południu i Asyrii na północy. Jeśli jednak TM zawiera wersję oryginalną, wówczas obecność Aszdod, obok Egiptu, nabierałaby wyjątkowego znaczenia. Mogła kryć się za tym realna sytuacja polityczna z końca VIII wieku, w której Izrael pozostawał w pewnych relacjach zarówno z Egiptem, jak i z Aszdod – bez wątpienia miastem jeszcze potężnym i niezależnym.

Analogicznie jak w wypadku Gazy, Aszdod znalazło się wśród miast należących do Judy na liście „imperialnej” Joz 15,46–47.

W 2 Księdze Kronik znajduje się wzmianka o królu Judy Uzjaszu (Azariaszu) i jego działaniach zbrojnych wobec ziem filistyńskich: „wyruszył na wojnę z Filistyńczykami i zburzył mury Gat, mury Jabny i mury Aszdodu, odbudował natomiast grody wokół Aszdodu i u Filistyńczyków” (2 Krn 26,6). Historyczność tej opowieści wzbudza jednak wątpiwości komentatorów, którzy skłonni są uznawać ją za anachroniczny dodatek autora Księgi Kronik¹⁸⁴.

Spośród pięciu głównych miast Filistei Biblia poświęca najmniej miejsca ASZKELONOWI (אַשְׁקֶלֶן). Poza wzmiankami na temat tego miasta, w których funkcjonuje wraz z innymi – zawsze jako obszar filistyński – Aszkelon pojawia się jeszcze w historii Samsona (Sdz 14,19)

¹⁸² D. L. Smith-Christopher, *Ezra-Nehemiah*, w: J. Barton, J. Muddiman (eds.), *Oxford Bible Commentary*, Oxford 2007, s. 323; P. Machinist, *Biblical Traditions*, s. 64.

¹⁸³ Luckenbill, Vol. 2, nr 62.

¹⁸⁴ H. P. Mathys, *1 and 2 Chronicles*, w: J. Barton, J. Muddiman (eds.), *Oxford Bible Commentary*, s. 299–300.

oraz w 2 Sm 1,19, gdzie jest wymieniony obok Gat w pieśni żałobnej Dawida po śmierci Saula i Jonatana: „Chłuba twoja, o Izraelu, na twoich wzgórzach poległa, jakże padli bohaterzy! Nie mówcie o tym w Gat, nie głoście po ulicach Aszkelonu, aby się nie weseliły córki filistyńskie, aby nie wykrzykiwały radośnie córki nieobrzezanych!” (2 Sm 1,19–20). Obecność tych właśnie dwóch miast obok siebie może świadczyć o archaiczności (i może wiarygodności?) tego tekstu, ponieważ pomija on najczęściej pojawiające się w Biblii filistyńskie miasta: Aszdod, Ekron i Gazę.

Na temat EKRONU (עקרן) dysponujemy nieco większą liczbą danych biblijnych. Poza przywołanymi powyżej standardowymi wzmiankami Ekron znalazł się na liście miast granicznych Judy (obok Bet-Szemesz i Timny) w Joz 15,10–11 oraz jako miasto przynależne plemieniu Dana w Joz 19,43. Interesujący szczegół dotyczący Ekronu zawiera 1 Księga Samuela; po opisie przejścia skrzyni przymierza przez Filistynów i jej późniejszego zwrotu wspomina się o zbrojnym zwycięstwie Izraela pod wodzą Samuela nad Filistynami (1 Sm 7,10–14). Tekst mówi wyraźnie, że to Filistyni byli agresorami, ponieważ to oni wyruszyli przeciw Izraelowi zgromadzonemu w Mispie (1 Sm 7,5–7). W cudowny sposób Bóg wsparł Izraelitów za sprawą ofiary złożonej przez Samuela i „Pan zagrział donośnie nad Filistyńczykami i wzbudził wśród nich popłoch, i zostali pokonani przez Izraela. Wojownicy izraelscy ruszyli z Mispę w pościgu za Filistyńczykami i bili ich aż pod Bet-Kar” (1 Sm 7,10–11). Nieco dalej czytamy: „Samuel zaś wziął kamień i położył go między Mispą a Jeszaną i nazwał go Eben-Haezer, mówiąc: Aż dotąd pomagał nam Pan. Tak to Filistyńczycy zostali upokorzeni i już nie napadali na obszar Izraela. Ręka Pana zaś ciążyła nad Filistyńczykami po wszystkie dni życia Samuela. Wróciły też do Izraela miasta, które Filistyńczycy zabrali Izraelowi od Ekronu po Gat, i obszar ich także wyrwał Izrael z ręki Filistyńczyków” (1 Sm 7,12–14). Ekron i Gat są razem wymienione również w 1 Sm 17,52, gdzie opisana jest ucieczka wojsk filistyńskich po śmierci Goliata „do doliny Gat i do bram Ekronu”.

Tekst 1 Sm 7 przekazuje dwie istotne informacje. Pierwsza odnosi się do lokalizacji kamienia o nazwie Haezer, który mógł pełnić funkcję kamienia granicznego. Druga dotyczy przejścia przez Izraelitów kontroli



Mapa 8. Toponimy omawiane w rozdziale 4

nad Ekronem i Gat oraz ich najbliższymi okolicami. Kluczowe dla uznania wiarygodności drugiej z tych informacji jest ustalenie lokalizacji owego kamienia granicznego. Tekst hebrajski mówi o ustawieniu kamienia między Mispą a משפ . Tłumacze podają różne wersje zapisu tego słowa, np. Szen albo Jeszana, co świadczy najdobitniej o bezradności współczesnych badaczy przy identyfikacji owej nazwy¹⁸⁵.

LXX podaje inną wersję tekstu: $\text{καὶ ἔλαβεν Σαμουηλ λίθον ἕνα καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἀνὰ μέσον Μασσηφαθ καὶ ἀνὰ μέσον τῆς παλαιᾶς καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Αβενεζερ λίθος τοῦ βοηθοῦ καὶ εἶπεν ἕως ἐνταῦθα ἐβόηθησεν ἡμῖν κύριος, a zatem: „I Samuel wziął kamień i postawił go między Massefat [=Mizpa] i starą [starym miastem?], i nazwał [go] imieniem Abenezet, kamień pomocy, i powiedział: dotąd bóg nam pomagał”. Odnalezienie miejsca określonego mianem παλαιᾶς – „stara” lub może παλαιᾶς πολις – „stare miasto” – nie jest łatwe. Wersja Wulgaty w niczym tu nie pomaga, gdyż wiernie podąża za TM: *tulit autem Samuhel lapidem unum et posuit eum inter Masphat et inter Sen et vocavit nomen eius lapis Adiutorii dixitque hucusque auxiliatus est nobis Dominus*. Sprawę komplikuje jeszcze fakt, że kamień Ebenezer nosi tę samą nazwę, co miejsce innej bitwy z Filistynami, opisaney w 1 Sm 4, w której Filistyni zdobyli Arkę. Jej lokalizacja – na podstawie tekstu – sugerowana jest w okolicach Afek, a zatem w obrębie posiadłości filistyńskich. Tak jak proponowano identyfikować Ebenezer – miejsca bitwy w okolicach Afek – z Izbet Sarta¹⁸⁶, tak Ebenezer z 1 Sm 7,12 wydaje się znajdować w okolicy Mizpy, a zatem w obrębie Beniamina. Jeśliby tak było, wówczas deklaracje o przywróceniu posiadania okolic Ekronu i Gat muszą być pustymi obietnicami i anachronistycznymi wtrętami redaktorów biblijnych. Jeśliby jednak Ebenezer należałoby lokalizować aż tak daleko na zachód, w okolicy Afek, wówczas cały opis zyskałby na spójności. Czy jest jednak echem realnej „ekspansji” hebrajskiej na obszary filistyńskie? A jeśli tak, to jak należy ją datować? Jak długo obszary te miałyby pozostawać pod kontrolą Hebrajczyków?$

¹⁸⁵ S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, s. 65.

¹⁸⁶ J. M. Hamilton, J. F. Kutsko, *Ebenezer (place)*, ABD, s.v.

Ekron wymieniany jest ponownie w 2 Księdze Królewskiej, przy okazji informacji o zasięganiu wyroczni przez króla Izraela Achazjasza w świątyni Baal-Zebula w Ekronie (2 Krl 1)¹⁸⁷. Fakt wysłania posłańca do wyroczni w Ekronie nie jest sam w sobie wydarzeniem niemożliwym, bez względu na to, czy miasto to było traktowane jako obce, czy też nie. Zdanie: „czy nie ma boga w Izraelu, że posłałeś zasięgnąć rady Belzebula, boga Ekronu?” świadczy jedynie o tym, że bóstwo udzielające wyroczni jest konkurentem wobec Jahwe z Samarii.

O przejęciu kontroli nad miastami filistyńskimi przez Żydów wspomina dopiero 1 Księga Machabejska. Za panowania Aleksandra I Balasa, podczas walk prowadzonych przez Jonatana przeciw Apoloniuszowi, doszło do działań wojennych na terenie Filistei. Bitwa w okolicy Azot (Aszdod), zapewne w 146 roku, zakończyła się zwycięstwem Żydów, w wyniku której Jonatan zdobył miasto wraz z okolicznymi osadami i spalił znajdującą się w nim świątynię Dagona (1 Mch 10,77–85; por. 1 Mch 11,4). Zwycięstwo Jonatana przyniosło mu łupy oddane przez mieszkańców Aszkelonu oraz przyznanie przez króla kontroli nad Ekronem i jego okolicą (1 Mch 10,86–89).

Na temat GAT (גַּת) Biblia przekazuje więcej informacji. Co ciekawe, miasto to nie znalazło się na „imperialnej” liście miast judzkich z Joz 15, jest jednak wymienione wśród miast zamieszkałych przez Filistynów w Joz 11,22 i 13,3. Gat pojawia się wśród miast filistyńskich w opisie wprowadzenia Arki (1 Sm 5,8–9; 6,17). Oczywiście, obszernie mówi się o nim w opisie walki Dawida z Goliatem Gittyjczykiem (1 Sm 17; por. 2 Sm 21,19) oraz w okresie podległości Dawida wobec Akisza, króla Gat (1 Sm 21 i 27). Przywołany był już wyżej *passus* dotyczący Gat i Aszkelonu po śmierci Saula i Jonatana (2 Sm 1,20). Pobyt Dawida u Akisza w Gat stał się pretekstem do „historycznych” aluzji w Psalmach. W Ps 34,1 jest mowa o Dawidzie, gdy udawał obłąkanego, o czym wspomina 1 Sm 21,14–16, lecz – co warto podkreślić – imię króla zostało zmienione z Akisz na Abimelek¹⁸⁸. Ps 56,1 rozpoczyna się od stwierdzenia: „Miktam Dawidowy, gdy Filistyni pojмали

¹⁸⁷ Por. P. Machinist, *Biblical Traditions*, s. 60; idem, *Baal-Zebub*, DDD, s.v.

¹⁸⁸ C. S. Rodd, *Psalms*, w: J. Barton, J. Muddiman (eds.), *Oxford Bible Commentary*, s. 377.

go w Gat”. 1 Krn 7,20–21 mówi o synach Efraima pokonanych i zabitych przez mieszkańców Gat. A 1 Krn 8,13 wspomina o Beniaminitach z Ajjalon rzekomo wypędzających mieszkańców Gat.

Ciekawa informacja o Gat znajduje się w opisie losów Arki, gdy została przekazana z domu Uzzy na klepisko Nachona, a potem do Miasta Dawida, do domu Obed-Edoma z Gat (2 Sm 6,10–12; 2 Krn 13,13–14). Podobny kontekst pojawia się w opisie buntu Absaloma. Podczas ewakuacji Dawida z Jerozolimy królowi towarzyszy Ittaj z Gat wraz z oddziałem oraz „gromadą kobiet i dzieci” (2 Sm 15,18–22; por. 2 Sm 18,2). Ittaj pozostaje na służbie Dawida, lecz – co ważne – nie jest jego poddanym, lecz króla Gat, który dobrowolnie wybrał służbę najemną u Dawida¹⁸⁹. Intrygująca wydaje się tu zwłaszcza wzmianka o kobietach i dzieciach, bo jeśli oddział Gittejczyków służył Dawidowi w Jerozolimie, to możliwe są dwa wyjaśnienia ich pochodzenia. Rodziny te mogły wywodzić się, wraz z samymi wojownikami, z Gat lub też nie pochodziły stamtąd, lecz były rdzennymi mieszkańcami Jerozolimy (hebrajskimi? jebuzyckimi?). Gat pojawia się ponownie w ciekawym passusie dotyczącym bohaterów na służbie Dawida. Co ważne, zarówno wśród wojowników Dawida, jak i wśród pokonanych są Filistyni (2 Sm 21,15–21; 1 Krn 20,4–8). Mamy tu zatem potwierdzenie tradycji o związkach wojowników filistyńskich z Dawidem oraz militarnych starć – niezakończonych jednak politycznym sukcesem – między Dawidem a Gat¹⁹⁰.

Gat, nadal pod panowaniem Akisza, o którym nawet mówi się, że był synem Maachy¹⁹¹, wzmiankowane jest ponownie w 1 Krl 2,39–42. Jako o osobnym państwie mowa jest o Gat za panowania Joasza, króla Judy, gdy zostało ono najechane i zniszczone przez aramejskiego władcę Hazaela (2 Krl 12,18)¹⁹².

¹⁸⁹ Por. B. Halpern, *David's Secret Demons*, s. 149.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 148.

¹⁹¹ W 1 Sm 27,2 zapis imienia ojca Akisza brzmi: *mā'ōk*, a w 1 Krl 2,39: *mā'ākā*, podczas gdy w LXX odpowiednio: *Αμωχ/Μωωχα*. Imię *m'k*, podobnie jak *'kyš*, nie jest pochodzenia semickiego; por. E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 66. O możliwości łączenia imienia *mā'ōk* z jedną z nazw z listy podbojów Szeszonka zob. ibidem, s. 128.

¹⁹² Na temat ekspansji Hazaela por.: M. Liverani, *Nie tylko Biblia*, s. 129–132; C. Ehrlich, *The Philistines in Transition: a History from ca. 1000–730 B.C.E.*, Leiden 1996, s. 151–155.

Gat nie pojawia się obok innych miast filistyńskich w typowych wyroczniach przeciw narodom w księgach prorockich. Mowa jest o nim jednak dwukrotnie u proroków, lecz w innych kontekstach niż w przypadku pozostałych miastach filistyńskich. Pierwsza wzmianka skierowana jest do elity Samarii: „Idźcie do Kalne i zobaczcie, a stamtąd przejdźcie do Chamat-Rabba i zstąpcie do Gat filistyńskiego. Czy jesteście lepsi niż te królestwa? Czy wasz obszar jest większy niż ich obszar?” (Am 6,2). Kalne i Chamat to aramejskie królestwa na północy, które – podobnie jak Gat – zostały pokonane przez Asyryjczyków. Ta informacja, zapewne dotycząca asyryjskich ekspedycji militarnych z lat 738, 720 i 711, służy prorokowi do wskazania przykładów klęsk zbrojnych, jakie spotkały sąsiadów Izraela¹⁹³.

Druga wzmianka znajduje się w bardzo trudnym do interpretacji fragmencie prorocstwa Micheasza. Nie ulega wątpliwości, że początek Mi 1,10 stanowi paralełę do 2 Sm 1,20. Tekst hebrajski bowiem brzmi: *בנת אל-חנידו בנו אל-חבכו בבית-לעפרה*, podczas gdy w Księdze Samuela czytamy: *אל-חנידו בנת אל-חבשרו בחוצת אשקלון* – „Nie mówcie o tym w Gat, nie głoscie po ulicach Aszkelonu”. Początek Mi 1,10 należy zatem tłumaczyć podobnie jak 2 Sm 1,20, a zatem: „W Gat nie mówcie [o tym], nie płaczcie bardzo [dosł.: »płaczem nie płaczcie«] w Beit Leafra”. Kluczowe dla naszych rozważań jest nie tyle znaczenie samego wersetu, lecz kontekst, w jakim miasto Gat zostało wymienione u Micheasza. Pojawiające się tu miasta miały zostać zniszczone przez Asyryjczyków, a los ich ma być przestrożą dla Jerozolimy¹⁹⁴. Wymienione są tu mianowicie: Gat, Bet-Leafra¹⁹⁵, Szafir, Şaanan, Bet-Haesel, Marot, Lakisz, Moreszet-Gat, Achzib oraz Maresza (Mi 1,10–15). Dla niezlokalizowanego Szafir brane są pod uwagę różne miejsca na Szeferi lub w Filistei w okolicy nadmorskiej¹⁹⁶. Analogiczne trudności mamy

¹⁹³ J. M. Dines, *Amos*, w: J. Barton, J. Muddiman (eds.), *Oxford Bible Commentary*, s. 586.

¹⁹⁴ W. C. Kaiser, *Micah-Malachi (The Communicator's Commentary)*, Dallas 1992, s. 34–37.

¹⁹⁵ Na temat identyfikacji Bet-Laefra z Betlejem (Efrata) zob. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, Warszawa 2003, s. 167.

¹⁹⁶ L. M. Luker, *Shaphir (place)*, *ABD*, s.v. Na temat Tel Shafir w obrębie Filistei, por. E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, s. 417.

z identyfikacją *Šaanān*, które bywa utożsamiane z *Šenan*, wymienionym w Joz 15,37¹⁹⁷, *Bet-Haesel/Bet-Ezel*¹⁹⁸, i *Marot*, czasem łączonego z *Maarat* z Joz 15,59¹⁹⁹. *Moreszet-Gat* bywa identyfikowane z *Tell ej-Judeideh* znajdującym się około 10 km na północny wschód od *Lakisz*²⁰⁰. *Achzib* to zapewne ta sama osada, która funkcjonuje również pod nazwą *Chezib*²⁰¹, a *Maresza* to znane miasto i stanowisko archeologiczne utożsamiane z *Tell Sandakhanna*²⁰². *Maresza* miała wchodzić w obręb *Judy* według Joz 15,44 oraz 2 Krn 11,8. Tekst 2 Księgi *Kronik*, który nie ma paraleli w *Księdze Królewskiej*, wymienia miasta rzekomo umocnione przez *Rehabeama*²⁰³. Ich lista wydaje się anachroniczna, co widać zwłaszcza we włączeniu do wykazu miast *Judy* w X wieku *Gat*, które z pewnością stanowiło silny ośrodek filistyński, raczej wrogi wobec *Judy*, niż jej podległy. Genealogie zawarte w *Księdze Kronik* łączą *Mareszę* z *Kalebitami*: „Synami *Kaleba* [...] byli jako pierwotny *Maresza*, który był ojcem *Sifa* i *Maresza*. Synem zaś *Mareszy* był *Chebron*” (1 Krn 2,42). 1 Mch 5,66 otwarcie nazywa *Mareszę* miastem filistyńskim²⁰⁴.

Lokalizacja *Chezib* nie jest ustalona, choć sugerowano jego identyfikację z *Tell el-Beida* nieopodal *Adullam*²⁰⁵. Poza prorocstwem *Micheasza* wymienione jest jedynie w Rdz 38,5, jako miejsce przebywania *Tamar*, gdy urodziła *Judzie* syna – *Szełę*. Bez wątplenia tekst *Księgi Rodzaju* stara się podkreślić judejskość owego miejsca, przy czym jednocześnie otwarcie mówi o jego niejudejskości, ponieważ

¹⁹⁷ L. M. Luker, *Zaanān (place)*, *ABD*, s.v.

¹⁹⁸ Idem, *Beth-Ezel (place)*, *ABD*, s.v.

¹⁹⁹ Idem, *Maroth (place)*, *ABD*, s.v.

²⁰⁰ Idem, *Moreseth (place)*, *ABD*, s.v.

²⁰¹ Identyfikacja miast wzmiankowanego w Mi 1,14 z *Achzib*, na północ od *Akko* jest zupełnie nieprawdopodobna z uwagi na wymienienie w proroczwie *Micheasza* wyłącznie południowych miast. Por. M. W. Prausnitz, *Achzib (place)*, *ABD*, s.v.

²⁰² A. Kloner, *Maresha (place)*, *ABD*, s.v.; *NEAEHL*, Vol. 3, s. 948–957; Vol. 5, s. 1918–1925.

²⁰³ „*Rehabeam* zamieszkał w *Jerozolimie* i przebudował niektóre miasta w *Judzie* w twierdze, mianowicie *Betlejem*, *Etam*, *Tekoa*, *Bet-Sur*, *Socho*, *Adullam*, *Gat*, *Maresza*, *Zif*, *Adoraim*, *Lakisz*, *Azeka*, *Sorea*, *Ajjalon*, *Chebron*. To były miasta warowne w *Judzie* i w *Beniaminie*”.

²⁰⁴ „Potem wybrał się w drogę do ziemi *Filistynów* i przeszedł przez *Marisę*”.

²⁰⁵ D. W. Manor, *Chezib (place)*, *ABD*, s.v.

pochodząca z Timny Tamar miała być córką „męża kananejskiego” (Rdz 38,2), a zatem – jak widzieliśmy – Filistyna.

Lista miast w Mi 1,10–15 może być dla nas ważnym źródłem, ponieważ wymienia osady, które – jak wszystko na to wskazuje – padły ofiarą militarnej agresji Asyryjczyków z końca VIII wieku. Pozostaje jeszcze pytanie, czy są to osady judzkie, czy też należące do sąsiadujących od zachodu z Judą państw filistyńskich. Jak widzieliśmy np. w Am 6,2, klęski innych państw bywały wyzyskiwane w argumentacjach proroków. Sam Micheasz miał pochodzić z wymienionego w tym rozdziale miasta Moreszet(-Gat) (Mi 1,1), a komentatorzy uznają, że pozostałe miasta wymienione w Mi 1,10–15 znajdują się w promieniu kilkunastu kilometrów od tego właśnie miasta²⁰⁶. Gat jednak – co nie ulega wątpliwości – nie wchodziło w skład państwa judzkiego. Czy zatem należy uznać wszystkie pozostałe miasta za przykłady zniszczeń dokonanych poza Judą? Czy zatem możliwe, że judejski prorok Micheasz urodził się na terenie nienależącym do Judy? Możemy jednak uznać, że obszary Judy, Szeferi oraz Filistei, nawet jeśli wchodziły w obręb różnych podmiotów politycznych, stanowiły pewnego rodzaju wspólnotę kulturową – wówczas nawet pochodzenie Micheasza spoza samej Judy nie byłoby czymś niemożliwym. Ponadto świadczyłyby to o utrzymywaniu ścisłych kontaktów między tymi obszarami. Rzeczywistość zatem musiała sprzyjać podtrzymywaniu wzajemnych relacji, a niechęć proroków do miast Filistei może mieć ściśle polityczne znaczenie, tak typowe np. dla Amosa i Ozeasza.

Jak widzieliśmy wyżej, według 1 Sm 7,14 Gat, obok Ekronu, miało się znaleźć w obrębie terytorium kontrolowanego przez Hebrajczyków, co jednak wydaje się niewiarygodne lub przynajmniej anachroniczne. Podobnie 2 Księga Kronik, podając swoją wersję 2 Sm 8,1, mówi: „Potem Dawid pobił Filistyńczyków i ujarzmił ich, i odebrał z rąk Filistyńczyków Gat i jego wioski okoliczne” (2 Krn 18,1). TM jest nieco inny niż polski przekład, a mianowicie: וַיִּקַּח דָּוִד אֶת־מִתַּן הָאֲמָה מִיַּד פְּלִשְׁתִּים, a zatem: „i odebrał Dawid *meteg hāammāh* z ręki Filistynów”. LXX podaje tu: καὶ ἔλαβεν Δαυιδ τὴν ἀφωρισμένην ἐκ χειρὸς τῶν ἀλλοφύλων,

²⁰⁶ W. C. Kaiser, *Micah-Malachi*, s. 35.

czyli „pokonał Dawid Filistynów, i wziął trybut z ręki Filistynów”. Wersja LXX zdaje się nie odbiegać daleko od wersji hebrajskiej, ponieważ dosłowne znaczenie wyrażenia *meteg hāammāh* zapewne oznacza „uzda łockia” (jednostka miary). Jeśli zatem nawet Dawid dzięki zwycięstwu nad Filistynami odniósł jakieś korzyści, była to co najwyżej kontrybucja, a z pewnością nie całe miasto Gat, jak chce tego 2 Krn 18,1²⁰⁷.

O przynależności Gat do obszarów Judy mówi 2 Krn 11,5–10. Ponieważ jednak lista miast zdobytych rzekomo przez Rechabeama nie ma swej paraleli w 2 Krl 14, można mieć wrażenie, że obszar przypisany państwu Rechabeama nie odzwierciedla rzeczywistości z czasów jego panowania²⁰⁸.

Trzykrotnie w Psalmach pojawia się określenie: „na melodię tłoczący wino” (Ps 8,1; 81,1; 84,1). Tekst hebrajski brzmi jednak: למנצח על-הגחית מזמור לרוד, a zatem: „dla przewodzącego, w sposób z Gat, melodia/psalm Dawida”. Michael Goulder, analizując Ps 81, uznał, że otwierające zdanie trzeba przełożyć jako: „Dla przewodnika chóru, w dzielnicy Gittyjskiej, Psalm Asafa”. W komentarzu dodaje, że wzmianka o הגחית odnosi się do 2 Sm 6,10–12 i tradycji o procesji z Arką z domu Obeda z Gat²⁰⁹. Uznać jednak trzeba, że informacja o „gittyjskich” cechach psalmów 8, 81 i 84 musi pozostać enigmatyczna.

Zasięg wpływów filistyńskich

Aby ustalić granicę pomiędzy osadnictwem filistyńskim a hebrajskim i między sferami wpływów miast filistyńskich i Judy, należy również przyrzec się biblijnej tradycji dotyczącej miast pogranicza. O przebiegu linii granicznej między strefami wpływów mogą decydować nie

²⁰⁷ B. Halpern (*David's Secret Demons*, s. 144–145) nie tłumaczy terminu *meteg hāammāh*, twierdząc, że jego znaczenie nie jest jasne, choć może oznaczać pewną wartość, np. trybut, a sam termin może nawet być transliteracją nieznanego nam terminu z języka filistyńskiego. Por. *DCH*, Vol. 5, s. 569.

²⁰⁸ Por. wyżej informację o rzekomych podbojach Azariasza, opisanych w 2 Krn 26,6.

²⁰⁹ M. D. Goulder, *The Psalms of Asaph and the Pentateuch. Studies in Psalter III*, JSOT Suppl 233, Sheffield 1996, s. 147–148; por. C. S. Rodd, *Psalms*, s. 359.

informacje o miastach Filistei, lecz o okolicach, gdzie mogła przebiegać realna granica, a co za tym idzie, o miejscach styku sąsiadujących ze sobą państw/kultur.

Jak widzieliśmy, Księga Jozuego przedstawia anachroniczną wizję Wielkiej Judy, która jeśli odpowiada jakiegokolwiek rzeczywistości, to jedynie państwu Jana Hirkana z końca II wieku²¹⁰.

TIMNA (תמנה) poza Księgą Jozuego (15,10. 57), gdzie jest włączona w obszar Judy, i Joz 19,43, gdzie zaliczona jest do posiadłości Dana, wymieniana jest jeszcze w Rdz 38, w opowieści o Tamar. Tamar, córka Kananejczyka (1 Krn 2,3–4), pochodząca z Timny, stanowi przykład kobiety obcej w genealogii Judy, co oznacza, że dla autora Księgi Rodzaju taki status przysługiwał całemu miastu Timna. Co ważne, uwaga o Kananejczykach mieszkających w tym mieście wskazuje na „obcość” wszystkich tamtejszych mieszkańców. Timna pojawia się ponownie w opowieści o Samsonie, gdzie otwarcie jest połączona z Filistynami, gdyż tam właśnie Samson zobaczył kobietę filistyńską (Sdz 14,1–2). O filistyńskich związkach Timny mówi też 2 Krn 28,18: „Także Filistyńczycy ruszyli na judzkie miasta w Szefeli i Negebie i zdobyli Bet-Szemesz, Ajjalon, Gederot i Socho z jego przyległościami, Timnę z jej przyległościami, Gimzo z jego przyległościami i osiedlili się tam”. Narracja 2 Księgi Kronik, która łączy opisane wydarzenia z czasami Achaza, nie należy do najbardziej wiarygodnych tekstów biblijnych z racji licznych anachronizmów. Tym niemniej przeważająca liczba biblijnych świadectw umieszcza Timnę poza obszarem Judy, a kontekst wiążący to miasto z Danitami i Filistynami może wynikać z ich pierwotnych związków. Danici ulegli jednak „hebraizacji”, jeśli nawet nie faktycznej, to przynajmniej biblijnej. Związki Timny z Filistynami, a dokładnie z Ekronem, potwierdza asyryjski tekst opisujący inwazję Senacheryba w Palestynie²¹¹.

BET-SZEMESZ (בית שמש) według 2 Krn 28,18 znalazło się – obok Timny – wśród miast odbitych przez Filistynów. Jest jednak wymieniane jako miasto judzkie w 2 Krn 25,21 oraz w Joz 15,10. Joz 19,22

²¹⁰ J. Strange, *The Book of Joshua*, s. 136–141; idem, *The Book of Joshua – Origin and Dating*, *SJOT* 16 (2002), s. 44–51.

²¹¹ Luckenbill, Vol. 2, nr 240. Por. S. Gitin, *Philistines in the Books of Kings*, s. 346–347.

mówi o Bet-Szemesz jako granicznym mieście posiadłości Issachara, a Joz 19,38 łączy to miasto z posiadłościami Naftalego. Jako jedno z miast lewickich jest przypisane do obszaru Judy i Symeona (Joz 21,16). Zostaje również wymienione jako jeden z ośrodków administracji króla Salomona (1 Krl 4,9). Bet-Szemesz jest przedstawione w sposób ambiwalentny w opowieści o zwrocie Arki Przymierza. Odesłanie Arki w kierunku Bet-Szemesz (1 Sm 6,8–14) świadczy o tym, że znajdowało się ono poza obszarem kontrolowanym przez Filistynów. Ustawienie pamiątkowego kamienia na polu Jozuego w Bet-Szemesz jest w – oczach autorów biblijnych – przejawem właściwego postępowania wobec jahwistycznego przedmiotu kultowego (1 Sm 6,14–18), tym niemniej „Pan wytracił spośród mężów Bet-Szemesz pięćdziesiąt tysięcy siedemdziesięciu mężów za to, że zagłądali do Skrzyni Pańskiej. I odprawił lud żałobne obrzędy, że Pan tak wielki zadał mu cios. Mówili też mężowie z Bet-Szemesz: »Któż może ostać się przed Panem, tym świętym bogiem? I do kogo uda On się od nas?«. Wyślali tedy posłańców do mieszkańców Kariat-Jearim z wieścią: »Filistyńczycy zwrócili Skrzynię Pańską, przyjedźcie i zabierzcie ją do siebie«” (1 Sm 6,19–21). Bet-Szemesz leży zatem poza obszarem filistyńskim, ale i – w opinii pisarzy jerozolimskich – nie jest ono częścią Judy, gdzie można bezpiecznie przechowywać Arkę. 2 Krl 14,11–13 mówi o wojnie między Judą i Izraelem, w czasie której doszło do bitwy koło Bet-Szemesz znajdującym się na obszarze Judy. Większość biblijnych świadectw zdaje się wskazywać, że Bet-Szemesz znajdowało się w obrębie Judy, choć niektóre passusy (np. 1 Sm 6,14–18) sugerują pewien dystans autorów biblijnych do tego miasta lub niepewność co do jego przynależności.

GEZER (גזר) nigdzie nie jest wymienione jako przynależne do Judy. Raz mówi się o jego granicznym położeniu w obrębie Efraima (Joz 16,3; 1 Krn 7,28) oraz jako efraimickim mieście lewickim (Joz 21,21; 1 Krn 6,52). Zachowała się natomiast tradycja o ewidentnej odrębności tego miasta: „Również Efraim nie wypędził Kananejczyków mieszkających w Gezer; Kananejczycy więc mieszkali wśród nich w Gezer” (Sdz 1,29; por. analogicznie w Joz 16,10). Biorąc pod uwagę nasze wnioski dotyczące tożsamości terminów „Kanejczycy” i „Filistyni”, świadectwo Księgi Sędziów jest dla nas ważną przesłan-

ką potwierdzającą obecność Filistynów w Gezer i jego okolicach. Na oczywiste związki Gezer z Filistynami wskazuje 1 Krn 20,4–7, gdzie mowa o walkach Dawida. Wśród potyczek zostają wspomniane walki przeciw Gat oraz właśnie Gezer. Szczególnie „filistyńskie” cechy Gezer widać w związku, jaki istniał między tym miastem a olbrzymami (=Filistynami): „Następnie wybuchła wojna w Gezer z Filistyńczykami. Wtedy to Sibbekaj z Chuszat zabił Sippaja z rodu olbrzymów, i ci zostali pokonani” (1 Krn 20,4).

Gezer (obok Lakisz, Hebronu, Jarmut, Eglonu, Jerozolimy oraz Debiru) jest wymienione wśród kananejskich miast, z którymi walki toczyły wojska Jozuego (Joz 10,21–40; 11,12). Na podstawie 2 Sm 5,25 (por. 1 Krn 14,15–16) trudno wnioskować o przynależności Gezer, choć kontekst, a zatem walki z Filistynami, pozwalają sądzić, że znajdowało się właśnie pod kontrolą Filistynów. Do tradycji o Kananejczykach w Gezer zdaje się nawiązywać passus z 1 Księgi Królewskiej opisujący dzieje panowania Salomona: „Faraon mianowicie, król egipski, wyruszył i zdobywszy Gezer spalił je ogniem, a Kananejczyków zamieszkujących to miasto wytracił, następnie zaś dał je jako posag swojej córce, żonie Salomona; Salomon zaś odbudował Gezer i Dolne Bet-Choron” (1 Krl 9,16–17). W wyniku owych zajęć Gezer miało stać się warownią Salomona (1 Krl 9,15).

Biblijne świadectwa pozwalają na przyjęcie założenia, że Gezer znajdowało się poza sferą zamieszkałą przez Hebrajczyków i przez długi okres było zasiedlone przez Filistynów i Kananejczyków oraz ich potomków.

JABNE (יַבְנֵה) jest wzmiankowane w Biblii jedynie raz, w 2 Księdze Kronik. Mówi się tam o podbojach Uzzjasza (Azariasza), króla Judy, który „wyruszył na wojnę z Filistyńczykami i zburzył mury Gat, mury Jabny i mury Aszdodu, odbudował natomiast grody wokół Aszdodu i u Filistyńczyków” (2 Krn 26,6)²¹². Jest to zatem miasto filistyńskie, choć autorzy 2 Księgi Kronik przypisują władcy Judy jego zdobycie i zniszczenie. Nazwa ta miała też formę rozbudowaną, a mianowicie: Jabneël. W tym brzmieniu pojawia się w Biblii dwukrotnie, z czego raz (Joz 15,11) chodzi o to samo miejsce, podczas

²¹² Nota bene w wersecie tym zwraca uwagę gra słów: *yab'neh – wayib'ne*.

gdy w drugim miejscu (Joz 19,33) mowa jest o miejscowości leżącej na północy Palestyny²¹³.

Jabne znane jest w źródłach greckojęzycznych w formie JAMNIA (Ἰαμνεία/יַמְנֵי). W tej wersji jest wymienione obok „mieszkańców wybrzeża”, tj. Aszdod, Aszkelonu i Gazy w Jdt 2,28, co wskazuje, że jeszcze w czasach hellenistycznych miasto to łączono z obszarem wpływów Filistynów. Kolejne wzmianki o Jamnii w Biblii pochodzą z Ksiąg Machabejskich. Mowa jest o potyczkach „aż do Gezer, do równiny idumejskiej, do Azotu i do Jamnii” (1 Mch 4,15; por. 2 Mch 12,8–9. 39–40) oraz o tym, że Jamnia jest miastem filistyńskim (1 Mch 5,58, por. 1 Mch 5,66–68; 10,69; 15,40).

W tym wypadku w Biblii nie ma nawet najmniejszej wzmianki o możliwych związkach Jabne/Jamnii z Hebrajczykami przed epoką Machabeuszy.

Toponim Jabne, podobnie jak imię Jabne'el, jest stworzony z rdzenia *bnh* – „budować”, „umacniać”. To filistyńskie miasto nazywane jest zatem nie tylko Jabne, lecz również Jamnia²¹⁴. Określenia Jamnia i Jamnici pojawiają się dość często w okresie hellenistycznym, o czym świadczy zarówno literatura biblijna, jak i zabytki epigraficzne²¹⁵. Może zastanawiać, dlaczego jedna miejscowość zyskała z czasem dwie nazwy. Istnieją dwa wyjaśnienia takiej sytuacji. Po pierwsze, możliwe, że toponim – o klarownej etymologii semickiej – uzyskał z pewnych przyczyn inną formę. W tym wypadku nazwa „Jamnia”, choć niezachowana w formie hebrajskiej, mogłaby się wywodzić od słowa: *yāmîn*²¹⁶ oznaczającego: „prawą stronę”, „pomyślność”, „południe”, lub – co bardziej prawdopodobne – od *yām* – „morze”. Nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać, że miasto zmieniło swoją nazwę, choć brakuje mocnych argumentów, dla których miałyby się dokonać owa zmiana.

Po drugie, może chodzić o zmianę zachodzącą jedynie na płaszczyźnie fonetycznej. Otóż semicka nazwa „Jabne” mogłaby być wtór-

²¹³ R. G. Boling, *Joshua*, (AB 6), New York 1995, s. 458; F.-M. Abel, *Geographie de la Palestine*, Vol. 2, Paris 1938, s. 353.

²¹⁴ F.-M. Abel, *Geographie de la Palestine*, Vol. 2, s. 352–253.

²¹⁵ Por. rozdział o epigrafice filistyńskiej: Delos 1.

²¹⁶ Z tym słowem związane jest imię Yamin (m.in. Rdz 46,10) oraz nazwa Benjamin (Ben-Yamini).

na wobec formy „Jamnia” w wyniku przejścia $m > b$ oraz $y > h$. Zjawisko fonetycznej zmiany głosek $m > b$ ma swoje paralele, które – jak się wydaje – mają swe źródła w języku Licji²¹⁷. Przyjmując to wyjaśnienie, które *nota bene* może wskazywać na zjawisko językowe ($m > b$) typowe dla języka Filistynów, należałoby uznać, że pierwotnie miasto nosiło filistyńską nazwę „Jamnia”, która uległa semityzacji przez skojarzenie z rdzeniem *bnh* – „budować”. Możliwe również, że forma „Jamnia” odzwiecziała jedynie filistyńską wymowę oryginalnego toponimu.

Związek miasta ZIKLAG (זִכְלָג) z Filistynami jest najbardziej widoczny w wątku przekazania tego miasta Dawidowi przez Akisza, króla Gat (1 Sm 27,6; 1 Sm 30)²¹⁸. Pomimo wielu propozycji nadal nie ma pewności, gdzie należy usytuować biblijne miasto o tej nazwie (m.in. Tell esh-Shari’ah, leżące mniej więcej w połowie drogi między Gazą a Beer-Szebą)²¹⁹. Nazwa ta pojawia się w Biblii w piętnastu miejscach. Forma hebrajska: *šîq^llaḡ/šîq^llaḡ* ma swoje odpowiedniki w Σεκελακ (LXX), Σεκέλλα (AJ)²²⁰, *Siceleg* (Wulgata). Etymologia toponimu „Ziklag” nie da się wyprowadzić od semickiego rdzenia²²¹. Pewną analogię dla tego toponimu mogą stanowić hetyckie imiona z elementem: *Ša-ak-*; *Sa-ak-* (z Kapadocji)²²².

John D. Ray zasugerował ponownie²²³ łączenie tego toponimu z jedną z nazw Ludów Morza – „Tjeker”/„Czeker”²²⁴. Hipoteza ta opiera się na rekonstrukcji nazwy ludu zapisanej jako *T3krw*, co mogło być czytane: *Tsikəlu lub *Tsikkəlu oraz uznanie końcowe-

²¹⁷ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 69; por. też s. 173.

²¹⁸ Por. również: Joz 15,31; 19,5; 2 Sm 1,1; 4,10; 1 Krn 4,30; 12,1. 20; Ne 11,28.

²¹⁹ W. R. Kotter, E. D. Oren, *Ziklag (place)*, ABD, s.v.; H. Horton, *The Location of Ziklag: Its Identification by Felix Fabri*, PEQ 143 (2011), s. 19–30.

²²⁰ Zob. m.in. AJ, VII 1.

²²¹ F.-M. Abel, *Geographi de la Palestine*, Vol. 2, s. 465; J. D. Ray, *Two Etymologies: Ziklag and Phicol*, VT 36 (1986), s. 355–359. Por. znacznie wcześniej: M. C. Astour, *Greek Names in the Semitic World and Semitic Names in the Greek World*, JNES 23 (1964), s. 193–201; W. Borée, *Die Alten Ortsnamen Palästinas. Zweite Auflage, ergänzt um Namenregister und Nachträge*, Hildesheim 1968, s. 112–116.

²²² E. Laroche, *Les noms des hittites*, Paris 1966, s. 1080–1086.

²²³ Por. wcześniej R. A. S. Macalister, *The Philistines*, s. 89, łączący Ziklag z Zakala.

²²⁴ J. D. Ray, *Two Etymologies*, s. 356–358.

go -ag za odpowiednik zaświadczonej np. w karyjskim końcówce rodzajowej -ak²²⁵. Bliższą jednak analogię językową dla tego toponimu stanowi wzmiankowany w inskrypcji Merneptaha jeden z Ludów Morza – Szekelesz (*Skrsw*)²²⁶.

ESZTAOL (אשטאל) to miasto znane głównie z opowieści o Samsonie (Sdz 13,25; 16,31). Jest jednym z miast stanowiących pierwotne centra osadnictwa Danitów (Sdz 18,2. 8. 11). W Joz 15,33 jest mowa o włączeniu tego miasta w obszar Judy, a Joz 19,41 – w zgodzie z Sdz – lokuje to miasto w obrębie Dana. Można zatem z przekonaniem powiedzieć, że biblijne przekazy zgodnie łączą Esztaol z osadnictwem Danitów. Dla naszych rozważań kluczowe oczywiście pozostaje pytanie, czy Danici byli Hebrajczykami, czy może – obok Filistynów – wchodzili w skład koalicji Ludów Morza.

Kolejne miasto znajdujące się na pograniczu filistyńsko-judejskim to AZEKA (עקק), leżące pomiędzy Bet-Szemesz i Lakisz. W Biblii wzmiankowane jest kilka razy. W Joz 10,10–11 mowa jest o walkach wojsk izraelskich Jozuego, które ścigało pokonanych Kananejczyków/Amorejczyków aż do Bet-Horon, Azeka i Makkeda. Joz 15,35 umieszcza to miasto w obrębie działu Judy. Na początku opisu walki Dawida z Goliatem czytamy o zgrupowaniu wojsk filistyńskich „w Efez-Dammim między Socho a Azeka” (1 Sm 17,1). Azeka miałoby być – obok Lakisz – miastem umocnionym przez Rechabeama według 2 Krn 11,9. O przynależności Azeka do Judy mówi też Jeremiasz (Jr 34,7), opisując działania zbrojne wojsk Nabuchodonozora. Lakisz razem z Azeka są wskazane jako osady żydowskie w epoce Drugiej Świątyni (Ne 11,30).

W wypadku Azeka większość biblijnych informacji zdaje się wskazywać na judejską przynależność tego miasta, które – jak można sądzić – dzieliło zawsze los swego większego sąsiada – Lakisz.

LAKISZ (לכיש) pojawia się wśród pięciu miast amoryckich/kanańskich zdobytych przez Jozuego²²⁷. Jest wymienione w Joz 15,39 jako jedno z miast Judy. Judzie również zostaje przypisana zwierzchność

²²⁵ Ibidem, s. 357.

²²⁶ G. Garbini, *I Flistei*, s. 65.

²²⁷ Joz 10,3. 5. 23. 31. 32. 33. 34. 35; 12,11.

ność nad Lakisz w 2 Krn 11,9, gdzie wymienione są warownie. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że wzmianki tej brak w wersji deuteronomistycznej oraz to, że na liście tej znajduje się również Gat, nie należy uznawać jej za w pełni wiarygodną. Bardzo podobna lista znajduje się w Ne 11,30, co może świadczyć o pierwotnym kontekście powstania tej listy miast judejskich: mają one odzwierciedlać zasięg osadnictwa żydowskiego z epoki perskiej.

O przynależności Lakisz do Judy może świadczyć narracja o królu Amazjaszu, który, uciekając z Jerozolimy, schronił się właśnie w Lakisz (2 Krl 14,19; 2 Krn 25,27)²²⁸. Oczywiście rozumowanie to jest słuszne tylko o tyle, o ile uznamy, że władca, uciekając ze stolicy, szuka schronienia również w mieście sobie wcześniej podległym, a nie – czego mamy wiele przykładów w Biblii – u sąsiedniego władcy, który mógłby zapewnić mu wsparcie (w tym wypadku oczywiście nieskuteczne). Lakisz pojawia się ponownie podczas ważnego epizodu związanego z inwazją asyryjską. Po zdobyciu tego miasta tam właśnie miał stacjonować garnizon asyryjski, wraz z asyryjskimi urzędnikami posługującymi do Jerozolimy (2 Krl 18,14. 17; 19,8; Iz 36,2; 37,8; 2 Krn 32,9). Lakisz jest wymienione ponownie jako miasto judzkie w opisie babilońskich działań zbrojnych (Jr 34,7).

Jedyna wzmianka o Lakisz w księgach prorockich może jednak zawierać kluczowe dla naszych rozważań informacje. W omawianym wyżej passusie z Księgi Micheasza czytamy: „Zaprzęgajcie rumaki do rydwanów, mieszkańcy Lakiszu! Ono było początkiem grzechu córki syjońskiej, gdyż u ciebie znaleziono przestępstwa Izraela” (Mi 1,13). Nawet jeśli uznać wzmiankę o Lakisz jako „początku grzechu” za głosę, wymowa tego tekstu pozostaje niezwykle istotna. To Lakisz jest utożsamione ze źródłem zachowań kultowych wspomnianych przez Micheasza, które miały negatywny – według proroka – wpływ na Jerozolimę. W tym kontekście wskazanie właśnie na (filistyńskie?) Lakisz nie jest zapewne przypadkiem²²⁹.

Obok Lakisz w Joz 10 pojawia się również miasto LIBNA (לִבְנָה), które – jak i inne miasta – miało paść w wyniku zbrojnych działań

²²⁸ D. Ussishkin, *Lakish (place)*, ABD, s.v.

²²⁹ G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*, s. 134.

Jozuego. W Joz 15,42 – co typowe dla „imperialnej” narracji Księgi Jozuego – zaliczone jest do miast Judy (por. Joz 21,13; 1 Krn 6,42)²³⁰. W opisie rządów Jehorama mowa jest o wyprawie Jorama, króla Izraela, przeciw Edomitom, przy okazji której pojawia się wzmianka o tym, że „Libna odpadła w tym samym czasie” (2 Krł 8,22; por. 2 Krn 21,10). Rządy Jorama w Izraelu przypadają na lata 852–841, a Jehorama w Judzie na 848–841²³¹. „Odpadnięcie”, które miało się zbiec w czasie z utratą kontroli Izraela nad Edomem, należy rozumieć jako zrzucenie przez Libnę kontroli Samarii, a nie Judy, która zapewne wtedy dopiero zaczęła zyskiwać na znaczeniu, na długo jeszcze pozostając w cieniu wielkiego sąsiada z północy²³². Czy Libna mogła uzyskać wówczas pełną niezależność, czy może ze strefy wpływowo Samarii dostała się w obszar oddziaływania innego silnego wówczas miasta – nie sposób ustalić na podstawie danych biblijnych. Pomimo braku jednoznacznych danych można przyjąć, że ówczesna siła Gat wskazuje, że to właśnie to miasto dominowało w regionie i stanowiło lokalny ośrodek polityczny.

Libna została zdobyta przez Asyryjczyków (2 Krł 19,8; Iz 37,8). Dowiadujemy się również, że z Libny miała pochodzić Chamutał, córka Jeremiasza, a żona Jozjasza i matka króla Jehochaza oraz Mataniasza, znanego pod imieniem Sedekiasz (2 Krł 23,31; 24,17–18; Jr 52,1).

Lokalizacja Libny nie jest znana. Zgłaszano m.in. propozycje identyfikacji tego miasta z Tell-Judeideh (choć teraz większość badaczy uznaje to stanowisko za dawne Moreshet-Gat) oraz Tell Bornat²³³. Dzięki niedawnym wykopalskom prowadzonym w Tel Zayit właśnie to stanowisko jest również brane pod uwagę jako dawna Libna²³⁴. Jeśli w istocie biblijna Libna mogłaby być identyfikowana z Tel Zayit, wówczas znaleziska archeologiczne rzuciłyby dodatkowe światło na dane pochodzące z tekstu. Chodzi głównie o głośne znalezisko z wykopalsk z 2005 roku, podczas których odkryto inskrypcję zawierają-

²³⁰ Pojawienie się nazwy Libna jako etapu wędrówki Izraela przez pustynię (Lb 33,20–21) nie ma chyba związku z miastem w Palestynie.

²³¹ M. Liverani, *Nie tylko Biblia*, s. 122, 145–147.

²³² G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*, s. 81.

²³³ J. L. Peterson, *Libnah (place)*.

²³⁴ R. E. Tappy, *Zayit, Tel, NEAEHL*, Vol. 5, s. 2083.

cą tzw. abecedariusz, czyli ciąg liter zgodny z ich układem w alfabecie (por. Tel Zayit 1)²³⁵. Odkrywczy i wydawcy inskrypcji datują ten tekst na X wiek. Jednak Israel Finkelstein oraz Benjamin Sass w ważnym artykule zgłosili wątpliwości dla tak wysokiej datacji, sugerując wiek IX i co dla nas ważne, uznanie stanowiska za pozostające pod silnym wpływem Filistynów, głównie z Gat²³⁶.

Lokalizacja GERAR (גרר) nie jest pewna, choć najbardziej prawdopodobne wydaje się utożsamianie go z Tell Haror²³⁷ lub Tell Sera²³⁸, czyli stanowiskami znajdującymi się mniej więcej w połowie drogi między Beer-Szebą a Gazą. Jest zatem jednym z miast najbardziej oddalonych na południowy zachód od Judy. Miasto to wzmiankowane jest w Biblii niezwykle rzadko, lecz w bardzo dla nas intrygującym kontekście. Gerar jest granicznym miastem Kananejczyków w Rdz 10,19, rządzonym przez króla Abimeleka w opowieści o Abrahamie (Rdz 20) oraz Izaakowi (Rdz 26). Abimelek jest przy tym otwarcie nazwany królem filistyńskim (Rdz 26,1). Ponownie Gerar i jego okolice wspomniane są w anachronicznej opowieści o zwycięstwie króla Asy nad Kuszytami w 2 Krn 14,12–13. Pamięć o mieszkańcach Gerar lub doświadczenie ich istnienia sięgają epoki hellenistycznej, o czym zaświadcniają wzmianki w Jdt 5,16, a zwłaszcza 2 Mch 13,24.

Z Filistynami jest również łączone miasto AFEK (אפק), które w czasach podboju ma swego króla (Joz 12,18), a później wchodzi w obręb plemienia Aszera (Joz 19,30). Joz 13,4 umieszcza je pomiędzy Sydończykami a Amorytami, co zdaje się przejawem typowego dla Księgi Jozuego mieszania różnych rzeczywistości. Związki z Filistynami są oczywiste, gdy mowa o stacjonowaniu tam wojsk filistyńskich (1 Sm 4,1; 29,1). 1 Księga Królewska (1 Krl 20,26–30, por.

²³⁵ R. E. Tappy et al., *An Abecedarary of the Mid-Tenth Century B.C.E. from the Judean Shephelah*, *BASOR* 344 (2006), s. 5–46.

²³⁶ I. Finkelstein, B. Sass, L. Singer-Avitz, *Writing in Iron IIA Philistia in the Light of the Tel Zayit/Zeta Abecedarary*, *ZDPV* 124 (2008), s. 1–14.

²³⁷ B. Halpern, *The Canine Conundrum of Ashkelon: A Classical Connection?*, w: L. E. Stager et al. (eds.), *The Archaeology of Jordan and Beyond. Essays in Honor of James A. Sauer*, Winona Lake 2000, s. 133–144.

²³⁸ E. Lipiński, *On the skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 57. Inni badacze uznają za bardziej prawdopodobną identyfikację Tel Sera' z biblijnym Ziklag.

2 Krl 13,17) wspomina o zdobyciu tego miasta przez Aramejczyków pod rządami Ben-Hadada.

Istnieją dwa miasta o nazwie BET-HORON (בֵּית חֹרֹן), stąd stosowanie nazw „Bet-Horon Górne i Dolne”. Po raz pierwszy Biblia wspomina je w Joz 10,10–11, opisując pościg wojsk izraelskich za pokonanymi Kananejczykami. Joz 16,3. 5 i 18,13–14 przy Bet-Horon wyznaczają południowo-zachodnią granicę Efraima oraz zachodnią granicę Beniamina. Joz 21,22 wymienia Bet-Horon jako jedno z miast lewityckich, wydzielone z posiadłości Efraima. Mimo tych deklaracji związanych z „hebrajskością” Bet-Horon już 1 Księga Samuela wskazuje na jego przynależność do obszarów kontrolowanych przez Filistynów (1 Sm 13,18). Analogiczne wnioski można wyciągnąć z 1 Krl 9,17, gdzie Bet-Horon, obok Gezer, jest wymienione jako miasto zdobyte przez Egipcjan, i w konsekwencji przejęte przez Salomona (por. 2 Krn 8,5). 1 Krn 6,53 wymienia Bet-Horon jako miasto kapłanów z rodu Kehata, wydzielone z terenów Efraima. Po wzmiance o synach Efraima, zabitych przez mieszkańców Gat (1 Krn 7,20–21), pojawia się następujący szczegół: „Jego [Berii] córką była Szeera, która zbudowała Bet-Choron dolne i górne...” (1 Krn 7,24). Jest również wymieniane jako graniczne miasto Samarii (Efraima) w 2 Krn 25,13 (por. Jdt 4,4). Wzmianki o Bet-Horon w 1 Księdze Machabejskiej nie dostarczają decydujących świadectw o charakterze tego miasta, pomimo że można odnieść wrażenie, iż – choć nie jest kontrolowane przez wojska Machabeuszy – traktowane jest jak miasto judejskie (1 Mch 3,16. 24; 7,39; 9,50).

W Biblii nazwa EGLON (עִגְלוֹן), będąca zarówno imieniem własnym, jak i toponimem, jest wymieniona jedynie w Księdze Jozuego i Księdze Sędziów. W Joz 10 jest wzmiankowane wśród innych miast kananejskich/amoryckich: Jerozolimy, Hebronu, Jarmutu oraz Laksisz. W opisie wojen Jozuego przeciwko pięciu miastom kananejskim Eglon zostaje wymienione jako miasto rządzone przez króla Debara, zdobyte przez Izraelitów²³⁹ i włączone do działu Judy (Joz 15,39).

W Księdze Sędziów 3,12–23 Eglon występuje jako imię władcy Moabu. Sama nazwa może mieć semicką etymologię i wywodzić

²³⁹ Joz 10,3. 5. 23. 34. 36. 37; 12,12.

się od rdzenia *ʿgl* – „obracać”²⁴⁰, choć pojawiła się sugestia wiążąca to imię z kapadockim słowem *Ḫaḫḫaluwan*²⁴¹. Zgłoszona przez George’a Mendenhalla propozycja nie jest jednak w żaden sposób bardziej przekonująca niż etymologia na gruncie języków semickich. Nie ma zatem żadnych biblijnych przesłanek, poza umieszczeniem Eglonu na liście miast amoryckich, by łączyć to miasto z ludnością niehebrajską. Sugerowano wiele identyfikacji dla biblijnego miasta Eglon, z których najbardziej prawdopodobne wydają się Tell el-Hesi oraz Tell Beit-Mirsim lub Tell ‘Eitum²⁴². Są to zatem wszystko propozycje umieszczające Eglon na zachód od Hebronu, o kilka kilometrów na południowy wschód od Lakisz. Na wszystkich tych stanowiskach są odnajdowane, w warstwach z wczesnej epoki żelaza, liczne pozostałości ceramiki filistyńskiej²⁴³.

JARMUT (ירמית) dość zgodnie jest identyfikowane z tellem znajdującym się kilka kilometrów na południe od Bet-Szemesz²⁴⁴. Choć większość znalezisk i największa świetność miasta przypadały na wczesną epokę brązu, to odkryto tam również ceramikę filistyńską z XI wieku, podobną do ceramiki z Tell Qasile²⁴⁵. W Biblii miasto to pojawia się jedynie przy okazji wzmiankowanej już kananejkiej koalicji antyzraelskiej (Joz 10; 12,11)²⁴⁶ jako miasto przypisane do posiadłości Judy (Joz 15,35) oraz zasiedlone przez Żydów w czasach Nehemiasza (Ne 11,29). Tę samą nazwę nosi miasto na północy Palestyny, przekazane Lewitom z obszarów Issachara (Joz 21,29). Zapewne właśnie tę leżącą na północy miejscowość wymienia się na steli faraona Setiego I z Bet-Szean²⁴⁷.

²⁴⁰ BDB, s. 722.

²⁴¹ G. Mendenhall, *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore 1974, s. 162.

²⁴² C. S. Ehrlich, *Eglon (place)*, ABD, s.v.

²⁴³ A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible. 10 000–586 BCE*, New York 1990, s. 311–316.

²⁴⁴ P. de Miroschedji, *Jarmuth, Tel*, NEAEHL, Vol. 2, s. 661–665; Vol. 5, s. 1792–1797.

²⁴⁵ Idem, *Jarmuth, (place) No. 2*, ABD, s.v.

²⁴⁶ Wzmiankowany tam władca Piream nosi – jak się wydaje – imię niesemickie (por. s. 407–408).

²⁴⁷ S. Aḫituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem 1984, s. 122.

Toponim ten, w pełni semicki, jest zbudowany zapewne analogicznie do nazwy Jerozolimy²⁴⁸, czyli z elementem *yer-*, od rdzenia *yrh* – „rzucać”, „fundować”, oraz imienia bóstwa, w tym wypadku: Mot, bóstwa śmierci i świata podziemnego²⁴⁹. Taką samą budowę ma również imię własne Jerimot/Jeremot (ירימֹת)²⁵⁰.

Osobną monografię należałoby poświęcić miastu GIBEON (גִּבְעוֹן) oraz biblijnej tradycji związanej z jego mieszkańcami. Jest ono identyfikowane ze stanowiskiem archeologicznym el-Jib, a o pewności tej identyfikacji świadczą liczne epigraficzne znaleziska zawierające nazwę tego miasta²⁵¹. Wykopaliska wskazują, że było to jedno z najpotężniejszych miast Kanaanu, którego szczytowy okres rozwoju przypadął na wczesną epokę żelaza. Odkryto tam m.in. imponujące fortyfikacje oraz bardzo wyrafinowany system pozyskiwania i dostarczania wody²⁵².

Miasto to pojawia się w narracji biblijnej po raz pierwszy przy opisie podbojów Kanaanu przez Jozuego (Joz 9–10). Mieszkańcy Gibeon uciekli się do fortelu, twierdząc, że zamieszkują odległe miasto i zaoferowali Izraelitom sojusz, w zamian za gwarancje bezpieczeństwa.

Autorzy biblijni, mówiąc o Gibeonitach, nie myśleli wyłącznie o mieszkańcach tego miasta, lecz o ludności pewnego otaczającego go obszaru, o czym świadczy następujący *passus*: „Wyruszyli więc synowie izraelscy i trzeciego dnia dotarli do ich [Gibeonitów] miast; a miastami tymi były: Gibeon, Kefira, Beerot i Kiriath-Jearim” (Joz 9,17). Obcość mieszkańców Gibeon wobec Izraela jest wyrażona przez zestawienie ich z autochtonicznymi ludami Palestyny (Joz 9,1–3), nazywanie Hiwitami (Joz 9,7; 11,19) oraz zupełnie otwarcie, w słowach: „Gibeonici zaś nie pochodzą z synów izraelskich, ale z pozostałości

²⁴⁸ Por. również podobne imiona i toponimy: Jeriel, Jericho, Jerozolima, Jerubaal, Jeriyah.

²⁴⁹ Por. G. R. Driver, *Brief Notes, PEQ* 77 (1945), part 3, s. 12–14 i jego hipotezę na temat genezy toponimu Jericho i bóstwa Ho = Ahi.

²⁵⁰ 1 Krn 7,7; 12,5; 24,30; 25,4; 27,19; 2 Krn 11,18; 31,13 oraz 1 Krn 7,8; 8,14; 23,23; 25,22; Ezd 10,26. 27. 29; 3 Ezd 9,27. 28. 30.

²⁵¹ Materiał epigraficzny obejmuje kilkadziesiąt odcisków z nazwą *gb'n* zachowanych na uchwytach dzbanów zasobowych z VII/VI w. (AHI, 22.001-062).

²⁵² A. Negev, *Encyklopedia archeologiczna Ziemi Świętej*, Warszawa 2002, s. 174–175.

po Amorejczykach” (2 Sm 21,2). Jasny zatem jest niehebrajski status Gibeonitów. Tradycyjnie badacze skłonni są w takich wypadkach identyfikować ową niehebrajską ludność z Hurytami²⁵³. Istnieje jednak silna przesłanka, m.in. wynikająca z chronologii rozwoju tego miasta, by utożsamiać Gibeonitów z ludnością przybyłą do Palestyny wraz z migracją Ludów Morza²⁵⁴. Szczyt rozwoju miasta nie przypadł na czasy domniemanej obecności Hurytów, a zatem koniec epoki brązu, lecz właśnie na początek epoki żelaza.

Ciekawe jest przy tym, że na bardzo małym obszarze znajduje się kilka miejscowości o niemal identycznej nazwie. Poza Gibeon (גִּבְעוֹן), identyfikowanym z el-Jib, Biblia wspomina jeszcze toponimy: Geba (גֵּבָא) i Gibeā (גִּבְעָא) w obrębie Beniamina oraz filistyńskie miasto Gibbeton (גִּבְתוֹן). Ponadto mowa jest również o Gibeat-Elohim (1 Sm 10,5) oraz Gibeat-haaralot (Joz 5,3), w których to element Gibeat (גִּבְעָת) – na co wskazuje LXX – może mieć znaczenie rzeczownika pospolitego: „wzgórze”. Oczywiście możliwe, że na tym pagórkowatym obszarze rozciągającym się między Jerozolimą a Betel kilka miejsc nosiło nazwę etymologicznie związaną z rzeczownikiem „wzgórze”. Z uwagi na to, że wzmianki biblijne na temat Geby oraz miasta Gibeā (jako ośrodków Beniamina) mogą dotyczyć tego samego miejsca, co znajduje potwierdzenie w LXX, gdzie pojawia się w obu miejscach nazwa Γαβαα, zaproponowano, by je identyfikować, a toponimy uznać jedynie za warianty²⁵⁵. Analogicznie wzmianka o Gibeat-Elohim (1 Sm 10,5) jest uznawana za wskazującą na miasto Gibeon z uwagi na znajdującą się tam świątynię²⁵⁶. Joseph Blenkinsopp z kolei twierdził, że istnieją przesłanki, by uznać, że Saul ustanowił stolicę właśnie w mieście Gi-

²⁵³ J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel*, s. 14–27; P. M. Arnold, *Gibeon (place)*, ABD, s.v.

²⁵⁴ O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, s. 75–91.

²⁵⁵ J. Maxwell Miller (*Geba/Gibeah of Benjamin*, VT 25 (1975), s. 145–166) na podstawie danych archeologicznych i biblijnych uznaje tożsamość nazw: Geba, Geba Beniamina, Gibeah, Gibeah Beniamina, Gibeah Saula oraz (ze znakiem zapytania) Gibeath-elohim, i identyfikuje je ze stanowiskiem Jebaʿ. P. M. Arnold, *Gibeah (place)*.

²⁵⁶ A. Demsky, *Geba, Gibeah, and Gibeon – An Historico-Geographic Riddle*, BASOR 212 (1973), s. 26–31, zwł. s. 27–28; P. M. Arnold, *Gibeath-Elohim (place)*, ABD, s.v.

beon, które było łączone z ludnością niehebrajską²⁵⁷. Hipoteza ta wydaje się szczególnie cenna i najlepiej wyjaśnia splot biblijnych wątków wokół ośrodków miejskich związanych z Saulem²⁵⁸. Zrozumiałe wydaje się przy tym, dlaczego tradycja starała się rozdzielać niehebrajskie Gibeon od tradycji monarchii Saulowej. Część badaczy uznaje jednak takie wyjaśnienie za trudne do przyjęcia, co wynika zapewne ze schematycznego myślenia, konstruowanego na podstawie narracji biblijnych dotyczących tożsamości Izraela oraz konfliktu z obcymi. Niemniej jednak istnieją przesłanki, by uznać, że to właśnie Gibeon, zamieszkiwane przez ludność nazywaną amorycką lub Hiwitami, było dominującym ośrodkiem politycznym i religijnym w czasach Saula.

Związek miasta Gibeon z Saulem widoczny jest w oczywisty sposób w genealogii Saula, który pochodzi właśnie z tego miasta (1 Krn 8,29–33; 9,35–39). Bliskość Gibeon i Saula można również dostrzec w narracji dotyczącej panowania Dawida, gdy trzyletni głód, wyjaśniany gniewem Boga, należało zażegnać przez złożenie ofiar rekompensujących Gibeonitom krzywdy doznane za sprawą Saula. Zostaje wówczas wbitych na pal, na „górze pańskiej” w Gibeon, siedmiu potomków Saula (2 Sm 21,1–10). Garbini, który w swej rekonstrukcji dziejów starożytnej Palestyny postuluje nazwanie czasów dominacji Saula okresem monarchii beniaminickiej, uważa, że to właśnie Gibeon było stolicą, a co za tym idzie centralnym sanktuarium Beniaminitów²⁵⁹.

Gibeon staje się areną walk w okresie umacniania się władzy Dawida, w których Abner i Beniaminici walczą z wiernym Dawidowi Joabem i wojskiem z Judy (2 Sm 2,12–31). Miasto to ponownie odgrywa pewną rolę podczas buntu Szeby (2 Sm 20,7–8). Obie wzmianki świadczą o strategicznym znaczeniu Gibeon jako ośrodka władzy politycznej, a przede wszystkim silnej warowni²⁶⁰. Gibeon jest jednak przedstawione w kilku miejscach jako miejsce pozostające pod kontrolą Filistynów. Otwarcie mówi się o ich stacjonowaniu w tym

²⁵⁷ J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel*, s. 53–83; idem, *Did Saul Make Gibeon His Capital?*, VT 24 (1974), s. 1–7.

²⁵⁸ G. Mendenhall, *The Tenth Generation*, s. 118.

²⁵⁹ G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*, s. 81–95, zwł. s. 85.

²⁶⁰ J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel*, s. 84–97.

mieście (1 Sm 10,5 [Gibeat-elohim]; 1 Sm 13,3 [Geba])²⁶¹. Wynika to też z 1 Krn 14,16, gdyż jedynie sukcesy militarne na obszarze między Gibeon a Gezer pozwoliły Dawidowi na odzyskanie Arki z rąk Filistynów²⁶².

Gibeon pełniło szczególnie ważną funkcję w życiu religijnym, czego przejawem jest kluczowa rola tamtejszego sanktuarium. Saul pochodzi z Gibei/Gibeon i ma tam stolicę. W Gibeon została umieszczona Arka, zanim sprowadzono ją do Jerozolimy (1 Krn 16,37–39; 21,29). Znajduje się tam również sanktuarium Jahwe za czasów Salomona (1 Krl 3,4–5; 2 Krn 1,3. 13)²⁶³. Niezwykle ważny wydaje się fakt, że sanktuarium w Gibeon jest związane z wizjami: „W Gibeonie ukazał się Pan Salomonowi nocą we śnie” (1 Krl 3,5). Z Gibeon pochodzi również prorok Hananiasz, syn Azura, wspomnianego przez Jeremiasza (Jr 28,1). Wiadomo również, że mieszkańcy Gibeon pozostawali integralną częścią ludności prowincji Jehud, w epoce perskiej (Ne 3,7; 7,25)²⁶⁴.

Z kolei o Gibeon dowiadujemy się, że obok Kiriath-Jearim stanowi terytorium Beniamina (Joz 18,28). Mówi się również o związku tego miasta z rodem kapłańskim, gdyż tam pochowano Eleazara, syna Aarona i tam miał przebywać i opiekować się Arką Przymierza Pinchas (Joz 24,33). Pomimo że Gibeon Pinchasa miała znajdować się w obszarze Efraima, wzmianka o Arce pozwala na utożsamienie tego ośrodka z miastem beniaminickim²⁶⁵. Największy biblijny korpus informacji o Gibeon dotyczy konfliktu z Beniaminitami w Sdz 19–20. Jak się wydaje, wzmianka o występku Beniaminitów (Sdz 19) jest jedynie późniejszym wtrętem, który ma stanowić wyjaśnienie przyczyny wrogości wobec Beniaminitów, a zwłaszcza Gibeonitów. Opowieść z Sdz 20 – relacjonująca konflikt zbrojny między Beniaminem a resztą Izraela – nie wydaje się fantastyczną, zmyśloną narracją, lecz echem pewnych historycznych wydarzeń. Ów konflikt Beniamina z resztą Izraela mógł mieć związek z dominacją tego plemienia pod rządami

²⁶¹ Ibidem, s. 59.

²⁶² Ibidem, s. 64.

²⁶³ G. Mendenhall, *The Tenth Generation*, s. 172.

²⁶⁴ Por. J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel*, s. 98–108.

²⁶⁵ Por. ibidem, s. 65–83.

Saula²⁶⁶. Dla Beniaminitów z pewnością Gibeon miała szczególne znaczenie (Sdz 20,14. 20. 37).

W okolicy Gibeon Saul miał napotkać grupę proroków (1 Sm 10,10). Tak jak 1 Krn 8,29–33; 9,35–39 mówi o pochodzeniu Saula z Gibeon, tak 1 Sm 10,26; 11,4; 14,2. 16; 15,34; 23,19; 26,1 wskazuje na Gibeon jako na miasto Saula. Łatwiej zatem uznać tożsamość tych toponimów, niż zakładać „wędrowanie” monarchy między miastami o podobnych nazwach. Wybicie filistyńskiej załogi właśnie w Gibeon stanowi początek wojny między Izraelem a Filistynami (1 Sm 13,2–5). Stołeczny charakter Gibeon/Gibeon czasów Saula ilustrują wzmianki o jego „urzędowaniu”: „A gdy Saul usłyszał, iż Dawid ujawnił się wraz z ludźmi, którzy z nim byli – Saul siedział wtedy właśnie w Gibeon pod tamaryszkiem na wzniesieniu i miał w ręku włócznię, a wszyscy jego słudzy stali przy nim – rzekł Saul do swoich sług, stojących przy nim: »Słuchajcie, Beniaminici! Czy syn Isajego rozda wam wszystkim także pola i winnice? Czy ustanowi was wszystkich przywódcami nad tysiącami i przywódcami nad setkami, żeście się wszyscy sprzymierzyli przeciwko mnie, a nie ujawnił mi nikt, iż mój syn sprzymierzył się z synem Isajego, i nikt z was nie współczuł ze mną, aby mi ujawnić, że mój syn zbuntował mojego sługę przeciwko mnie, aby nastawał na mnie, jak to jest dzisiaj?«. Na to odezwał się Doeg Edomita, który stał w gronie sług Saula, i rzekł: »Widziałem, jak syn Isajego przybył do Nob, do Achimeleka, syna Achituba«” (1 Sm 22,6–9; por. 1 Sm 14,2).

Z Gibeon/Gibeon mieli pochodzić wojownicy Dawida: Ittaj (1 Krn 11,31)²⁶⁷, Achiezer i Joasz (1 Krn 12,3) oraz w późniejszej epoce Maaka, córka Uriela, matka króla Judy Abiasza (2 Krn 13,1–2). O tym mieście wspominają również prorocy (Iz 10,29; Oz 5,8; 9,9; 10,9), co świadczy albo o pamięci przeszłych wydarzeń z nim związanych, albo o statusie miasta współczesnego prorokom. Zwłaszcza wzmianki u Ozeasza są intrygujące, gdyż mówią o występku Gibeon, i o dniach Gibeon w sąsiedztwie informacji o tym, że: „Dopuszcili się zdrady wobec Pana, napłodzili dzieci nieprawego łoża, dlatego niszczyciel porze ich wraz z ich rolami” (Oz 5,7).

²⁶⁶ G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*, s. 81–95.

²⁶⁷ Por. s. 400–401.

Zazwyczaj Gibeon utożsamia się z Tell el-Jib, a Gebę/Gibea z Tell el-Ful lub Jeba'. Utożsamienie wszystkich tych nazw, a zatem Geba, Gibea i Gibeon, nie następuje trudności, ponieważ wszystkie trzy sytuowane są w obrębie Beniamina²⁶⁸. Ponadto zarówno w Tell el-Ful, jak i Jeba' brak pozostałości z wczesnej epoki, której echem miałyby być świetność miasta w czasach Saula²⁶⁹. Jeśli nawet pierwotnie nazwy te oznaczały trzy lub dwa różne miejsca, to ich wzajemne wymieszanie (np. które z miast jest ośrodkiem religijnym, a które polityczną stolicą Saula) może świadczyć, że biblijni autorzy nie rozróżniali już precyzyjnie tych toponimów.

Zbliżony do nich toponim GIBBETON (גִּבְתוֹן) pojawia się jedynie w pięciu miejscach, gdzie łączy się go z obszarem Dana (Joz 19,44), z którego wydzielono owo miasto jako miasto lewickie (Joz 21,23). Jest też wzmiankowane jako miasto oblegane przez władców Izraela: Nadaba (1 Krl 15,27) oraz Elego i Zimriego (1 Krl 16,15–17). Przy wzmiankach o walkach tych władców tekst *explicitie* mówi, że było to miasto filistyńskie. Jego identyfikacja z Tell Malat lub Ras Abu Hamid²⁷⁰, czyli w bezpośrednim sąsiedztwie Gezer, jest dość arbitralna, choć zgadzałyby się z topografią sugerowaną przez Joz 19,44. Jeśli w istocie Totmes III wzmiankuje właśnie to miasto²⁷¹, wówczas bardziej prawdopodobnym kandydatem dla jego identyfikacji byłoby stanowisko Tell Malat, nie tyle z uwagi na bliskość Via Maris, ile ze względu na znaleziska z czasów Totmesa, których brak na Ras Abu Hamid²⁷². Jedyne wątpliwości co do tożsamości Gibbeton i jego usytuowaniu aż tak daleko na zachodzie wynikają z wariantów zapisu toponimu w LXX (zwłaszcza w Księdze Jozuego), świadczące o zupełnym braku wiedzy o jego brzmieniu: Βεγεθων, Γαβαθων, Γεθεδαν. Są to jednak zbyt wątłe przesłanki, by ryzykować hipotezę o związku Gabbeton z Gibeon.

²⁶⁸ J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel*, s. 1–13.

²⁶⁹ Inaczej W. M. Schniedewind (*The Search for Gibeah: Notes on the Historical Geography of Central Benjamin*, w: A. M. Maeir, P. de Meroschedji (eds.), „I Will Speak the Riddle of Ancient Times”, Vol. 2, s. 711–722), który utrzymuje identyfikację Tell el-Ful z biblijną Gibea.

²⁷⁰ J. L. Peterson, *Gibbethon (place)*, *ABD*, s.v.

²⁷¹ S. Ahituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, s. 101.

²⁷² J. L. Peterson, *Gibbethon (place)*.

Omówione toponimy pochodzą z obszaru hipotetycznych wpływów ludności niesemickiej w Palestynie, jaki można rekonstruować na podstawie Biblii, przez wzmianki *explicite* mówiące o mieszkańcach tych miast. Wspomniana na początku tego rozdziału kategoria toponimów o podwójnych nazwach może jednak uzupełnić dotychczas przedstawiony obraz.

KIRIAT-JEARIM (קִרְיַת־יְעָרִים) określone jest jako miasto należące i zamieszkałe przez Gibeonitów, którzy choć pokrewni innym ludom kananejskim, dzięki wybiegowi (Joz 9) uniknęli losu pozostałych autochtonów Kanaanu. Mieli oni mieszkać w Gibeon, Kefira, Beerot oraz Kiriat-Jearim. Ostatnie z tych miast nosi również inną nazwę: Baala/Kiriat-Baal (קִרְיַת־בַּעַל/בַּעֲלָה) – Joz 15,9. 60; 18,14 i wymienione jest wśród miast Beniaminitów (Joz 18,28). Podczas rzekomej wędrówki Danitów ludność tego plemienia miała zatrzymać się w okolicy Kiriat-Jearim, określonym jako judzkie, w miejscu, które później nazwano „Obozem-Dana” (מַחֲנֵה־דָּן) – Sdz 18,12. W Kiriat-Jearim miała znaleźć się Arka po tym, gdy Izraelici odzyskali ją od Filistynów i przenieśli z Bet-Szemesz (1 Sm 6,21–7,2; 1 Krn 13,5–7; 2 Krn 1,4). Kiriat-Jearim wymienione jest u Jeremiasza jako rodzinne miasto proroka Uriasza, działającego w czasach króla Jojakima (Jr 26,20). Ponownie pojawia się w Księdze Nehemiasza, obok Kefir i Beerot (Ne 7,29). W VI i IV wieku Kiriat-Jearim było zatem miastem zamieszkałym przez Judejczyków.

W genealogii prezentowanej w 1 Księdze Kronik Kiriat-Jearim występuje jako imię własne, w ten sposób bowiem przedstawiony jest syn Szobala, wnuk Chora, prawnuk Kaleba i Efraty (1 Krn 2,50). Jest przy tym przodkiem Jitryjczyków, Putyjczyków, Szumaczków, Miszraitczyków, od których wywodzą się Soreatczycy i Esztaulczycy – a zatem mieszkańcy głównych miast Danitów (1 Krn 2,53). Ta rekonstrukcja wydaje się głównie tworzyć „porządek genealogiczny” epoki Drugiej Świątyni. Na uwagę zasługuje jednak fakt, że Kiriat-Jearim zdaje się odgrywać rolę prominentną oraz że jest umieszczone wśród Kalebitów, czyli ludności odrębnej od judejskiej.

W powyższym przeglądzie miejsc biblijnych zwracają uwagę tradycje „kalebicka”, „danicka” i „gibeonicka” miasta Kiriat-Jearim oraz podwójna forma samej nazwy: Kiriat-Jearim/Baala (Kiriat-Baal). Ele-

ment Jearim jest interesujący również dlatego, że grzbiet górski o tej nazwie określony jest także jako Kesalon (כסלון) (Joz 15,10). Przy tak wielu wersjach toponimu warto w sposób szczególnie dokładny przyjrzeć się samej toponomastyce. Może się bowiem okazać, że alternatywne wersje nazw miejscowych wynikały z obecności ludności posługujących się odmiennymi językami.

Nazwa „Jearim” (יערים) może być wiązana z rdzeniem *y’r*, od którego pochodzi rzeczownik *ya’ar* – „las”. Ten sam rzeczownik oznacza „plaster miodu”, ale słowniki zwracają uwagę na niejasne znaczenie rdzenia, od którego miałby on pochodzić²⁷³. Zapewne ta nazwa toponimiczna została zapisana w formie skróconej: „Jaar” (יער), w Ps 132,6²⁷⁴. Forma zbliżona do nazwy miejscowej pojawia się w 2 Sm 21,19 jako imię ojca Elhanana – zabójcy Goliata: Jair (יערי ארנים).

W LXX pojawiają się różne wersje transliteracji tej nazwy: πόλις Ιαριν (Joz 9,17), πόλις Ιαριμ (Joz 15,9; 18,28), Καριαθιαριν (Joz 18,14), Καριαθβααλ, mimo że w TM jest Kiriath-Jearim (Joz 18,15), Καριαθιαριμ (Sdz 18,12; 1 Sm 6,21; 7,1–2), πόλις Ιαϊρ (1 Krn 2,53). Toponimy zniknęły z wersji LXX w 1 Krn 13,6. Inaczej jest też w Ps 132,6: ἰδοὺ ἠκούσαμεν αὐτὴν ἐν Εφραθα εὔρομεν αὐτὴν ἐν τοῖς πεδίοις τοῦ ὄρου, podobnie jak w Wulgacie: *ecce audivimus eam in Efrata invenimus eam in campis silvae*, gdzie w miejsce toponimu tłumacze rozumieли בשרר-יער – nie jako „na polach Jaar”, lecz „na polach lasów”.

W wersji LXX 2 Sm 21,19, Elhanan, syn Jaira, określony jest jako: Ελεαναν υἱὸς Αριωργιμ ὁ Βαιθλεεμίτης. Zatem forma „Jair-Oregim” została zmieniona na *Ariorgim*. Jeśli ta transliteracja nie jest przypadkowa, wówczas należałoby uznać, że formy „Jair” (יערי) i Αρι- (יערי*) są równoważne. Ten właśnie szczegół naprowadza nas na prawdopodobną etymologię toponimu „Kiriath-Jearim”. Nie jest on bowiem związany z rdzeniem *y’r*, lecz pochodzi od indoeuropejskiego rdzenia *ara-*. Jest to rdzeń bardzo produktywny, od którego pochodzi zarówno nazwa „Iran”, jak i „Ariowie”²⁷⁵. Taki sam źródłosłów ma kilka

²⁷³ BDB, s. 421.

²⁷⁴ Ibidem, s. 900.

²⁷⁵ Y. L. Arbeitman, *The Hittite Is Thy Mother: An Anatolian Approach to Genesis 23*, w: Y. L. Arbeitman, A. Bomhard (eds.), *Bono Homini Donum: Essays in Historical Linguistics in Memory of J. Alexander Kerns*, Amsterdam–Philadelphia

imion hetyckich: *Aranabsu*, *Aranhapilizzi*, *Arara*, *Arawa*, *Arawahsu*, *Arawarhina*²⁷⁶. Dla naszych rozważań najistotniejsze jest jednak zaświadczenie imienia licyjskiego bóstwa ^dAra²⁷⁷. Taka etymologia toponimu „Kariat-Jearim” w pełni tłumaczyłaby jego semicki odpowiednik: „Kariat-Baal”/„Baala”. Związek z językami Licji w sposób szczególnie może wskazywać na Filistynów jako na pośredników między językami anatolijskimi i Palestyną. Dodatkowy argument na rzecz oryginalnego zapisu ערימ znajduje się w Joz 18,28, gdzie toponim ten jest przekazany właśnie w tej formie. Przedrostek *ye-* mógłby być wyjaśniony np. na zasadzie analogii z nazwą „Jeszana”/„Szana”, „Jabne(el)”, jeśli przyjąć etymologię od rdzenia *bnh* – „budować”²⁷⁸ oraz przez zmianę pierwotnego toponimu **ari(m)* zgodnie z ludową etymologią wiążącą miejscowość o tej nazwie z rzeczownikiem *ya’ar* – „las, drewno”²⁷⁹. Możliwe, że również od imienia Ara pochodzą niewyjaśnione dotąd imiona punickie: *’rm* oraz *’abd’army*²⁸⁰. Wymiennosc *ayin* oraz *alef* nie jest przeszkodą dla podanej etymologii. Dodatkowym argumentem na rzecz tej hipotezy jest – analogicznie jak w toponimie **arim* – pojawienie się formy, która może wskazywać na rozwinięte imię bóstwa (Arim?).

1981, s. 889–1026, zwł. s. 908–909. Por. L. Himmelhoch, *The Use of the Ethnies „a-ra-si-jo” and „ku-pi-ri-jo” in Linear B Texts*, „*Minos*” 25 (1990), s. 91–104, zwł. s. 91–94, według której nie ma pewności, czy termin/imię *a-ra-si-jo* na trzech tabliczkach z Knossos w istocie wskazuje na osobę pochodząca z Alaszja, czyli Cypru.

²⁷⁶ E. Laroche, *Les noms des hittites*, s. 113–118.

²⁷⁷ Y. L. Arbeitman, *The Hittite Is Thy Mother*, s. 909; J. C. Billigmeier, *An Inquiry into the non-Greek Names on the Linear B Tablets From Knossos and their Relationship to Languages of Asia Minor*, *Minos* 10 (1970), s. 177–183, zwł. s. 177, 180–182. Por. luwijskiego boga lunarnego o imieniu Aram; P. Taracha, *Religie Anatolii hetyckiej*, w: K. Pilarczyk, J. Drabina (red.), *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2008, s. 233–235.

²⁷⁸ Por. również toponimy: Jabez od rdzenia *’bs/’sb* (1 Krn 2,55); Jekabzeel/Kabzeel (Joz 15,21).

²⁷⁹ Innym wyjaśnieniem etymologii tego toponimu może być uznanie, że obecna forma *y’r(im)* powstała w wyniku zmiany *h* > *’*, a zatem od pierwotnego *y’-hur(im)*. Na temat takich zmian w toponimach por. E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 151–152 i przyp. 315.

²⁸⁰ Benz, s. 275, 384.

Analogiczna etymologia mogłaby być zaproponowana dla nazwy „Arymatea” (Ἀριμαθαία). Zamiast dotychczasowego wyjaśnienia jej etymologii przez *ha-ramata*, można by sugerować pochodzenie tej nazwy od **ari-mat(an)*, a zatem: „dar Ari”.

Jeśli zaproponowana tu etymologia toponimu „Kiriath-Jearim” jest poprawna, wówczas uzyskalibyśmy dodatkową informację na temat filistyńskiego panteonu. Należałoby wówczas rozważyć kult boga o imieniu Ara/Arim, którego równorzędnym semickim tytułem (imieniem) było określenie „Baal”. W literaturze przedmiotu uznaje się, że toponim „Kiriath-Jearim” pojawia się w Karnaku na liście podbitych przez Szeszonka miast Palestyny²⁸¹. Zapis nazwy własnej *qdtm* nie jest jednak dokładnym ekwiwalentem fonetycznym zapisu hebrajskiego (odpowiada raczej formie **Kiriaticim*), w związku z czym proponowano również interpretację tego toponimu z listy Szeszonka jako Gat (Gittaim)²⁸². Nazwa ta znajduje się po toponimach: „Gibeon”, „Beth-Horon”, a przed „Aijalon”. Brak pewności interpretacji zapisu egipskiego nie pozwala z pełnym przekonaniem uznać, że na liście w Karnaku wymienione jest to właśnie miasto.

Nazwa „Kesalon” (כסלון), która występuje tylko w Joz 15,10, może nie być synonimem Jearim, a odnosić się do miejsca znajdującego się w okolicy. Sama nazwa może być wywodzona od rdzenia *ksl* – „być głupim”. Biorąc pod uwagę znaczenie tego rdzenia, zadziwia jego produktywność w toponomastyce: Kesil (Joz 15,30), Kislot-Tabor (Joz 19,12), Kesulot (Joz 19,18); oraz onomastyce: Kosela (כסלה), z kilku pieczęci (z których jedna pochodzi z Tell Bet-Mirsim) (AHI, 100.632; 100.887; 100.938; 101.378)²⁸³, Kisla z pieczęci z Bet-Szemesz²⁸⁴ czy Kislon (Lb 34,21)²⁸⁵. Wskazówką dla wyjaśnienia tego toponimu może być Rdz 10,13–14: „A Misraim zrodził Ludytów, Anamitów, Lehabitów, Naftuchitów, Patrusytów i Kasluchitów

²⁸¹ S. Aḥituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, s. 126.

²⁸² K. A. Wilson, *The Campaign of Pharaoh Shoshenq I into Palestine*, Tübingen 2005, s. 109.

²⁸³ DCH, Vol. 4, nr 444.

²⁸⁴ CWSS, nr 674.

²⁸⁵ Na temat trudności w ustaleniu znaczenia tego imienia zob. R. I. Panitz, *Chislon (person)*, ABD, s.v.

(כסלח; Χασλωνιμ), od których pochodzą Filistyni i Kaftorytów” (por. 1 Krn 1,12). Przodkami Filistynów mieliby zatem być tajemniczy Kasluchici. Dla terminu „Kasluchici” szukano wielu interpretacji²⁸⁶. Jedną z ciekawszych jest uznanie formy *kslh(ym)* zachowanej w TM za metatezę od pierwotnego **sklh(ym)*, co mogłoby wywodzić się od nazwy „Tjeker”/„Czeker” zaświadczonej w tekstach egipskich, z dodaniem niesemickiego sufiksu *-h*²⁸⁷. Jeśli jednak można łączyć toponimy oraz imiona własne o podobnej budowie z terminem zaświadczone w Rdz 10, metatezę należy stanowczo wykluczyć.

Kilka toponimów oraz imion własnych występujących w Biblii i na pieczęciach z Palestyny, zbudowanych na rdzeniu *ksl*, przy zupełnym braku takich imion w onomastyce punickiej²⁸⁸ wskazuje, że jest to zjawisko typowe wyłącznie dla Palestyny. Skoro tak, to szukanie dla nich etymologii związanej z wpływami filistyńskimi wydaje się zasadne. Wobec braku pewności co do pochodzenia słowa, a zwłaszcza wobec świadectwa Biblii, według której pozostaje ono w związku z Filistynami, można pokusić się o pewne hipotezy. Może w jakimś związku ze słowami pochodzącymi od rdzenia *ksl* pozostaje imię *kš*, zaświadczone w inskrypcji z Tell-Jemme, a wywodzone od licyjskiego *Keisos*²⁸⁹. Kuszące może w tym kontekście okazać się łączenie tego słowa z luwijskim terminem *kislah*, znaczącym „klepisko”²⁹⁰, a zatem odpowiednikiem hebrajskiego *gōren*.

Kwestia etymologii, siłą rzeczy, musi pozostać na razie nierozstrzygnięta. Jeśli jednak uznamy, że nazwa „Kesalon” jako synonim „Kariat-Jearim” lub miejsce znajdujące się nieopodal tego miasta, może mieć etymologię indoeuropejską i pozostawać w pewnych relacjach z imionami własnymi zbudowanymi na podobnym rdzeniu (*ksl/kš*), wówczas mielibyśmy ważną przesłankę, by uznać ten region za pozostający pod wpływami Filistynów.

²⁸⁶ Por. E. A. Speiser, *Genesis*, (AB), New York 1964, s. 64–68, który zmienia szyk słów w zdaniu na: „Patrusim, Kasluhim, i Kaftorim, od których pochodzą Filistyni”.

²⁸⁷ R. S. Hess, *Casluhim*, *ABD*, s.v.

²⁸⁸ Benz, *passim*.

²⁸⁹ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 68.

²⁹⁰ H. C. Melchert, *Cuneiform Luvian Lexicon*, Chapel Hill 1993, s. 292.

DEBIR (דבר) znajduje się w głębi Judy, mniej więcej w połowie drogi między Hebronem a Beer-Szebą. Miasto to wymienione jest wśród kananejskich miast pokonanych przez Jozuego (Joz 10,38–39; 12,13). Dla naszych rozważań szczególne znaczenie ma tradycja, zgodnie z którą w Debir zamieszkiwali pierwotnie Anakici (Joz 11,21–22; 15,13–17), których głównym ośrodkiem był Hebron. Jak widzieliśmy wyżej, „Anakici” to – na co wszystko wskazuje – jeden z terminów stosowanych w Biblii na określenie Filistynów. W Księdze Jozuego przedstawiona jest zatem wersja, w której pierwotnie Debir zamieszkuje Anakici, potem zostaje zdobyte przez Kalebitów dowodzonych przez Otniela, syna Kenaza (Joz 15,16–17; Sdz 1,11–15). Dodatkowej informacji o Debir dostarczają warianty nazwy tego miasta. Kiriati-Sanna (קריית-סנה), będące w TM *hapaxem*, to wersja zachowana w Joz 15,49, podczas gdy w Joz 15,15 oraz Sdz 1,11 zachowała się wersja Kiriati-Sefer (קריית-ספר). Nazwie tej warto poświęcić chwilę uwagi.

KIRIAT-SEFER (קריית-ספר), jak się powszechnie przyjmuje, oznacza „miasto księgi” lub „miasto układu”²⁹¹, co znalazło swoje odbicie w LXX, która konsekwentnie podaje tę nazwę w formie: Πόλις γραμμάτων. „Kiriati-Sanna”, z TM Joz 15,49, uznawane jest przy tym za formę zniekształconą, ponieważ LXX – tak jak w przypadkach „Kiriati-Sefer” – zapisuje je również w formie: Πόλις γραμμάτων. Nazwa miast związana z „księgą” wydaje się jednak zupełnie nieprawdopodobna. Istnieje zatem możliwość uznania nazwy „Kiriati-Sefer”, jako odpowiednika Debir, za formy zniekształcone od pierwotnego toponimu o innym znaczeniu. Targum przy tym zmienia zapis toponimu na קריית-ארכי – „miasto przywódcy”, przy czym forma ארכי jest transliteracją greckiego terminu *arche*²⁹². W świetle tej targumicznej interpretacji prawdopodobna wydaje się hipoteza Mendenhalla²⁹³, wiążąca nazwę „Debiri” z luwijskim terminem *D/Tapara*, oznaczającym „władcę/przywódcę”, co tłumaczyłoby nową nazwę „Kiriati-Sefer”, nie

²⁹¹ W. R. Kottler, *Khiriath-Sepher (place)*, ABD, s.v.

²⁹² M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Jerusalem 1903, s. 121; D. Sperber, *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, Bar-Ilan 1984, s. 62–65.

²⁹³ G. Mendenhall, *The Tenth Generation*, s. 163. Por. G. A. Herion, D. W. Manor, *Debiri (place)*, ABD, s.v.

od *seper* – „księga”, lecz od *soper* – „dowódcy” (zgodnie z zastosowaniem tego słowa np. w Sdz 5,14)²⁹⁴. Yoël Arbeitmen, wychodząc od argumentacji Mendenhalla, przedstawił hipotezę, jakoby rdzeń *dbr* funkcjonował w osobnym znaczeniu, właśnie jako „dowodzić”, „przewodzić”, i z tym znaczeniem należy wiązać etymologię imienia Debora²⁹⁵. Powyższe rozważania pozwoliłyby zrezygnować z zachowanej w Biblii ludowej etymologii nazwy Debir, wiążącej je z rdzeniem *dbr* – „mówić”²⁹⁶. Jeśli zatem uznamy, że toponim ten mógł mieć luwijskie pochodzenie, należałoby również zweryfikować inne nazwy o podobnej strukturze. „Debir” to również imię kananejskiego władcy miasta Eglon (Joz 10,3). Nadanie królowi imienia, które oznacza „władanie”, nie dziwi.

Debir – przynajmniej z perspektywy pisarzy biblijnych – nie było częścią Judy, gdyż obok Hebronu stanowiło dział Kalebitów, a etymologia wskazuje na silne związki z Filistynami. Oznacza to, że w Biblii zachowały się wystarczające przesłanki, by uznać odrębność Debir od terytoriów Judy.

Kolejnym ośrodkiem, który w Biblii uzyskuje dwie synonimiczne nazwy jest EN-GEDI (עֵין גֵּדִי) = *Ḥaṣāṣōn Tāmār* (חֲצִצְוֹן תָּמָר). Toponim *Ḥaṣāṣōn Tāmār* pojawia się jedynie w Rdz 14,7 oraz 2 Krn 20,2 i zwykle utożsamiany jest z krótszą nazwą – Tamar, miejscowością na południu Palestyny²⁹⁷. W 2 Krn 20,2 utożsamione jest z En-Gedi, osa-

²⁹⁴ BDB, s. 708.

²⁹⁵ Y. L. Arbeitman, *Iranian „Scribe”, Anatolian „Ruler”, or Neither: A City’s rare Chance for „Leadership”*, w: idem (ed.), *Fucus: A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of Albert Ehrman*, Amsterdam–Philadelphia 1988, s. 1–102, zwł. s. 10–12, 47–60. Inne anatolijskie analogie dla słów pochodzących od rdzenia *tapar-*, por. ibidem, s. 77–80.

²⁹⁶ Możliwe, że analogicznie należałoby wyjaśniać znaczenie i etymologię toponimu Daberat, ośrodka znajdującego się w obrębie Zebulona – identyfikowane z Khirbet Dabbura; por. J. L. Peterson, *Daberath (place)*, ABD, s.v. Hebrajskiej nazwie (דְּבֵרַת) odpowiadają rozmaite wersje w LXX: Δεβερι (1 Krn 6,72); Δεββα (Joz 21,28); Δαβιρωθ/Δαβραθ (Joz 19,12). Nasuwa to wątpliwości, czy w istocie należy toponim ten wiązać z rzeczownikiem „pastwisko” (*döber*). Region, w którym znajduje się Daberat, to okolica związana z nazwą Sarid (Joz 19,12), ta z kolei wywodzi się zapewne od nazwy Szerdana, co wzmocniałoby hipotezę o niesemickiej etymologii toponimu Daberat.

²⁹⁷ M. C. Astour, *Hazon-Tamar (place)*, ABD, s.v.

dą na zachodnim brzegu Morza Martwego. W obu miejscach mowa jest o zgrupowanych tam wrogich ludach i wojskach, określonych jako amoryckie lub amalekické (Rdz 14,7) oraz o Ammonitach, Moabitach i Maonitach (2 Krn 20,1). Znaczenie nazwy toponimu „En-Gedi” nie wzbudza wątpliwości i uznaje się, że oznacza „źródło młodej kozy” lub „źródło dziecka”²⁹⁸. Tłumaczenie to wynika z faktu, że rzeczownik popospolity *gd* ma wiele znaczeń. Bardziej intrygująca jest jednak druga wersja tego toponimu. Element *hššwn* zbudowany jest z rdzenia *hšš* oraz typowej końcówki *-on*. Rdzeń ten – niezwykle rzadki w toponomastyce – oznacza „dzielić” i może nasuwać skojarzenie z toponimem wskazującym na graniczne położenie miejsca. Element *tmr*, tożsamy z imieniem Tamar, zwykle tłumaczony jest jako „palma daktylowa”. To właśnie znaczenie zapewne spowodowało, że autor Ksiąg Kronik dokonał skojarzenia toponimów En-Gedi (oaza nad brzegiem Morza Martwego) oraz nazwy wywodzonej od palmy daktylowe. Etymologię toponimu *Tamar*, analogicznie do imienia własnego, można by wprowadzać od hetyckiego terminu *dammara* – oznaczającego osobę związaną z kultem²⁹⁹. Tak jak przekonywająca jest ta interpretacja dla imienia własnego, tak wydaje się niezbyt adekwatna dla toponimu. Ponieważ utożsamienie dwóch nazw nastąpiło w oparciu o znaczenie terminu „Tamar” jako palmy daktylowej, nie należy szukać tu ekwiwalentu semantycznego. Jedyнным argumentem za niesemicką etymologią byłby tu fakt łączenia toponimu z obcymi ludami (pomimo że część z nich jest w oczywisty sposób związana z rdzenną, semicką ludnością Palestyny). Toponim „Tamar” (wzmiankowany w 1 Krl 9,18; Ez 47,18. 19; 48,28) uznawany jest przez komentatorów za wariant nazwy „Teman” albo „Tadmor”³⁰⁰.

Podobne wątpliwości nasuwa historyczna wartość wzmianki o mieście ZOAR (צַרְעָר) z Rdz 14. Najprawdopodobniej Bela nie jest toponimem, lecz imieniem własnym pochodzenia arabskiego (imię to noszą w Biblii trzy osoby)³⁰¹.

²⁹⁸ J. M. Hamilton, *En-Gedi (place)*, ABD, s.v.

²⁹⁹ Y. L. Arbeitman, *Tamar's Name or is It? (Gen 38)*, ZAW (2000), s. 346–347.

³⁰⁰ J. K. Lott, *Tamar (place)*, ABD, s.v.

³⁰¹ E. A. Knaut, *Bela (person)* oraz *Bela (place)*, ABD, s.v.

Dotychczasowe informacje na temat miast filistyńskich oraz miast z pogranicza Filistei i Judy doprowadziły nas nieuchronnie do przyjrzenia się dwóm miastom stołecznym Judy: Hebronowi, czyli Kiriath Arba oraz Jerozolimie, czyli miastu Jebuzytów.

HEBRON (הַבְּרִיָּן) to miasto bardzo często wspomiane w Biblii³⁰². Sama nazwa Hebronu nasuwa skojarzenia z ludnością niesemicką. Miasto to nazywane jest również Kiriath Arba (קִרְיַת אַרְבַּע)³⁰³. Choć etymologia ludowa łączy tę nazwę z liczebnikiem „cztery”, wszystko wskazuje jednak na to, że rację ma Arbeitman, uznając, że człon *arba* pochodzi od indoeuropejskiego elementu *ar-*, który jest semantycznie tożsamy z hebrajskim rdzenia *hbr*³⁰⁴.

Związki Hebronu z ludnością niesemicką są w Biblii wyrażone otwarcie i dość często. Już pierwsze wzmianki o tym mieście informują, że mieszkają tam Hetyci (Rdz 23). Choć imiona „hetyckich” mieszkańców Hebronu – Efron (עֶפְרוֹן) i Zohar (צֹהַר) (Rdz 23,8) – wydają się mieć semickie etymologie, znaczące jest podkreślanie obcości mieszkańców Hebronu. Miasto to wraz z najbliższą okolicą było zamieszkiwane przez Kalebitów (Lb 13; Joz 14,6–15; 15,13; Sdz 1,20), których włącza się w obręb plemienia Judy, lecz wielokrotne podkreślanie ich odrębności świadczy o czymś odmiennym.

Dla naszych rozważań najważniejsze jednak pozostają te miejsca, które łączą owo miasto z Anakitami. Podczas zwiadowczej wyprawy do Palestyny, Izraelici „poszli przez Negeb i przybyli do Hebronu, gdzie zamieszkiwali Achiman (אֲחִימָן), Szeszaj (שֵׁשַׁי) i Talmaj (תַּלְמַי), potomkowie Anaka (עֲנָק)” (Lb 13,22); „Widzieliśmy też tam olbrzymów (נַפְלִיִּים), synów Anaka, z rodu olbrzymów, i wydaliśmy się sobie w porównaniu z nimi jak szarańcza, i takimi też byliśmy w ich oczach”

³⁰² Por. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, s. 127–153.

³⁰³ Por. Joz 14,15; 15,13; 21,11.

³⁰⁴ Y. L. Arbeitman, *The Hittite Is Thy Mother*, s. 889–1026; idem, *Minòs, the Oaristes of Great Zeus, ha-, a-, and o-Copulative, the Knossan Royal Titulary and the Hellenization of Crete*, w: idem (ed.), *A Linguistic Happening in Memory of Ben Schwartz*, Louvain-la-Neuve 1988, s. 411–462. Szerzej na ten temat: Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, s. 135–138. Por. również wyżej informacje na temat etymologii Kiriath-Jearim.

(Lb 13,33). Zwracają tu uwagę nie tylko imiona własne łączone z Hebronem, lecz i wzmianka, że pierwotni mieszkańcy tego miasta byli gigantami (por. Pwt 1,28; 2,10–11. 21; 9,2). Spośród wymienionych tu czterech imion jedynie Ahiman ma zapewne semicką etymologię. Pozostałe wywodzone są z hetyckiego albo hurycyckiego³⁰⁵, albo w wypadku Anaka od mykeńskiego rzeczownika *w/anax*³⁰⁶.

Anakici mieli zamieszkiwać pierwotnie Hebron oraz nieodległe Debir, lecz „nie uchwalił się w ziemi izraelskiej; utrzymali się tylko w Gazie, w Gat i w Aszdodzie” (Joz 11,21–22). Nie ulega zatem wątpliwości, że w oczach autorów biblijnych Anakici są tożsami z Filistynami.

Na dodatkową uwagę zasługuje szczegół, któremu autorzy biblijni poświęcili wiele miejsca, a mianowicie wysokiemu wzrostowi Anakitów. W Lb 13,33 Anakici są określani mianem *Nefilim* (נפילים), co zwykle tłumaczy się właśnie jako: „olbrzymi”³⁰⁷. W Pwt 2,10–11. 21 termin „Anakici” jest użyty jako synonim „gigantów”. W 1 Sm 17 to Goliat opisany jest jako mężczyzna nadludzkiej rozmiarów. Istnieje zatem związek między Filistynami a stereotypem wielkości fizycznej. Nie znaczy to jednak, że wszyscy wspomniani w Biblii giganci są związani z Filistynami. Mamy tu raczej do czynienia z toposem, którego kwintesencja zawiera się w opisie walki Dawida z Goliatem: wielcy, silni przeciwnicy zostają pokonani przez słabszego fizycznie bohatera.

Jeśli mam rację, kojarząc wzmianki o gigantach i Anakitach z Filistynami, wówczas znamienny może okazać się passus z Księgi Barucha: „Tam urodzili się olbrzymi (γίγαντες), sławni od początku, wielcy, biegli w walce. Ale nie tych wybrał Bóg, ani im nie dał drogi do mądrości. Zginęli dlatego, że mądrości nie mieli, zginęli z powodu swej nierozwagi” (Ba 3,26–28). Giganci są zatem mistrzami wojny – podobnie jak Goliat, który został opisany jako profesjonalny i pewny siebie wojownik.

³⁰⁵ R. Hess, *Non-Israelite Personal Names in the Book of Joshua*, CBQ 58 (1996), s. 205–214, zwł. s. 210–213.

³⁰⁶ E. C. B. MacLaurin, *Anak/'Avaξ*, VT 15 (1965), s. 468–474; M. Dothan, *Ethnicity and Archaeology: Some Observations on the Sea Peoples at Ashdod*, s. 53–55.

³⁰⁷ Por. R. S. Hess, *Nephilim*, ABD, s.v.

Wojowniczy aspekt Filistynów pojawia się także w złowróznej przepowiedzi Ezechiela:

Tam jest Assur i cały jego lud dokoła jego grobu, wszyscy pobici, sami tacy, co padli od miecza. Ich groby urządzono w najgłębszym dole otchłani, a jego lud spoczywa dokoła jego grobu; wszyscy pobici, sami tacy, co padli od miecza, którzy dawniej szerzyli postrach w krainie żyjących. Tam jest Elam i cała jego ludność dokoła jego grobu – wszyscy pobici, sami tacy, co padli od miecza, którzy jako nieobrzezani zeszedli do podziemnej krainy; dawniej szerzyli postrach w krainie żyjących, a teraz znoszą zniewagę wraz z tymi, którzy zstąpili do grobu. Wśród pobitych przygotowano łożę dla niego i całego jego wojska; dokoła jego grobu są sami nieobrzezani, pobici mieczem, którzy dawniej szerzyli postrach w krainie żyjących, lecz teraz znoszą zniewagę wraz z tymi, którzy zstąpili do grobu i pochowano ich wśród pobitych. Tam jest Mesech i Tubal wraz ze swoim wojskiem dokoła jego grobu, sami nieobrzezani, pobici mieczem, którzy dawniej szerzyli postrach w krainie żyjących. Nie spoczywają z bohaterami, którzy niegdyś padli, którzy zstąpili do krainy umarłych w swojej wojennej zbroi; ich miecze położono im pod głowy, a ich tarcze na ich kościach, gdyż lęk przed tymi bohaterami panował niegdyś w krainie żyjących. I ty będziesz pogrzebany wśród nieobrzezanych, i legniesz wraz z pobitymi mieczem. Tam jest Edom, jego królowie i wszyscy jego książęta, którzy w swoich grobach zostali złożeni wraz z pobitymi mieczem; leżą z nieobrzezаныmi, z tymi, którzy zstąpili do grobu. Tam są wszyscy książęta północy i wszyscy Sydończycy, którzy zstąpili wraz z pobitymi, mimo postrachu, jaki szerzyło ich bohaterstwo, okryci są hańbą, leżą jako nieobrzezani wraz z pobitymi mieczem i znoszą zniewagę wraz z tymi, którzy zstąpili do grobu (Ez 32,22–30).

Wzmianki o nieobrzezanych (ערלים) w Biblii zwykle dotyczą właśnie Filistynów, a zatem ich przywołanie u Ezechiela może być związane z toposem nieobrzezanych Filistynów, wyróżniających się swą militarną potęgą. *Nota bene* wzmiankowani u Ezechiela bohaterowie Mesech i Tubal, znajdujący się również na tzw. liście narodów (Rdz 10,2), są łączeni z Azją Mniejszą³⁰⁸.

³⁰⁸ G. Mendenhall, *The Tenth Generation*, s. 171; D. W. Baker, *Tubal (person)*, *ABD*, s.v.

Oczywiście nie można pominąć wątku funkcjonowania Hebronu jako miasta stołecznego Dawida. To tu Dawid po raz pierwszy został ogłoszony królem Judy (2 Sm 2,1–11) oraz nad całym Izraelem (2 Sm 5,1–5). Tu też znajduje się sanktuarium, do którego przybywa Absalom (2 Sm 15,7–12) oraz Samson (Sdz 16,3)³⁰⁹. Zwraca uwagę fakt, że opisowi rozpoczęcia rządów Dawida w Hebronie nie towarzyszy wzmianka o zdobywaniu tego miasta. Dowiadujemy się jedynie, że:

Potem pytał Dawid Pana: Czy mam ruszyć do któregoś z miast judzkich? A Pan mu odpowiedział: Ruszaj! I pytał jeszcze Dawid: Dokąd mam ruszyć? A On odrzekł: Do Hebronu. I ruszył Dawid wraz z oboma swymi żonami, z Achinoam z Jezreela i Abigail, wdową po Nabalu z Karmelu, również ludzi, którzy byli przy nim, sprowadził Dawid, i to wszystkich z rodzinami. I osiedlili się w osadach wokół Hebronu. Wtedy przyszli mężowie z Judy i namaścili tam Dawida na króla nad plemieniem Judy (2 Sm 2,1–4)³¹⁰.

Jak sądzę, istnieją dwa wyjaśnienia dla tego „łagodnego” przejścia Hebronu, jak zostało to opisane w 2 Księdze Samuela. Dawid mógł znaleźć się w Hebronie tak, jak wcześniej znalazł się w Ziklag, a zatem został tam wysłany przez swego patrona, króla Gat³¹¹, albo też trafił do miejsca, w którym już wcześniej miał pewne oparcie i mógł je traktować jak swoje. Bardziej prawdopodobna wydaje się jednak pierwsza z tych możliwości. Jeśli ją przyjmujemy, wówczas nie tylko aktywność Dawida w Ziklag pod opieką króla Akisza, lecz i późniejsze jego rządy w Hebronie należałoby widzieć jako działalność klienta Filistynów.

Z południem Palestyny, możliwe że właśnie z okolicami wokół Hebronu, wiąże się toponim „Geszur”. Lokalizacja krainy Geszur nie jest oczywista, ponieważ Biblia zawiera dwie wskazówki dotyczące tej krainy. Zgodnie z jedną wersją, Geszur to kraina na północy Palestyny, pojawiająca się obok nazwy Aramejczyków (Pwt 3,14; Joz 12,5; 13,11. 13; 2 Sm 15,8; 1 Krn 2,23). Druga tradycja wska-

³⁰⁹ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, s. 143–144.

³¹⁰ J. Van Seters, *Biblical Saga of King David*, s. 211–214; B. Halpern, *David's Secret Demons*, s. 295–300.

³¹¹ B. Halpern, *David's Secret Demons*, s. 296–307.

zuje na południe Palestyny (Joz 13,2; 1 Sm 27,8)³¹². Już ponad sto lat temu zaproponowano, by krainę, do której uciekł Absalom przed Dawidem, umieszczać właśnie na południu Palestyny, a zatem w obszarze pozostającym pod wpływami Filistynów³¹³. Takie umiejscowienie krainy Geszur pozwala pogodzić wzmianki o Talmaju, bo wówczas zarówno Talmaj, Anakita z Herbonu, jak i Talmaj, Geszuryta, teść Dawida, byłiby związani z południem Palestyny. Takie utożsamienie wydaje się kuszące w świetle informacji o panowaniu Dawida w Hebronie, gdzie urodził mu się syn Absalom. Jedynie taka interpretacja pozwala wyjaśnić informacje zawarte w Księgach Samuela, ponieważ małżeństwo lokalnego watażki z Hebronu z księżniczką aramejską z Geszur na północy wydaje się mało prawdopodobne. Związek taki, jeśli Geszur miał znajdować się gdzieś nieopodal Hebronu, wydaje się nie tylko możliwy, co wręcz wielce prawdopodobny³¹⁴.

Analogicznie południowe usytuowanie zdają się mieć i inne miejsca związane z Dawidem, a często – mylnie – lokowane na północy. Tak np. jedna z żon Dawida Abigail, określona jako wdowa po Nabal z Karmelu, nie pochodziła z północy, lecz z miejscowości leżącej na południe od Hebronu³¹⁵. Cała działalność Dawida, zwłaszcza we wczesnym okresie jego aktywności, jest zatem skoncentrowana wyłącznie na obszarze Judy i Szefeli. To wokół Ziklag i Hebronu znajdują się tereny stanowiące naturalne oparcie dla przyszłego władcy. Pozostaje jedynie zasadnicze pytanie, na ile taki władca, mający wsparcie na tych terenach, był samodzielny, a w jakim stopniu działał jako klient silniejszego sąsiada – Filistynów?

³¹² Por.: Z. U. Maoz, *Geshur (place)*, *ABD*, s.v.; J. Pakkala, *What Do We Know about Geshur?*, *SJOT* 24 (2010), s. 155–173.

³¹³ E. Renan, *History of the People of Israel Till the Time of King David*, Boston 1894 (repr. Kessinger 2003), s. 355–366; P. Dhorme, *Les Livres de Samuel*, Paris 1910, s. 290.

³¹⁴ D. Edelman, *Tel Masos, Geshur, and David*, *JNES* 47 (1988), s. 253–258. Por. I. Finkelstein, *Arabian Trade and Socio-Political Conditions in the Negev in the Twelfth-Eleventh Centuries BCE*, *JNES* 47 (1988), s. 241–252.

³¹⁵ L. F. DeVries, *Carmel (place)*, *ABD*, s.v.; B. Halpern, *David's Secret Demons*, s. 306–309. Por. N. Na'aman, *The date of the list of towns that received the spoil of Amalek (1 Sm 30:26–31)*, *TA* 37 (2010) s. 175–187.

Jerozolima/Jebus

Nie ulega wątpliwości, że stolica Judy – Jerozolima – nosiła tę nazwę jeszcze w epoce brązu. Świadczą o tym egipskie teksty, pochodząc od tzw. *Tekstów Złorzeczeń* z XX/XIX wieku posługujących się nazwą ^{URU}Szalimu, po teksty korespondencji amarneńskiej z XIV wieku. Wśród autorów listów do faraona był m.in. niejaki ‘Abd-Ḥiba/‘Abd-Ḥepa, król miasta ^{URU}Szalimu³¹⁶. Dla pewnej jednak przyczyny tradycja biblijna chce podkreślić, że zanim zamieszkali w niej Hebrajczycy, Jerozolima była miastem innej ludności. Wszystko wskazuje na to, że tradycja historiograficzna Hebrajczyków nie sięgała epoki brązu, tym niemniej dla jakiejś przyczyny nazwa „Jerozolima” nie była dla nich odwiecznym i niezmiennym toponimem stolicy Judy. Należy zatem bliżej przyjrzeć się tradycji biblijnej i spróbować ustalić przyczyny owej dwoistości toponimu w Biblii. Nazwa Jebus (*y^ʿbūs*), ukuta od nazwy Jebuzyci, zdaje się dedukowana przez autora Ksiąg Kronik, na podstawie nazwy Jebuzyci³¹⁷. Wywodzić się może od rdzenia *bws* i oznaczałaby „deptać”, „tratować”. Taką wersję przedstawia większość słowników hebrajszczyzny biblijnej³¹⁸. Bardziej odpowiednim rdzeniem dla tworzenia tego toponimu byłby jednak rdzeń *ybš* – „być suchym” (od którego pochodzi toponim Jabesz)³¹⁹. Edward Lipiński twierdzi, że nazwa Jebuzyci ma analogiczne pochodzenie, jak zaświadczone w tekstach z Mari amoryckie imię Yabusi’um. Wychoząc od tego imienia, Lipiński uznaje nazwę Yebusi za nazwę klanu, pochodzącą z amoryckiego kręgu językowego³²⁰.

Niedawno Garbini zaproponował interpretację terminu „Jebus” jako sztucznego tworu, wywodzonego od rdzenia *ybs* oznaczającego „deptać”, co według niego miało zastąpić rzekomo wcześniejszą

³¹⁶ Imię ‘Abd-Ḥepa jest pochodzenia hurycyckiego (*IBD*, Vol. 2, s. 846–847).

³¹⁷ E. Lipiński, *The Demography of Jerusalem before Islam*, w: Z. Kafafi, R. Schick (eds.), *Jerusalem before Islam*, Oxford 2007, s. 5.

³¹⁸ Ibidem, s. 5.

³¹⁹ Rodzajem nieuprawnionego skojarzenia może być przytoczenie tu 2 Krl 15,10–14, gdzie pojawia się niejaki Szalum, syn Jabeša, czyli *šlm bn ybš*.

³²⁰ E. Lipiński, *The Demography of Jerusalem before Islam*, s. 5.

nazwę – nadaną miastu przez Filistynów – „Gat”³²¹. Z kilku powodów hipoteza ta wydaje się zbyt karkołomna, by mogła być przyjęta. Po pierwsze, zależność między „Jebus” („deptać”) a „Gat” („tłocznia do wina”) nie jest oczywista i prosta. Po drugie, określenie przez Filistynów Jerozolimy mianem „Gat” jest wyłącznie hipotezą, nieopartą na żadnych solidnych przesłankach. Miasto to jeszcze w czasach amarneńskich nosiło nazwę ^{URU}Szalimu, i – podobnie jak inne miasto zajęte przez Filistynów, a mające wcześniejsze nazwy – mogła nadal nosić tę nazwę³²².

Należy jednak wziąć pod uwagę powyżej przedstawioną logikę autorów biblijnych, którzy, zestawiając w pary toponimy, sięgają po semickie i obco im brzmiące odpowiedniki. Jeśli i tu mielibyśmy do czynienia z taką sytuacją, a wiedząc, że toponim „^{URU}Szalimu” ma pewną etymologię semicką, należałoby poszukać niesemickiej etymologii dla nazwy „Jebus”³²³.

Jerozolima jest – w tradycji biblijnej – łączona aż z trzema grupami ludności: Jebuzytami, Beniaminitami i Judejczykami. Związek z Judą jest oczywisty od czasów, gdy miasto to stało się stolicą państwa o tej nazwie. Związek z Beniaminem musi pochodzić z archaicznych czasów dominacji na owych obszarach ludności tego plemienia (por. Joz 18,28; 1 Krn 8,28. 32)³²⁴. Dla naszych badań najistotniejsza jest jednak tradycja o Jerozolimie-Jebus i zamieszkujących ją Jebuzytach³²⁵.

Jebuzyci znajdują się na listach ludów, pierwotnie zamieszkujących Kanaan (Rdz 10,16; 15,21; Wj 3,8. 17; 13,5; 1 Krn 1,14; Joz 3,10; 24,11). Relacje między Izraelem a autochtonami najlepiej wi-

³²¹ G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*, s. 81, przyp. 2.

³²² I. Shai, *Understanding Philistine Migration*, s. 15–27.

³²³ Por. U. Hübner, *Jerusalem und die Jebusiter*, w: U. Hübner, E. A. Knauf (eds.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnarî für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, Göttingen 2002, (OBO 186), s. 31–42.

³²⁴ Jerozolima jako miasto graniczne między obszarem Baniamina i Judy wspomniana jest w Joz 15,8; 18,16. Przynależność Jerozolimy do plemienia Beniamina, zawarta jest *implicite* np. w tradycji na temat miejsca urodzenia Beniamina, w Ramat Rachel, a zatem na południe od Jerozolimy (Rdz 35,16–20).

³²⁵ Identyfikację tę odrzuca, co jest stanowiskiem odosobnionym: J. Maxwell Miller, *Jebus and Jerusalem: A Case of Mistaken Identity*, ZDPV 90 (1974), s. 115–127.

dać w nakazach stawianych przez Boga: „Albowiem anioł mój pójdzie przed tobą i zaprowadzi cię do Amorejczyków i Chetejczyków, i Perryzyczyków, i Kananejczyków, i Chiwwijczyków, i Jebuzytów, i wytępię ich. Nie kłaniaj się ich bogom ani im nie służ. Nie czyni tak jak oni, ale doszczętnie zburz i potłucz ich pomniki” (Wj 23,23–24; por. Wj 33,2) oraz „Przestrzegaj tego, co ja dzisiaj nakazuję tobie. Oto ja wypędzę przed tobą Amorejczyka, Kananejczyka, Chetejczyka, Perryzyczyka, Chiwwijczyka i Jebuzejczyka. Wystrzegaj się, byś nie zawierał przymierza z mieszkańcami ziemi, do której idziesz, by się nie stali dla ciebie pułapką. Przeciwnie, zburzcie ich ołtarze, potłuczcie ich pomniki, i wytnijcie ich święte drzewa. Gdyż nie będziesz się kłaniał innemu bogu” (Wj 34,11–14; por. Pwt 7,1–5; 20,17–18; Ez 9,1; Ne 9,8; Jdt 5,16).

Jebuzyci, obok „Chetejczyków i Amorejczyków”, lokowani są w górach (Lb 13,29; Joz 10,6). Pod wodzą swego króla Adoni-Şedeka (Joz 10,1) mieszkańcy Jerozolimy zawarli sojusz z innymi kananejskimi miastami: Hebronem, Jarmut, Lakisz i Eglon (Joz 10,3). Ludność ta miała – według Księgi Jozuego – podjąć nieudaną próbę stawienia oporu najeźdźcom Jozuego (Joz 9,1; 10,9–14) oraz zdobycia Gibeon, które zawarło wcześniej sojusz z Izraelitami (Joz 10,5–10). Królowie ukryli się przed Izraelitami w jaskini, lecz zostali pojmani, „następnie Jozue kazał ich stracić, pozbawić życia, i powiesić na pięciu drzewach. I wisieli na tych drzewach aż do wieczora. A gdy słońce zachodziło, nakazał Jozue, żeby ich zdjęto z drzew i wrzucono do jaskini, gdzie się ukryli. A u wejścia do jaskini położono wielkie kamienie, które tam się znajdują aż do dnia dzisiejszego” (Joz 10,26–27). Dowiadujemy się zatem, że Jerozolima miała niegdyś status królestwa (Joz 12,10). Wzmiankowany był również król miasta Jebus: Adoni-Şedek. O tradycji królewskiej Jerozolimy mówi też Księga Rodzaju, nazywając Jerozolimę – Szalem, a jej króla – Melchizedek (Rdz 14,17–24).

Wzmianka o sojuszu Jebuzytów z Jabinem, królem Hazor (Joz 11,1–3) albo jest – jak większość narracji z księgi Jozuego – anachronicznym nieporozumieniem, albo może świadczyć o tym, że ludność tak określana w Biblii zamieszkiwała nie tylko Jerozolimę i jej okolice, lecz również inne obszary Palestyny. Pamiętajmy przy tym, że Jabin z Hazor ma silne związki z Filistynami.

„Lecz Jebuzejczyków, mieszkających w Jerozolimie, nie mogli synowie Judy wypędzić i Jebuzejczycy mieszkają z synami Judy w Jerozolimie do dnia dzisiejszego” (Joz 15,63; por. Sdz 1,21). Świadomość niewypełnienia pięcioksięgowych nakazów (oraz bożej obietnicy danej Mojżeszowi) widać również w Księdze Sędziów: „Synowie izraelscy mieszkali tedy pośród Kananejczyków i Chetejczyków, i Amorejczyków, i Perezjczyków, i Chiwujczyków i Jebuzejczyków, i brali sobie ich córki za żony a córki swoje wydawali za mąż za ich synów i służyli ich bogom” (Sdz 3,5–6). O Jerozolimie jako mieście zamieszkanym przez ludność nieizraelską mowa jest też w opowieści o Lewicie i występku Gibeonitów (Sdz 19)³²⁶. W drodze z Betlejem na północ, „gdy byli już przy Jebus, a dzień już się bardzo nachylał, rzekł parobek do swego pana: »Pójdź, skróćmy do tego miasta Jebuzejczyków i w nim przenocujmy«. Lecz jego pan rzekł do niego: »Nie skróćmy do obcego miasta, gdzie nie ma synów izraelskich, lecz pojedziemy aż do Gibei«” (Sdz 19,11–12).

Jerozolima jest zatem miastem wrogim. Ale mimo to „Głowę Filistyńczyka zaś wziął Dawid i zaniósł ją do Jeruzalemu, a zbroję jego złożył w swoim namiocie” (1 Sm 17,54). Nie bardzo potrafimy wyjaśnić, dlaczego – mimo wersji, że Jerozolima nie stanowiła części obszarów początkowo kontrolowanych przez Dawida – miałby on właśnie tam zanieść swoje trofeum³²⁷. Dopiero 2 Sm 5,6–10 opowiada o zdobyciu przez Dawida, rządzącego z Hebronu, miasta Jebuzytów. Znany wątek zdobycia miasta wywołuje liczne trudności interpretacyjne³²⁸. Zawiera przy tym intrygujący szczegół: „[Jebuzejczycy] kazali powiedzieć Dawidowi: »Nie wejdiesz tutaj, lecz ślepi i kulawi cię przepędzą«. Co miało znaczyć: Nie wejdzie tutaj Dawid” (2 Sm 5,6). Zdanie to może oznaczać pogardę obrońców dla najeźdźców, których

³²⁶ Por. M. Avioz, *The Role and Significance of Jebus in Judges 19*, „Bibliche Zeitschrift” 51 (2007), s. 249–256.

³²⁷ Nob, Jebus i Jerozolima zdają się tym samym miejscem, co widać np. w analogii Dawid – kapłan Achimelek (2 Sm 21) oraz Abraham – Melchizedek (Rdz 14,18). Por. informacje na temat Nob jako sanktuarium w Jerozolimie, s. 279–281, 377–378.

³²⁸ S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, s. 258–261; P. K. McCarter, *II Samuel*, (AB 9), New York 1984, s. 135–146. Kluczowa jest zwłaszcza interpretacja terminu צַנּוּר, z 2 Sm 5,8.

odpędzić mieli nawet niepełnosprawni³²⁹. W kolejnym zdaniu jednak rzecz zaczyna wyglądać nieco inaczej. „W tym dniu Dawid powiedział: »Kto pokona Jebuzejczyków i przedrze się przez kanał, i pobije ślepych i kulawych, których nienawidzi dusza Dawida«; dlatego mówi się: »Ślepy i kulawy nie wejdzie do świątyni«”³³⁰ (2 Sm 5,8). Zdanie to jest bez wątpienia przekazane w skażonej formie. Można jednak domyśleć się, że Dawid stawia tu przed swymi żołnierzami trudne wyzwanie, którego spełnienie miałoby go ucieszyć. Wymaga ono wykazania się szczególną odwagą.

Tabu dla wymienionych kalectw, wspomniane w końcu przytoczonego wersetu, nie jest nieprawdopodobne. Zakaz taki wyrażony jest *explicite* w Kpł 21,17–20³³¹. Możliwe zatem, że wykorzystano narrację o Dawidzie, by podać etiologiczne wyjaśnienie dla zakazu wchodzenia do świątyni przez ślepych i kulawych. Dlaczego jednak uczyniono to akurat przy okazji tej opowieści? Należy więc dokładnie przyjrzeć się tekstowi.

Wspomniani w tekście ślepi to w TM: *ha'iw'rim*, od rdzenia 'wr. Kulawi to: *happis'e'him*, od rdzenia *ps'h*. Czasownik 'wr występuje w Biblii w wielu miejscach i jego znaczenie nie pozostawia wątpliwości. Aby zatem podważyć wersję TM, należałoby dokonywać emendacji tekstu lub poszukać innych znaczeń dla występujących tu rzeczowników. Otóż może pewnym tropem będą znaczenia rdzenia 'wr: „być przebudzony”, „obudzić”, „wstrząsnąć”, „niepokoić”, „podnieść się”. Użycie tego czasownika przy opisie najdzielniejszego z wojowników Dawida może prowadzić nas we właściwym kierunku: „A na czele owych trzydziestu stał Abiszaj, brat Joaba, syn Serui. Wywijał (עורר) on włócznią nad trzystu, których położył trupem, miał sławę między tymi trzydziestoma” (2 Sm 23,18) oraz „Jaszobam, syn Chachmoniego, pierwszy z trzech; on to wywijał swoją włócznią nad trzystoma,

³²⁹ B. Halpern, *David's Secret Demons*, s. 319–320.

³³⁰ Przekład zmieniony na podstawie TM. BW dodaje – bez uzasadnienia w tekście – zdanie: „(kto się przedrze...) zostanie wodzem. I przedarł się jako pierwszy Joab, i został wodzem”.

³³¹ S. Olyan, „Anyone Blind or Lame Shall Not Enter the House”: *On the Interpretation of 2 Samuel 5:8b*, CBQ 60 (1988), s. 218–227.

kładąc ich za jednym zamachem trupem” (1 Krn 11,11)³³². Występujący tu czasownik *‘wr* jest zatem związany z działaniami natury militarnej. Jego analogiczne użycia dotyczą boga wywijającego batem (Iz 10,26). Również wojowniczy kontekst ma wzmianka w Za 9,13 oraz 13,7, gdzie dotyczy miecza. Istnieje zatem podstawa do uznania słowa *ha‘iw^erîm* za termin techniczny oznaczający jakiś typ wojownika, np. wywijającego włócznią.

Logika tekstu, w którym aroganccy obrońcy, ufni w siłę swej twierdzy, dworują sobie z oblegających, oraz wyzwanie rzucone swoim żołnierzom przez Dawida wymagają, by owi obrońcy Jeruzolimy byli w sposób szczególnie dzielni i waleczni, a nie bezbronni i słabi. Zgodnie z tym należałoby uznać, że słowa „kulawi” (*happis^ehîm*) i „ślepi” (*ha‘iw^erîm*) nie są oryginalne. Przywołane użycia czasownika *‘wr*, w znaczeniu „wywijania (czymś)” lub „wymachiwania” zawsze w militarnym kontekście pozwala zaproponować hipotezę rozumienia rzeczownika *ha‘iw^erîm* jako „wymachiwacze (jakąś bronią)”, który mógł być określeniem jakiegoś typu wojska³³³. Konteksty użycia czasownika *‘wr* w 2 Księdze Samuela wskazują, że był to termin zarezerwowany na określenie jakiegoś wyspecjalizowanego typu wojowników o wysokim prestiżu i skuteczności militarnej.

Większe trudności pojawiają się w interpretacji określenia *happis^ehîm*. Zwykle termin ten jest wywodzony z rdzenia *psî* oznaczającego „kuleć”. Łączona z nim nazwa święta – Pascha – nie ma pewnej etymologii na gruncie języków semickich, gdyż związek nazwy ofiary (paschą jest baranek) oraz samego święta z czasownikiem „kuleć” nie jest przekonująco³³⁴.

Wj 12,27 podaje etymologię dla nazwy tego święta: „Jest to rzeżna ofiara paschalna (זֶבַח-פֶּסַח) dla Pana, który omijał (פָּסַח) domy synów Izraela w Egipcie, gdy Egipcjanom zadawał ciosy, a domy nasze ochronił”. Przywołany tu passus mówi o „omijaniu” domów izraelskich, ale znaczenie tego słowa równie dobrze można by wiązać ze znaczeniem

³³² Na podstawie tego wersetu poprawia się również 2 Sm 23,8: „Joszeb-Baszszebet, Tachmonita, najprzedniejszy z trzech; on to wywijał (עורר → עריני) włócznią nad osmiuset, których pobił za jednym zamachem”.

³³³ *TDOT*, Vol. 10, s. 568–577, zwł. s. 569.

³³⁴ G. Garbini, *Note di lessicografia ebraica*, Brescia 1998, s. 105–111.

„ochronić”³³⁵. Taki sens ma też czasownik *psḥ* w następującej perykopie u Izajasza: „Obroni Pan Zastępów Jeruzalem, tak jak ptaki latające nad gniazdem, ochroni i wyratuje, zachowa (חָבַט) i wybawi” (Iz 31,5). Jeśli uznać, że rdzeń *psḥ* poza znaczeniem „kuleć”, ma też znaczenie „ochraniać”, „bronić” wówczas mielibyśmy dwie ważne informacje. Wymienienie w 2 Sm 5,6–8 *happisēḥîm* to „obrońcy”, „ochroniarze”, a nazwa święta, a przede wszystkim sama ofiara, początkowo znaczyła „ochronę”/„obronę”³³⁶. Wyjaśnienie to znacznie lepiej tłumaczy imiona własne, zaświadczone w Biblii (Ne 3,6; Ezd 2,49; 1 Krn 4,12) oraz na pieczęci z VII/VI wieku (CWSSS, nr 323), a zbudowane na rdzeniu *psḥ*, gdyż wówczas mogą być rozumiane przez: „chroni (bóg)”/„ocala (bóg)”. Skłonny jestem zatem zaproponować nową interpretację passusu o zdobywaniu Jerozolimy przez Dawida. To nie „ślepi” i „kula-wi” bronili miasta, lecz „wymachiwacze” i „obrońcy”, jak określano wysoko wyspecjalizowane oddziały wojskowe.

Kolejna ważna informacja na temat przedizraelskiej/judejskiej Jerozolimy znajduje się na samym końcu 2 Księgi Samuela. Pojawia się tam bowiem niejaki Arawna (2 Sm 24,16–25), na którego klepisku Dawid wybudował ołtarz, co przerwało zarazę³³⁷. Mimo gotowości przekazania ziemi i zwierząt ofiarnych w darze królowi, Dawid upiera się, by za nie zapłacić.

Wątkowi Arawny i jego roli w kulcie jerozolimskim wypada poświęcić więcej uwagi. Postać Arawny i wzmianka o jego klepisku doczekały się ogromnej literatury, nie tylko dlatego, że wyznaczały pierwsze – według Biblii – jahwistyczne miejsce kultu w Jerozolimie. Wynika to m.in. z faktu, że imię Arawna nie ma etymologii semickiej i jest zwykle wyjaśniane na gruncie języka huryckiego³³⁸. Obecność

³³⁵ KB, t. 2, s. 35; W. H. Irwin, *Isaiah 28–33: translation with philological notes*, „Biblica et Orientalia” 30, Rome 1977, s. 114; T. F. Glasson, *The „Passover”, a Misnomer: The Meaning of the Verb Pasach*, *JTS* 10 (1959), s. 79–84.

³³⁶ *TDOT*, Vol. 12, s. 1–29.

³³⁷ Na temat zarazy jako kary za niezłożenie ofiary towarzyszącej spisowi ludności por. M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004, s. 200–205, 276–278.

³³⁸ M. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11*, (AB 5), New York 1991, s. 163; H. A. Hoffner, *The Hittites and Hurrians*, w: D. J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament*

imienia hurycyckiego w Palestynie uznawana jest za zjawisko naturalne, zaświadczone już w onomastyce epoki amarneńskiej³³⁹. Wyjaśnienie pochodzenia niesemickiego imienia mieszkańca Jerozolimy jako ślad wpływu Hurytów pozostaje atrakcyjne, zwłaszcza dla tych badaczy, którzy uznają wiarygodność przekazu biblijnego i w opisach czasów Dawida i wcześniejszych doszukują się echa późnej epoki brązu. Biorąc pod uwagę, że imiona hurycyckie nie występują już w Palestynie w I tysiącleciu³⁴⁰, możliwe wydaje się szukanie wyjaśnień innych, w tym m.in. związków z językiem Filistynów³⁴¹. Hurycyckie słowo *ewri-ne* jest jednak dalsze od zapisu hebrajskiego niż luwijski termin *a-ru-ú-na*, *a-ru-na-a* lub słowa pochodzące od źródłosłowa *aru-* – „wysoki”, np.: *a-ru-u-wa*³⁴² lub w religii hetyckiej bóstwo morza: Aruna³⁴³. Jeśli etymologia wiążąca imię Arawna z grupą języków anatolijskich nie jest wyprowadzona przez język hurycycki, lecz przez luwijski, wówczas dużo bardziej prawdopodobne byłoby pośrednictwo Filistynów.

W dalszej części narracji o dziejach monarchii Dawidowej znajduje się potwierdzenie obecności Jebuzyczyków w tym mieście: „Całą pozostałą ludność po Amorejczykach, Chetejczykach, Peryzyjczykach, Jebuzejczykach, nie należącą do Izraela, mianowicie potomków ich, pozostałych po nich w ziemi, których synowie izraelscy nie zdołali wybić do nogi, tych Salomon zaciągnął do robót pańszczyźnianych, i tak jest do dnia dzisiejszego” (1 Krl 9,20–21). Pamiętając o anachro-

Times, Oxford 1973, s. 225, według którego imię Arauna pochodzi od hurycyckiego terminu *ewri-ne* – „Pan”.

³³⁹ R. Hess, *Amarna Personal Names*, Winona Lake 1993, s. 227–230; wymienia m.in. imię: *a-ra-[wa]-na* wzmiankowane w EA 198,4 (ibidem, s. 36–37). Por. również: idem, *Cultural Aspects of Onomastic Distribution throughout Southern Canaan in Light of New Evidence*, *UF* 38 (2006), s. 353–361; idem, *Non-Israelite Personal Names in the Book of Joshua*, *CBQ* 58 (1996), s. 205–214.

³⁴⁰ R. Hess, *Non-Israelite Personal Names in the Book of Joshua*, s. 214; M. Popko, *Huryci*, Warszawa 1992, s. 98, 115–116.

³⁴¹ Por. przywołane wyżej imiona hetyckie zbudowane z elementu *ara-* oraz hipotezę o związku bóstwa Arim z onomastyką i toponomastyką Palestyny (s. 258–260).

³⁴² H. C. Melchert, *Cuneiform Luvian Lexicon*, s. 31–32.

³⁴³ W. Ivanov, *Aruna*, w: S. A. Tokarev (red.), *Mify narodov mira. Encyklopedija*, t. 1, Moskwa 1991, s. 109. Może nieprzypadkowo element *ar-* był tak produktywny w mitycznej onomastyce Greków, por: Ares, Ariadna, Artemida.

nizmie tego opisu, należy jednak zwrócić uwagę, że zakłada on obecność ludności autochtonicznej na obszarach rządzonych przez Salomona oraz podkreśla, że rzeczywistymi wykonawcami rzekomych budowli Salomona byli przedstawiciele ludności przedizraelskiej.

Niezwykle ważne świadectwo na temat Jebuzytów zawiera Księga Zachariasza. W ciągu złorzeczeń skierowanych przeciw Filistynom, gdzie wymienione są Aszkelon, Ekron, Aszdod i Gaza, czytamy:

Widząc to Aszkelon ulęknie się, Gaza okropnie zadrży, również Ekron, gdyż zawiódł się w swej nadziei. Zniknie król z Gazy, Aszkelon nie ostoi się, w Aszdodzie osiądą mieszkańcy, wytępię pychę Filistynów. Gdy potem krwawe mięso ich ofiar wyrwę z ich ust, a ohydne ich bałwochwalcze potrawy spomiędzy ich zębów, wtedy i on zachowany zostanie dla naszego Boga, będzie uchodził za plemię w Judei, a Ekron stanie się takim, jak niegdyś Jebujejczycy (Za 9,5–7).

Jebuzyci są zatem – dla Zachariasza – takimi samymi Filistynami jak mieszkańcy miast filistyńskich, tylko ulegli już wcześniej asymilacji i zostali wchłonięci przez plemię Judy. Analogia czyniona przez proroka między mieszkańcami Aszdodu i Ekronu a Jebujejczykami nie wydaje się przypadkowa i może świadczyć o zachowaniu – jeszcze w czasach proroka Zachariasza – pamięci o tożsamości dawnych mieszkańców Jerozolimy.

Informacje o Jerozolimie wzbogacić można jeszcze o jeden ważny szczegół dotyczący bezpośredniego sąsiedztwa tego miasta. Chodzi mianowicie o Betlejem i jego związki z Filistynami. W przeciwieństwie do innych miast analizowanych w tym rozdziale nie można wykazać tak wielu związków z tym ludem. Tym niemniej Biblia otwarcie wskazuje na obecność – choćby chwilową – Filistynów w rodzinnym mieście Dawida: „Dawid przebywał wtedy w warowni, a w Betlejem stała załoga filistyńska. Dawid miał pragnienie, rzekł więc: »Kto da mi się napić wody ze studni betlejemskiej, która jest przy bramie?«. Wtedy to ci trzech rycerze [Joszeb-Baszszebet Tachmonita, Eleazar syn Dodiego, Szamma syn Agea Hararejczyk] przebili się przez obóz filistyński, naczepali wody ze studni betlejemskiej, która jest przy bramie, i przynieśli ją Dawidowi” (2 Sm 23,14–16).

Nob (נבה/נוב)

Toponim ten jest ukuty zapewne od rdzenia *nb'* oznaczającego „prokrowanie”³⁴⁴. Badacze proponowali rozmaite identyfikacje dla Nob³⁴⁵, a niekiedy podawali w wątpliwość jego istnienie³⁴⁶. Lokowane zazwyczaj w bezpośredniej bliskości Jeruzolimy wspominane jest w 1 Sm 21,2; 22,9. 11. 19; Ne 11,32; Iz 10,32. Najbardziej jednoznaczny tekst pozwalający umieszczać Nob w obrębie Beniamina, a zatem na północ od Jeruzolimy, to lista osad żydowskich należących do prowincji Jehud, opisana w Ne 11,25–36. Między innymi na tej podstawie oraz dzięki analizie danych dotyczących centralnego sanktuarium w czasach Saula i Dawida pojawiła się propozycja identyfikująca sanktuarium Nob z miastem Gibeon³⁴⁷.

Z drugiej jednak strony, wzmianka o składaniu zbroi Goliata w Jeruzolimie (1 Sm 17,54), a potem o jej przyjęciu przez Dawida w Nob (1 Sm 21,2. 10), niedwuznacznie wskazuje na tożsamość sanktuarium Nob i Jeruzolimy. Zgadza się to z passusem z Księgi Izajasza, gdzie można dostrzec jeśli nie utożsamienie, to z pewnością bezpośrednią bliskość Nob oraz Jeruzolimy: „Jeszcze dzisiaj zatrzyma się w Nobie, podniesie rękę przeciw gorze córki syjońskiej, przeciwko pagórkowi Jeruzalemu” (Iz 10,32).

Utożsamienie Nob z Jeruzolimą pozwala wyjaśnić trudny do interpretacji wątek związany z zabójstwem kapłanów z Nob (1 Sm 22). Umiejscowienie ośrodka kapłańskiego – bez wątpienia związanego z centralnym sanktuarium – potomków Eliego, w miejscu tak peryferyjnym, jak nieznaczna osada na prowincji, nie zgadza się z wysoką rangą samego sanktuarium oraz urzędującej tam rodziny kapłańskiej. Tekst mówi o gniewie Saula, który za pomoc udzieloną Dawidowi przez kapłana Ahimeleka postanowił go zgładzić wraz z całą rodziną:

³⁴⁴ Na temat nietypowej wokalizacji por. S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, s. 172.

³⁴⁵ J. M. Hamilton, *Nob (place)*.

³⁴⁶ Por. np. G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele*, s. 76, przyp. 2. Badacz uważa, że toponim Nob (*nbh*) oznacza pierwotnie Nebo, czyli ośrodek religijny w Transjordanii.

³⁴⁷ J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel*, s. 66–67, 69–70.

Rzekł więc król do Doega: „Przystąp ty i wybij kapłanów!”. Przystąpił tedy Doeg Edomita i on targnął się na kapłanów, i wymordował w tym dniu osiemdziesięciu pięciu mężów noszących lniany efod. A w mieście kapłańskim Nob wytepił ostrzem miecza mężczyzn i kobiety, dzieci i niemowlęta, i woły, i osły, i owce, wszystko to wybił ostrzem miecza. Ocalał tylko jeden syn Achimeleka, syna Achituba, imieniem Ebiatar; ten uszedł i przyłączył się do Dawida (1 Sm 22,18–22; por. Ps 52).

Postać Ahimeleka (אחימלך) jako kapłana niosącego pomoc Dawidowi (1 Sm 21), a potem zabitego przez Saula pozostaje niestety enigmatyczna. Imię to noszą nie tylko kapłani z rodu Zadoka, ale i wojownik Dawida, określony jako Hetyta (1 Sm 26,6)³⁴⁸. Rola rodziny Ahimeleka będzie również widoczna w dalszej narracji o Dawidzie, ponieważ uprzywilejowaną pozycję zyska tam jedyny uratowany z rzezi kapłan – Ebiatar³⁴⁹. Do roli kapłanów jerozolimskich i ich możliwych związków z Filistynami przejdziemy w rozdziale poświęconym wpływom filistyńskim na religię Judy.

Z powyższego badania, które pierwotnie miało na celu ustalenie, którądy według tradycji biblijnej przebiegała granica wpływów między Judą a terytoriami Filistynów, otrzymaliśmy zaskakujące wnioski. Oto sama Biblia przyznaje, że choć Filistyni zamieszkiwali głównie (bo może dłużej) obszary nadmorskie, to byli obecni na obszarze całej niemal Szeveli, ale także w głębi Judy i na obszarach Beniamina. Otwarcie mówi się o ich stacjonowaniu w Betlejem (2 Sm 23,14) i Gibei (1 Sm 13,3–4). Wiele wskazówek pozwala również uznać, że w Biblii zachowano tradycję uznawania obecności Filistynów (Jebuzytów) w Jerozolimie oraz w Hebronie (Anakici). Kluczowym pytaniem pozostaje zatem kwestia, o jakim okresie mówi owa tradycja. Kiedy to Filistyni mieli dominować nad całym obszarem Judy? Można zaryzykować twierdzenie, że najprawdopodobniej rzeczywistość, o której mówi Biblia, to czas szczytu rozwoju politycznej i militarnej potęgi ludów pozostałych po Ludach Morza, a zatem XI–X wiek. Okres świetności tych ludów zakończyła wyprawa Szeszonka. Złama-

³⁴⁸ J. C. Moyer, *Ahimelech (person)*, *ABD*, s.v.

³⁴⁹ Na temat genealogii rodzin kapłańskich, por. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 195–215.

nie potęgi Filistynów przyniosło pewną polityczną pustkę na obszarze pogórza judzkiego, dzięki czemu w IX wieku mogły rozwinąć się załężki państwa. Było ono jednak podległe Izraelowi i o suwerenności tych terenów możemy mówić dopiero od około połowy VIII wieku.

Inna konsekwencja płynąca z powyższych ustaleń polega na uznaniu, że ludność Judy, co mówi wyraźnie sama Biblia, nie była homogeniczna, lecz stanowiła zlepek wielu ludów i grup ludności. Kenici, Jebuzyci, mieszkańcy Gibe/Gibeon oraz Filistyni (określani mianem Anakitów i Jebuzytów) stanowili ważny element składowy późniejszego królestwa Judy³⁵⁰.

Jak widzieliśmy, miasta pierwszych władców biblijnego Izraela, Gibe/Gibeon Saula, Betlejem Dawida oraz Hebron Salomona pozostawały pod wpływami Filistynów. Gdy monarchowie ci dochodzili do władzy, stołeczne miasta nadal funkcjonowały w obszarze kontroli filistyńskiej. Fakt ten można interpretować na sposób romantyczny, a zatem uznając, że Hebrajczycy pozostawali pod presją „okupantów” i przywódcy ludu wywodzili się właśnie z takich ośrodków, gdzie ucisk był szczególnie dotkliwy. Rozumowanie to – które bez wątpienia znajdzie swoich zwolenników – pozbawione jest jednak solidnych przesłanek. Jeśli pochodzenie tych trzech liderów, w czasach kulturowej dominacji Filistynów w regionie, nie jest przypadkiem, to należałoby raczej uznać, że właśnie związki z Filistynami stały się kluczem do sukcesu, jaki przywódcy ci odnieśli. Nie znaczy to jednocześnie, że byli oni Filistynami. Brak wystarczających przesłanek, by uznać taką hipotezę, choć nie można jej wykluczyć. Możliwe jednak, że przyszli władcy byli związani z Filistynami na tyle (czego ilustracją jest opis służby Dawida u króla Akisza), by zaczerpnąć z ich dziedzictwa to, co pozwoliło na stworzenie skutecznego przywództwa w nowo formującej się wspólnocie politycznej.

Obecność Filistynów oraz związanych z nimi ludów na obszarze niemal całej Palestyny, a szczególnie na obszarach wybrzeża, Szefeli

³⁵⁰ Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, s. 642; E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 367.

oraz Judy i Beniamina, zaświadczone zarówno w Biblii, jak i pośrednio w materiale archeologicznym, nie mogła pozostać bez wpływu na dzieje tych obszarów. Jeśli przyjąć chronologię, zgodnie z którą ludność filistyńska pojawiła się w Palestynie w XII wieku i dominowała w regionie niemal do końca X wieku, wówczas należy na nowo ocenić okres formowania się politycznych organizmów tworzonych przez Hebrajczyków.

Po pierwsze, powyższe rozważania dostarczają – moim zdaniem – znakomitego dowodu na historyczność Saula i Dawida jako twórców organizmów politycznych w obrębie Judy i Beniamina. Dowód ten bowiem tkwi w fakcie ich obcych afiliacji. Zarówno Gibeon/Gibeon, z której pochodził Saul, jak i Dawidowe Betlejem, gdzie stacjonował filistyński garnizon, oraz późniejsze stolice Hebron i Jerozolima pozostały pod bezpośrednią władzą Filistynów i były zamieszkałe przez ludność niehebrajską. Nie można zakładać, że ludność przybyła z migracją Ludów Morza stanowiła 100% populacji, lecz nawet jako mniejszość z pewnością – jako zdobywcy – tworzyli elity władzy i środowiska kształtujące nowe wzorce kulturowe. Analiza osadnictwa w obrębie terenów nadmorskich pokazuje, jak intensywnie i szybko zachodziła akulturacja przybyszów, dzięki której powstała społeczność filisto-kananejska. Ta kategoria mieszkańców Palestyny narzucała wzorce kulturowe i to ona była motorem zmian politycznych na obszarach całej Palestyny (dotyczy to zarówno dziedzictwa miast kananejskich, jak i promocji nowości pochodzących z Anatolii i świata egejskiego), aż do czasów ukształtowania się nowych organizmów politycznych, np. królestwa Izrael, a później również Judy. Zarówno pierwszy przywódca polityczny w obrębie Beniamina – Saul, jak i pierwszy władca w obrębie Judy – Dawid, wydają się postaciami historycznymi, tym bardziej że raczej nieprawdopodobne jest stworzenie w tradycji biblijnej wątku o ich filistyńskich, a zatem obcych i wrogich związkach. Saul pochodzi z miasta, w którym elitę stanowili Filistyni, a odrębność Gibeon oraz jej mieszkańców jest podkreślana w bardzo wielu miejscach Biblii. Analogicznie Dawid jest osadzony wśród nie-Hebrajczyków. Dotyczy to nie tylko miasta jego pochodzenia, nie tylko sojuszu z Akiszem z Gat i przebywania w Ziklag, lecz również otoczenia się „obcą” gwardią przyboczną, zwią-

ków rodzinno-dynastycznych z Geszurytami (Hebron) oraz wyboru Jerozolimy na stolicę państwa. „Kreatywny” autor mitycznych początków Judy i Beniamina zapewne zhebraizowałby i ujahwistyczył prady nastów. Skoro tak, to – zgodnie z zasadą *lectio difficilior* – tradycje o tych przywódcach zyskują na historycznej wiarygodności.

Istnieje tylko jeden sposób uznania, że obcy władcy (Saul i Dawid) zostali *ex post* „oczernieni” przez przypisanie im związków z ludnością niehebrajską. Należałoby mianowicie uznać, że autorzy Biblii w sposób perfidny, pisząc historię monarchii, postanowili zdyskredytować władców, również podkreślając ich obce pochodzenie i związki. Jeśliby tak było, wówczas nasze dane o Saulu i Dawidzie mogłyby tracić na historycznej wiarygodności. Możliwe jednak, że mamy do czynienia z oboma zjawiskami jednocześnie. Historyczna prawda w istocie była taka, że pierwsi władcy byli wobec swoich hebrajskich poddanych obcy lub za obcych byli uważani, a jednocześnie informacja o tym fakcie została zachowana, a gdzieś tam podkreślona przez wrogo wobec monarchii nastawionych pisarzy epoki postmonarchicznej. Wówczas ów szlif redakcyjny można by wiązać ze zjawiskiem pojawiającej się wśród Hebrajczyków ksenofobicznej samoidentyfikacji opartej na przeciwstawieniu swej grupy wszelkim kategoriom obcych.

Wskazanie na pierwszych władców jako na przedstawicieli wspólnot napływowych, osiadłych stosunkowo niedawno nie jest zjawiskiem bez precedensu. Doskonale znane i dobrze opisane są takie wydarzenia, jak przejęcie władzy na Rusi przez Waregów czy dominacja normańska w saksońskiej Anglii lub bizantyńsko-arabskiej Sycylii.

ROZDZIAŁ 5

Filistyńskie wpływy na Biblię i kulturę Hebrajczyków

W świetle ustaleń z poprzednich rozdziałów można pokusić się o pewne uogólnienia. Po pierwsze, Filistyni – jak przedstawia ich Biblia – mają z historycznie istniejącą ludnością o tej nazwie niemal tyle wspólnego, co opisani przez Homera Trojanie z rzeczywistymi mieszkańcami Troi. W ich obrazie pojawiają się elementy prawdziwe przedstawione jednak bardzo anachronicznie. Obok wiadomości prawdopodobnych są tam również informacje nierzeczywiste, oparte na stereotypach i wynikające z konwencji literackiej lub z czystej fantazji autorów. Można zatem mówić o biblijnym obrazie Filistynów, ale jego związek z rzeczywistością jest daleko niebezpośredni.

Z rozważań chronologicznych wynika konkluzja o dwóch, innych w swej naturze, okresach nasilonych wpływów filistyńskich w świecie Judejczyków. Pierwszy to czas bezwarunkowej dominacji Filistynów nad Hebrajczykami, czyli około lat 1150–925. Drugi okres przypada na czasy dominacji asyryjskiej w regionie i zamyka się między umownymi cezurami 730–630. Zakończenie tego okresu przyniosło zmianę politycznej dominacji w regionie, w wyniku której w miejsce Asyrii lokalnym suwerenem stał się Egipt, który wzmocnił polityczną pozycję Judy. Owa radykalna zmiana sił politycznych wpłynęła w Jerozolimie na reakcje wobec zewnętrznych wpływów. Po okresie politycznej i kulturowej dominacji Filistynów nad Judą pojawiły się okoliczności pozwalające na zmianę postaw w Judzie lub dojście do głosu postaw krytycznych wobec „obcego”. Czasy „reformy Jozjasza” przyniosły nasilenie refleksji izolacjonistycznych oraz nacjonalizmu, czego konsekwencją była wroga postawa wobec obcych wpływów. Jak zobaczymy, części krytykowanych wpływów obcych przypisano walor religijny, co mogło być elementem ówczesnej pro-

pagandy religijnej („One God Party”)¹ lub pojawić się później, np. podczas niewoli, jako element dodany do krytyki o charakterze nacjonalistycznym.

Mając na uwadze powyższe zastrzeżenia, warto podjąć próbę analizy tekstu biblijnego w poszukiwaniu możliwych wpływów, jakie kultura Filistynów wywarła na świat Hebrajczyków. Innymi słowy, należy przyrzeć się tekstowi Biblii i zadać mu pytanie, czy zawiera on jakies przesłanki wskazujące na kulturowy transfer ze świata filistyńskiego do hebrajskiego. Naturalnie, część pozytywnych odpowiedzi będzie świadczyła o zapożyczeniach jedynie w sferze rzeczywistości literackiej, czyli o tym, że mamy do czynienia z obecnością wątku literackiego, który powstał dzięki (albo może przeciw) Filistynom. Część jednak będzie mogła wskazywać na istnienie zapożyczeń w prawdziwym życiu ludzi.

Poniższe rozważania będą prowadzone dwutorowo. Po pierwsze, wnioski będą wyprowadzane na podstawie historycznej analizy tekstu biblijnego, a zatem ocenie narracji. Drugi wątek będzie polegał na wskazaniu terminów, które w obrębie hebrajszczyzny biblijnej mogą wydawać się obce. Szczególną uwagę należy tu zwrócić na takie słowa, których etymologia, niepewna na gruncie hebrajskiego, może być wiązana z językowym dziedzictwem proto-Filistynów, a zatem z językami mieszkańców Anatolii i Egei.

Badania dotyczące zapożyczeń językowych w Palestynie, wynikających z obecności Filistynów (lub szerzej: Ludów Morza), nie są łatwe, choćby dlatego, że nasza wiedza o ich języku nie jest – delikatnie mówiąc – wystarczająca. Nadal aktualne wydaje się stwierdzenie Roberta Alexandra Stewarta Macalistera sprzed stu lat: „O języku Filistynów dysponujemy nader ograniczoną wiedzą”². Obecnie uważa się, że ich rodzimy język należał do anatolijskiej grupy językowej, stąd dla analogii językowych prowadzi się poszukiwania w obrębie hetyc-

¹ M. Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York 1971.

² R. A. S. Macalister, *The Philistines. Their History and Civilization*, London 1914 (repr. Chicago 1965), s. 79: „Of the language of the Philistines We are profoundly ignorant”.

kiego, luwijskiego i licyjskiego³. Pewna grupa badaczy dopatruje się związków z greką pisma linearnego B, co również może odzwierciedlać wspólne – anatolijskie – wpływy na te języki⁴. Co ważne, oba te poglądy mogą być słuszne, ponieważ Ludy Morza – jak się wydaje – nie wywodziły się z jednego regionu, lecz stanowiły mieszaninę ludzi o różnym pochodzeniu. Uznanie wielości miejsc pochodzenia Ludów Morza pozwala na uznanie języka filistyńskiego za pewien sztuczny twór, w skład którego mogły wchodzić elementy zarówno pochodzenia egejskiego, jak i anatolijskiego.

Uznanie filistyńskiego za język z rodziny indoeuropejskich nie jest przy tym wystarczającym wyróżnikiem, ponieważ w obrębie języków semickich, w tym szczególnie używanych w Palestynie, notuje się obecność zapożyczeń indoeuropejskich już w II tysiącleciu⁵. Zwłaszcza wpływy języka huryckiego, który choć sam nie należy do języków indoeuropejskich, zawierał wiele leksykalnych zapożyczeń (m.in. z hetyckiego lub języków indoirańskich) pozostawiły też znaczne ślady, bez wątpienia poprzedzające pojawienie się w Palestynie Ludów Morza⁶. Odnalezienie anatolijskich lub greckich zapożyczeń leksykalnych w hebrajskim nie jest oczywistym dowodem na oddziaływanie Ludów Morza. Istnieje przecież możliwość pośredniego transferu za-

³ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches*, (OLA 153), Leuven 2006, s. 51–53.

⁴ Monumentalny zestaw danych wskazujących na analogię między światem greckim i hebrajskim zebrał: J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1–3, BZAW 231, 276, 299, Berlin–New York 1995–2001. Na temat hipotezy o tożsamości Pelazgów, znanych z tradycji greckiej z Filistynami zob. ibidem, Vol. 1, s. 170, 226. Por. również językoznawcze porównanie języków semickich i indoeuropejskich: S. Levine, *The Indo-European and Semitic languages; an exploration of structural similarities related to accent, chiefly in Greek, Sanskrit, and Hebrew*, Albany 1971; idem, *Semitic and Indo-European. The Principal Etymologies with Observations on Afro-Asiatic*, Amsterdam–Philadelphia 1995; O. Margalith, *Where Did the Philistines Come From?*, ZAW 107 (1995), s. 101–109.

⁵ M. Mayerhofer, *Die Indo-Arier im alten Vorderasien*, Wiesbaden 1966; C. T. Hodge, *Indo-Europeans in the Near East*, „Anthropological Linguistics” 23 (1981), s. 227–244.

⁶ Por. R. Hess, *Amarna Personal Names*, Winona Lake 1993; G. Mendenhall, *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore 1974, s. 156–163.

pożyczeń, za pośrednictwem innego języka, np. akadyjskiego lub aramejskiego⁷. Tym niemniej jeśli udaje się odnaleźć w hebrajszczyźnie biblijnej terminy pozbawione etymologii semickiej, które dają się wywodzić lub są zaświadczone w językach anatolijskich lub egejskich, czyli takich, jakimi mogły posługiwać się Ludy Morza, należy przyjąć możliwość ich udziału w transferze takich leksemów.

Osobnym zjawiskiem, komplikującym rekonstrukcję historyczną oparte na badaniach językoznawczych, jest istnienie wspólnego wschodniośroziemnomorskiego słownictwa (np. terminy związane z winem)⁸, w obrębie którego trudno doszukiwać się bezpośrednich źródeł lub choćby kierunków inspiracji⁹.

Pomimo tych trudności i świadomości ograniczeń związanych z analizą zapożyczeń językowych poniżej omówione zostaną terminy zaświadczone w Biblii, co do których zgłoszono możliwość ich obcego, a niekiedy filistyńskiego pochodzenia. Ponieważ badania nad tym zjawiskiem nie doczekały się – o ile mi wiadomo – opracowania syntetycznego, punktem wyjścia tego rozdziału są rozproszone studia, co siłą rzeczy musi oznaczać ich niereprezentatywny charakter¹⁰.

Naturalnym przykładem zapożyczenia leksykalnego z języka filistyńskiego jest termin stosowany w Biblii do opisania instytucji wyłącznie filistyńskiej. Takim właśnie słowem jest **seren*, termin, który w Biblii (zawsze w liczbie mnogiej) określa przywódców filistyńskich miast.

***seren (סרן*) – „władca”**

W różnych formach nazwa ta pada w 28 miejscach Biblii: Joz 13,3; Sdz 3,3; 16,5, 7, 8, 18, 23, 27, 30; 1 Sm 5,8, 11; 6,4, 12, 16, 18; 7,7; 29,2, 6, 7; 1 Krl 7,30; 1 Krn 12,20; Ps 6,2; 38,2; 118,18; Iz 8,11; Jr 10,24. Termin ten oznacza jakiejś rangi przywódcę filistyńskiego. Zapis hebrajski (סרן*) odpowiada zaświadczonemu w inskrypcji z Aszkelonu (Aszkelon 4) zapisowi: סרן,

⁷ Por. np. J. G. Dercksen, *On Anatolian Loanwords in Akkadian Texts from Kültepe*, ZA 97 (2007), s. 2646.

⁸ J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 134–158.

⁹ Por. m.in. F. Aspesi, *Precedenti divini di „dāmā”*, SEL 13 (1996), s. 33–40.

¹⁰ Por. J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 297–299.

który pojawia się również w Targumie Jonatana do Sdz 16,5 (שָׂרִי). Wyprowadzany jest od anatolijskiego słowa *tarwanis*¹¹, od którego pochodzi też gr. „tyran” (τύραννος)¹². Nie jest jasne, czy termin ten był filistyńskim równoznacznikiem semickiego *mlk* – „król”, czy może oznaczał przywódcę innej rangi (może militarne?). Pojawienie się terminu *mlk* na określenie króla Ekronu (Ekron 7,1) nie jest wystarczającym dowodem odrębności tych terminów, ponieważ tekst ten stanowi list wysłany do faraona, co zatem wymagało stosowania ogólnie przyjętego nazewnictwa, w tym wypadku aramejskiego. Pojawienie się jednak terminu *ṭrn* w inskrypcji z Aszkelonu, datowanej na koniec VII wieku, w której prawdopodobnie oznaczał przywódcę jakiejś osady, a nie samego Aszkelonu, może świadczyć o odrębności terminu „król” i *seren*.

R. A. S. Macalister, *The Philistines. Their History and Civilization*, Oxford 1914, s. 79–80; E. Sapis, *Hebrew „argaz” a Philistine Word*, *JOAS* 56,2 (1936), s. 272–281, nr 23; J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, *BAR International Series* 265, Oxford 1985, s. 196–198; F. Pintore, *Seren, Tarwanis, Tyrannos*, w: O. Carruba, M. Liverani, C. Zaccagnini (eds.), *Studi Orientalistici in Ricordo di Franco Pintore*, „Studia Mediterranea” 4, Pavia 1983, s. 285–322; G. Garbini, *On the origin of the Hebrew-Philistine Word „seren”*, w: *Semitic Studies: in honor of Wolf Leslau on the occasion of his eighty-fifth birthday*, Wiesbaden 1991, s. 516–519; idem, *I Filistei. Gli antagonisti di Israele*, Milano 1997, s. 240–241; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, Berlin, s. 213, 298.

Świątynia jerozolimska

Jak widzieliśmy, również Jerozolima znajdowała się pod wpływem Filistynów. Wzmianka o budowie ołtarza przez Dawida na klepisku kupionym od Arawny, zapewne osoby, którego pierwowzorem mógł być filistyński zarządca miasta, wskazuje, że kult jerozolimski wiązał się z religią przedhebrajską, a zatem możliwe, że propagowaną przez Filistynów. Jeśli mam słuszość, uznając Lewitów za ludność niehebrajską, która uległa asymilacji, możemy wskazać właśnie na nich jako na głównych pośredników obcych tradycji religijnych.

¹¹ Por. F. Giusfredi, *The problem of the Luwian title „tarwanis”*, „Altorientalische Forschungen” 36 (2009), s. 140–145.

¹² Chantraine, s. 1146.

Większość materiału, którym dysponujemy, związanego z kultem świątynnym w czasach monarchicznych Judy, jest zdecydowanie niemiarodajna, ponieważ Biblia wykrzywia obraz czasów monarchicznych, w tym religii, aby usprawiedliwić i wyjaśnić genezę religii bez króla. Poniższe rozważania zatem należy traktować jako spekulacje, których prawdziwość może nie być łatwa do dowiedzenia, ale i falsyfikacji.

Termin *debir* (דביר), analogiczny do toponimu, to również techniczny termin na określenie pomieszczenia wewnątrz świątyni jerozolimskiej, wzmiankowany głównie w 1 Krl 6–8. Tradycyjne wyjaśnienia znaczenia i pochodzenia tego terminu wiążą go z popularnym w językach semickich rdzeniem *dbr* – „mówić”. Jeśli w istocie należałoby zakładać taką etymologię dla nazwy *debir*, wówczas pierwotne znaczenie „świętego świętych”, jak określa się niekiedy *debir*, byłoby związane z mówieniem, zapewne wskazywałoby na miejsce, w którym bóstwo przemawia. Znaczenie takie zdaje się zaświadczone w Wulgacie, gdzie Hieronim podał w miejscu *debir* termin *oraculum*, podczas gdy LXX zachowuje transliterację: δαβιρ. Między innymi to wersja grecka każe zachować ostrożność przy akceptacji na pozór najbardziej naturalnej etymologii dla nazwy *debir* od rdzenia *dbr*. Giovanni Garbini uznał, że termin *debir*, a właściwie **dabir*, na określenie najświętszej przestrzeni w świątyni jerozolimskiej pochodzi – za pośrednictwem języka Filistynów – od mykeńskiego terminu *da-pu-ri-to*, od którego w grece pochodzi termin *labyrinthos*¹³. Tekst z Pylos (Cn 1287) zawiera zwrot: *da-pu-ri-to-jo po-ti-ni-ja*¹⁴, a analogiczna forma *da-pu-ri-to-jo*, również w znaczeniu pałacu bogini, znajduje się na tabliczce z Knossos (Gg 702)¹⁵. Jeśli hipoteza Garbiniego jest słuszna i nazwa

¹³ G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele. Vicende e memorie ebraiche*, Brescia 2008, s. 77–78. Por. S. P. Morris, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton 1995, s. 186, przyp. 138; por. J. Chadwick, L. Baumbach, *The Mycenaean Greek Vocabulary*, „Glotta” 41 (1963), s. 216.

¹⁴ J. H. Heller, *A Labyrinth from Pylos?*, *AJA* 65 (1961), s. 57–62. Na temat terminu *da-po-ri-to-jo* i jego związków z greckim terminem *labyrinthos* por.: M. Guidi, *Greco LABYPINΘΟΣ: note di linguistica mediterranea*, „Minos” 25 (1990), s. 175–193; I. Yakubovich, *Labyrinth for Tyrants*, „Studia Linguarum” 3 (2002), s. 93–116.

¹⁵ J. H. Heller, *A Labyrinth from Pylos?*, s. 61. Por. również F. Aspesi, *A margine*

* *dabir* pochodzi od greckiego terminu *da-pu-ri-to(-jo)*, oznaczające miejsce przebywania bóstwa, a zatem „święte świątych”, wówczas należałoby domyślać się wpływów filistyńskich sięgających najgłębszych podstaw religii jerozolimskiej, a w rezultacie religii Judejczyków.

Za przyjęciem takiego wniosku przemawia sama narracja biblijna. Sanktuarium jerozolimskie jest silnie osadzone w tradycji antyizraelskiej. Chodzi mianowicie o związek tego miasta z ludnością niehebrajską oraz fakt, że po śmierci Salomona, któremu ewidentnie przypisano kontynuację dzieła Dawida, Jeroboam, władca północnego królestwa Izraela, obawia się, że nowe (!) sanktuarium w Jerozolimie odciągnie wiernych od starych ośrodków kultu na północy (1 Krl 12,26–27). To, co tradycja deuteronomistyczna nazywa odstępstwem i grzechem Jeroboama, jest jednak w istocie powrotem do starych, jahwistycznych form kultu, które zostały zmienione w wersji jerozolimskiej¹⁶. Nadto tekst mówi, że różnica między kultem promowanym przez Jeroboama a kultem jerozolimskim tkwi m.in. w tym, że na północy kapłanami nie byli Lewici (1 Krl 12,31). Można zatem łatwo odczytać w tym ślad przekonania pisarzy biblijnych o zmianach w kulcie, wprowadzonych w zamierzczłych czasach fundowania świątyni.

Pojawiła się również hipoteza łącząca hebr. termin *naweh* (נֹוֶה), tłumaczony w kontekście miejsca kultu jako „przybytek” (por. m.in. 2 Sm 15,25; Jr 25,30), z greckim słowem określającym świątynię: *naos*¹⁷. Pomimo podobieństwa leksykalnego i semantycznego, obawiam się, że nie można jednak wykazać zależności jednego terminu od drugiego. Wyjaśnienie etymologii terminu *naweh* od rdzenia *nwh*,

del sostrato linguistico „labirintico” egeo-cananaico, w: F. M. Fales, G. F. Grassi (eds.), *Proceedings of the 13th Italian Meeting of Afro-Asiatic Linguistic*. Udine 2007, Padova 2010, s. 33–38; idem, *Lape e il labirinto. Un possibile nesso lessicale in ebraico nel quadro del sostrato egeo-cananaico*, w: M. Morriggi (ed.), *XII Incontro Italiano di Linguistica Camito-semitica (Afroasiatica)*, Rubbettino 2007, s. 127–138; D. Astori, *Rumanian „Tabăra” and ‘Aegean-(pre)Philistine’ „*t/d(a)br”*, *Journal of Linguistic Studies* 3 (2010), s. 113–117.

¹⁶ N. Wyatt, *Royal Religion in Ancient Judah*, w: F. Stavrakopoulou, J. Barton (eds.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London–New York 2010, s. 66; W. I. Toews, *Monarchy and Religious Institution in Israel under Jeroboam I*, Atlanta 1993.

¹⁷ J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 43.

oznaczającego „przebywać”, w zadowalający sposób tłumaczy bowiem pochodzenie hebrajskiego rzeczownika.

W świątyni jerozolimskiej były przechowywane przedmioty związane z kultem, których ocena zdaje się przysparzać trudności biblijnym autorom. Jednym z nich jest brązowy wąż – Nehusztan. O tym wykonanym przez Mojżesza przedmiocie dowiadujemy się jako o magicznym atrybucie, chroniącym przed ukąszeniami węży (Lb 21,8–9). Po czasach exodusu wąż ten powraca, lecz tym razem z negatywnym wartościowaniem. Pojawia się bowiem jako jeden z prominentnych elementów kultu jerozolimskiego, z których to świątynia ta zostaje oczyszczona przez bogobojnego króla Hiskiasza (2 Krl 18,4)¹⁸. Jeśli rację ma Maciej Münnich, identyfikując bóstwo, którego oznaką miał być Nehusztan, z Horonem¹⁹, wówczas istnieją przesłanki, by wiązać jego kult nie tyle z kananejskimi mieszkańcami Palestyny, ile właśnie z Filistynami. Kult Horona wśród Filistynów zaświadcza m.in. epigrafika (Tell Qasile 2; Delos 1; por. Aszkelon 16). Istnieją również przesłanki ikonograficzne wskazujące na obecność kultu Horona wśród filistyńskiej ludności z Tell Qasile²⁰. Na odnalezionym tam skarabeuszu przedstawiona jest postać ludzka jadąca na wozie²¹. Otóż typ przedstawienia na tej pieczęci nie ma wielu paraleli, a wszystkie pochodzą z Palestyny, z początku epoki żelaza, a co najważniejsze, wszystkie odnaleziono na stanowiskach zamieszkałych przez Filistynów lub inne plemiona wchodzące w skład Ludów Morza²². Według Menakhema Shuvala mamy tu do czynienia z typem ikonograficznym pozostającym pod silnym wpływem gliktyki egipskiej, lecz o innym

¹⁸ Por. niedawne opracowania: M. Münnich, *Biblijny kult węży – próba interpretacji*, *PH* 95 (2004), s. 153–167; Ł. Niesiołowski-Spanò, *Biblijny kult węży – addenda*, *PH* 96 (2005), s. 607–616.

¹⁹ M. Münnich, *Biblijny kult węży – próba interpretacji*, s. 153–167.

²⁰ Na ten temat por.: Ł. Niesiołowski-Spanò, *Biblijny kult węży – addenda*, s. 611–612.

²¹ A. Mazar, *Excavations at Tell Qasile. Part one: The Philistine Sanctuary: Architecture and Cult Objects*, Jerusalem 1980, „Qedem” 12, s. 18–20.

²² M. Shuval, *A Catalogue of Early Iron Stamp Seals from Israel*, w: O. Keel, M. Shuval, Ch. Uehlinger (eds.), *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, Band 3, Freiburg–Göttingen 1990, (OBO 100), s. 67–161, zwł. s. 76–95; (wspomniany tu skarabeusz ma w katalogu nr 4, s. 125; analogiczne pieczęcie umieszczone w katalogu nr 5–17). Por. stanowisko Othmara Keela, *ibidem*, s. 285–297.

niż pierwowzór znaczeniu symbolicznym²³. Uważa on bowiem, że na skarabeuszu przedstawiony jest bóg, a atrybuty wskazują na bóstwo w typie Seta. Nie można tu jednak mówić o kulcie egipskiego boga, lecz jedynie o przedstawieniu bóstwa czczonego w Kanaanie, przy zastosowaniu wzorców rodem z egipskiej ikonografii. Shuval sugeruje, że pieczęć może przedstawiać Reszefa, Mekala lub Baala²⁴. Nie sposób ustalić, o jakiego boga tu chodzi. Wiemy z pewnością, że był to bóg o cechach chtonicznych, którego symbolem był przedstawiony na pieczęciach zając²⁵. Mając w pamięci dane epigraficzne, nie można wykluczyć, że jadący na rydwanie „bóg-zając” to właśnie Horon.

Jeśli zatem przyjęć hipotezę Münnicha o związkach Nehusztana z kultem Horona, to inspiracji dla jerozolimskiego kultu Horona należy szukać nie w tradycjach kananejskich z II tysiąclecia, lecz w żywotnej przez całe I tysiąclecie religijnej codzienności Filistynów i ich potomków. Wyjaśnienie takie dostarczałoby dodatkowego argumentu, pozwalającego na wyjaśnienie działań Hiskiasza. Pozbycie się ze świątyni jerozolimskiej przedmiotu wykonanego przez Mojżesza, a zatem mitycznego twórcę religii, musiało mieć głębokie uzasadnienie. Związek przedmiotu kultu nie tylko z obcym bogiem, ale i obcym ludem mógł w sposób szczególny uzasadniać działania monarchy.

Archeologia dostarcza nam informacji o innym jeszcze elemencie wyposażeniu świątyni jerozolimskiej, który mógł być inspirowany zwyczajami Filistynów.

Sporządził [Salomon] również dziesięć brązowych umywalni, każdą na cztery łokcie długą, cztery łokcie szeroką, trzy łokcie wysoką. Umywalnie te zaś były zrobione tak: miały one listwy, a te listwy były pomiędzy szczeblami. Na listwach, które były między szczeblami, były lwy, byki i cheruby, a na szczeblach w górę i w dół od lwów i byków zwisały wieńce. Każda umywalnia miała cztery koła z brązu wraz z osiami brązowymi, a w czterech jej rogach były uchwyty; uchwyty te były odlane poniżej umywalni, od każdej zaś zwisały wieńce. Otwór jej był wewnątrz głowicy

²³ M. Shuval, *A Catalogue of Early Iron Stamp Seals from Israel*, s. 93–95.

²⁴ *Ibidem*, s. 94.

²⁵ Zając jest według Biblii zwierzęciem nieczystym (Kpł 11,6; Pwt 14,7). Por. E. Firmege, *Zoology, ABD*, Vol. 6, s. 1142–1143.

i miał wznwyż łokieć w przekroju, a otwór ten był okrągły, w kształcie basenu i miał półtora łokcia; również na jego krawędziach były płasko-rzeźby, lecz jego listwy były czworokątne, nie okrągłe. Poniżej listew były cztery koła, osie kół zaś były przymocowane do podpory, każde koło miało półtora łokcia średnicy. Koła te zaś były zrobione jak koła u wozu. Osie ich i obręcz, i dzwona, i piasty, wszystko było lane (1 Krl 7,27–33)²⁶.

Wykorzystany w polskim przekładzie termin „umywalnia” nie odpowiada wersji hebrajskiej, która podaje המכונה, a zatem mówi o przedmiocie solidnie stojącym, którego określenie *mknh/mkwnh* pochodzi od rdzenia *kwn*, oznaczającego „bycie solidnym, mocnym, trwałym”.

Detal konstrukcyjny, jakim są cztery brązowe koła, ma – jak dotąd – jedyną analogię w materiale archeologicznym w postaci kół brązowych ze świątyni w Ekronie²⁷. Znalezione tam bowiem trzy brązowe koła podobne do kół rytualnego „wózka” z Cypru²⁸. Możliwe, że również z obiektu stosowanego w rytuale świątynnym pochodzi brązowa zatyczka do osi wozu, odnaleziona w budynku świątyni w Ekronie²⁹. W przeciwieństwie do brązowych kół, których średnica wskazuje na niewielkie rozmiary wożonej na nich konstrukcji, rozmiary zatyczki świadczą, że służyła do mocowania koła do osi rydwanu przystosowanego do potrzeb ludzi. Choć takie rydwany znane były na terenach Bliskiego Wschodu, stylistycznie zatyczka ta wykazuje jednak ewidentne związki ze sztuką egejską i cypryjską³⁰.

Możliwe, że o takim właśnie rydwanie, z którego resztki odnaleziono w świątyni w Ekronie, mowa przy opisie początku buntu Absaloma. „I stało się potem, że Absalom sprawił sobie powóz i konie oraz straż przyboczną złożoną z pięćdziesięciu mężów” (2 Sm 15,1). Nie ulega wątpliwości, że działania Absaloma mają symboliczny wy-

²⁶ Por. 1 Krl 28,18.

²⁷ T. Dothan, M. Dothan, *People of the Sea. The Search for the Philistines*, New York 1992, s. 248–250; T. Dothan, *Bronze and Iron Objects with Cultic Connotations from Philistine Temple Building 250 at Ekron*, *IEJ* 52 (2002), s. 1–27, zwł. s. 4–11.

²⁸ T. Dothan, M. Dothan, *People of the Sea*, s. 249–250.

²⁹ *Ibidem*, s. 250; T. Dothan, A. S. Drenka, *Linchpins Revisited*, w: J. D. Schloen (ed.), *Exploring the Longue Durée. Essays in Honor of Lawrence E. Stager*, Winona Lake 2009, s. 97–101.

³⁰ T. Dothan, M. Dothan, *People of the Sea*, s. 250.

miar, i wóz, jaki kazał on sobie zrobić, odgrywał jakąś rolę w rytuałach zastrzeżonych dla monarchy. Zdanie to bowiem wprowadza opis buntu Absaloma, a każde z wymienionych tu działań ma jawnie buntowniczy i uzurpatorski charakter. Rydwan określony tu słowem *merkaba* (מרכבה) wspomniany jest jako przedmiot importowany z Egiptu (1 Krl 10,29; 2 Krn 1,17), używany w Egipcie (Rdz 41,43; 46,29; Wj 14,25; 15,4) lub przez Kananejczyków (Joz 11,6. 9) jako środek lokomocji Sysery (Sdz 4,15; 5,28) oraz rydwan królewski (1 Krl 12,18; 20,33; 22,35; 2 Krl 9,27; 10,15; 2 Krn 10,18; 18,34; 35,24) czy dowódcy wojskowego (2 Krl 5,21. 26) lub szerzej królewskiego wojska (1 Sm 8,11; 1 Krl 5,6; 2 Krn 9,25; Iz 2,7;³¹ 22,18; Mi 5,9)³². Rydwan jest też przedmiotem prorockich wizji (Iz 66,15; Jr 4,13; Jl 2,5; Ha 3,8; Za 6,1–3; Ag 2,22). O silnym związku rydwanu z ideologią królewską świadczy opis śmierci Achaba: „Wtem pewien wojownik ni stąd ni zowąd naciągnął łuk i trafił króla izraelskiego w spojenie między pasem a pancerzem. A ten rzekł do swojego woźnicy: »Zawróć i wywieź mnie z pola bitwy, gdyż jestem ranny«. Lecz właśnie w tym dniu bitwa zaostrzała się coraz bardziej i król musiał stać na rydwanie na przeciw Aramejczyków aż do wieczora, wieczorem zaś zmarł, a krew z rany spływała do wnętrza rydwanu” (1 Krl 22,34–35). Jak widać, obowiązkiem monarchy podczas bitwy nie była aktywna walka, lecz obecność na polu bitwy, właśnie na rydwanie, co świadczy o wielkim symbolicznym znaczeniu samego rydwanu jako oznaki władzy monarszej.

Choć rydwan, jako taki, pozostaje na starożytnym Bliskim Wschodzie naturalnym elementem uzbrojenia, świadectwa biblijne zdają się potwierdzać, że miał on również, przynajmniej w Judzie, silne konotacje symboliczne jako atrybut władzy królewskiej. Owo symboliczne znaczenie rydwanu znajduje swoje potwierdzenie w prorockich wizjach chwały boskiej, które posługują się obrazami ze świata znanego autorom prorocत्व. Dotyczy to zarówno przywołanych wyżej miejsc, jak i znanego opisu istot i kół ognistych w prorocत्वie Ezechiela (Ez 1)

³¹ Passus ten sąsiaduje z omawianym powyżej miejscem wspominającym o wróżbitach i czarownikach w Jerozolimie „jak u Filistynów”. U Izajasza rydwany zdają się po prostu oznaką wysokiego statusu społecznego.

³² Rydwan taki używany jest również jako symbol potęgi królewskiej, por. Ag 2,22.

czy ognistego rydwanu Eliasza (2 Krl 2,11)³³. Wszystkie one wyrażają z przeświadczenia, że rydwan nie jest tylko środkiem lokomocji i narzędziem walki, ale także utożsamia ważne wartości symboliczne.

Jednak opis uzurpacji Absaloma i towarzyszący temu szczegół związany z rydwanem i pięćdziesięciu przybocznymi nasuwają skojarzenie z analogicznymi praktykami w świecie anatolijskim. Jak się bowiem wydaje, Hetyci rozwinęli szczególnie symbolikę rydwanu jako atrybutu władzy monarszej³⁴. Jeśli w istocie zaświadczone w Biblii symboliczne atrybuty związane z rydwanem należałoby wyprowadzać z kulturowego dziedzictwa Hetytów, wówczas i tu możliwymi pośrednikami w przekazie kulturowym mogli być Filistyni. Archeologiczne ślady rydwanu – stosowanego najwyraźniej w kulcie – odnalezione w świątyni w Ekronie wzmacniają jedynie to przypuszczenie³⁵.

Nie można przy tym wykluczyć, że rydwan, który w działaniu Absaloma ma symbolizować jego królewski status, pozostaje w pewnym związku z rydwanem stanowiącym element solarnego kultu w Jeruzolimie w czasach Jozjasza. W opisie reform Jozjasza również pojawia się wóz będący elementem jerozolimskiego kultu solarnego: „Kazał usunąć konie, które królowie judzcy postawili na cześć boga słońca u wejścia do świątyni Pana w pobliżu komnaty eunucha Natanmeleka, która była przy arkadach, a rydwan boga słońca spalić” (2 Krl 23,11). Konie i rydwan dedykowane słońcu oczywiście wskazują na obecność kultu solarnego w świątyni jerozolimskiej³⁶. Z działań Jozjasza, a zatem zgodnie z opinią autorów deuteronomistycznych, wynika jednak, że kult ten nie był elementem ortodoksyjnego jahwizmu³⁷.

Nie jest jasne, czy przedmiotem niechęci Jozjasza był ten sam rydwan, o którego przekazanie do Świątyni zabiegał Dawid: „i co do zło-

³³ Użyty tu termin na określenie rydwanu jest nieco inny: רכב אש.

³⁴ M. Malul, *Absalom's Chariot and Fifty Runners (II Sm 15,1) and Hittite Laws §198. Legal Proceedings in the ANE*, ZAW 122 (2010), s. 44–52.

³⁵ T. Dothan, *Bronze and Iron Objects with Cultic Connotations from Philistine Temple Building 250 at Ekron*, s. 11–14.

³⁶ E. Lipiński (*Shemesh*, DDD, s. 764–768, zwł. s. 765) uważa, że był to element kultu Jahwe.

³⁷ K. van der Toorn (*Sun, ABD*, s.v.) odrzuca związki jerozolimskiego kultu solarnego z wpływami asyryjskimi.

ta szczególnie oczyszczonego na ołtarz do kadzenia, dalej plan wozu ze złotymi cherubami, rozciągającymi swe skrzydła i zakrywającymi nimi Skrzynię Przymierza Pańskiego” (1 Krn 28,18). Może pewną wskazówką jest fakt, że wśród listy złotych przedmiotów stanowiących wyposażenie świątyni, a wymienionych w 1 Krl 7, nie pojawia się wzmianka o wozie z cherubami. Zapewne w oczach deuteronomistycznego pisarza nie był to przedmiot, o którym należało wspominać.

Również kultowe konotacje ma zapewne termin *argaz* określający jakiś rodzaj wozu. Zarówno obce pochodzenie nazwy, jak i kontekst, w jakim termin ten jest użyty, może wskazywać na filistyńskie pochodzenie.

’argaz (אֲרָגָז) – „wóz”

To słowo pojawia się tylko w 1 Sm 6,8. 11. 15 i oznacza jakiś rodzaj wozu. Edward Sapir argumentuje, że to techniczny termin na wóz (drabiniasty?), jaki pojawił się w Palestynie wraz z ludnością anatolijską (zaprzężony w woły – jaki widać na reliefie z Medinat Habu)³⁸. Oryginalnie słowo to miało brzmieć: gr. *árkos*, filist. **argaz*, od anatol. (pre-gr.) **argās*. Pojawia się ono wyłącznie przy okazji opisu transportu Arki Przymierza przez Filistynów, którzy postanowili zwrócić ją Hebrajczykom. Ponieważ cała procedura wygląda na rodzaj procesji kultowej i nie jest zwykłym transportem, można domyślać się, że i sam wóz stanowił ważny składnik tego rytuału.

E. Sapir, *Hebrew „argaz” a Philistine Word*, s. 272–281.

Kult solarny w Palestynie sięga bez wątplenia epoki brązu i rozwijał się zapewne podobnie jak w innych krainach regionu. Edward Lipiński sądzi, że elementy kultu solarnego dość naturalnie wrosły w jahwizm z lokalnego substratu przedhebrajskiego³⁹, podczas gdy Karel van der Toorn podkreśla różnice między kultem jahwistycznym a rytuałami związanymi z kultem solarnym⁴⁰. Nasze świadectwa związa-

³⁸ O. Margalith, *The Sea People in the Bible*, Wiesbaden 1994, s. 12.

³⁹ E. Lipiński, *Shemesh*, s. 764–768.

⁴⁰ K. van der Toorn, *Sun*.

ne z kultem solarnym w Palestynie nie są jednak zbyt liczne⁴¹: jedno imię teoforyczne⁴², toponim „Bet-Szemesz”, który wywodzi się od lokalnej świątyni słońca, wątpliwa wzmianka o świątyni Szamasza w inskrypcji z dzbanka z Lakisz XIII/XII wieku⁴³. Nie bez znaczenia w tym kontekście jest przywołanie najbliższej przecież wobec Judy tradycji zaświadczającej kult słońca, a zachowanej w postaci mitu o solarnym herosie z plemienia Dan – Samsonie⁴⁴. Biorąc to wszystko pod uwagę, nie można wysnuć wiążących wniosków, ale nie sposób również odrzucić hipotezy łączącej elementy kultu solarnego w świątyni jerozolimskiej z wpływami Filistynów. Czy tak przekazane elementy kultu wywodziły się z lokalnych tradycji Palestyny zachowanych przez Filistynów, czy też dziedzictwa pochodzącego z ich macierzystych regionów – tego zapewne nie da się łatwo ustalić.

Kultu solarnego doszukiwano się również w instytucji określanej mianem *liška/niška*⁴⁵. Były to pomieszczenia znajdujące się przy świątyni jerozolimskiej, które – jak się wydaje – musiały służyć do jakichś rytuałów lub form kultu, a z czasem tylko uzyskały funkcje pomieszczeń magazynowanych i/lub mieszkalnych. Nazwa ta pojawia się np. w opisie spotkania Saula oraz Samuela i to właśnie w *liška* odbywa się rytualna uczta ofiarna (1 Sm 9,11–25). W innym miejscu czytamy, iż pomieszczenie to – pamiętajmy, że ulokowane przy świątyni – służyło jako miejsce picia wina (Jr 35,1–5). Nie można sądzić, że chodziło tu o zwykłe, codzienne picie, lecz raczej o jakąś praktykę rytual-

⁴¹ Na temat kultu Szamasza w świecie punickim por. C. Bonnet, *Le dieu solaire Shamash dans le monde Phénico-Punique*, SEL 6 (1989), s. 97–115.

⁴² J. H. Tigay, *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta 1986, s. 68, 72.

⁴³ J. Naveh (*Early History of the Alphabet. An Introduction to the West Semitic Epigraphy and Palaeography*, Jerusalem 1997, s. 33–35) pozostaje przy lekturze zaproponowanej pierwotnie przez Franka Moore'a Crossa: *mtn. šy [lrb]ty 'lt* – „Mattan. Dar dla mojej Pani 'Elat”. Por. W. H. Shea, *A Potential Biblical Connection for the Beth Shemesh Ostrakon*, „Andrews University Seminary Studies” 25 (1987), s. 257–266; idem, *Further Light on the Biblical Connection of the Beth Shemesh Ostrakon*, „Andrews University Seminary Studies” 28 (1990), s. 115–125; É. Puech, *Origine de l'alphabet. Documents en alphabet linéaire et cunéiforme du II millénaire*, RB 93 (1986) s. 161–213, zwł. s. 180–182.

⁴⁴ G. Garbini, *I Filistei: gli antagonisti di Israele*, Milano 1997, s. 197–203.

⁴⁵ Idem, *Note di lessicografia ebraica*, Brescia 1998, s. 93.

ną⁴⁶. Sama nazwa może wskazywać na obce pochodzenie tej instytucji w Jerozolimie⁴⁷. Co dla nas szczególnie istotne, Biblia zachowała tradycję, zgodnie z którą pomieszczenia nazwane *liška/niszka* istniały w Jerozolimie nie od pradawnych czasów, ale pojawiły się dopiero za panowania Hiskiasza (2 Krn 31,11), a zatem na przełomie VIII/VII wieku. Ich przeznaczenie jest łączone z aktywnością Lewitów, którzy doradzili królowi, by zbudował te pomieszczenia, w tym z dbaniem o rytualną czystość (1 Krn 9,33; 23,28). To, co niekiedy uznaje się za pomieszczenie magazynowe, wydaje się raczej miejscem oczyszczania i dzięki temu pozostające w bezpośredniej relacji z miejscem rytualnej uczty ofiarnej.

liškah/niškāh (לשכה*/נשכה) – „pomieszczenie przyświątynne”

W formie *niškāh* poświadczone tylko w Ne 3,30; 12,44; 13,7, w znaczeniu pomieszczenia w obrębie kompleksu świątynnego. Jako *liškah* pojawia się łącznie 44 razy, w: 1 Sm 9,22; 2 Krl 23,11; Jr 35,2. 4; 36,10. 12. 20. 21; Ne 10, 38. 39. 40; 13,4. 5. 8. 9; Ez 40,17. 38. 44. 45. 46; 41,10; 42,1. 4. 7. 8. 9. 10. 11. 13; 42,5; 44,19; 45,5; 46,19; Ezd 8,29; 10,6; 1 Krn 9,26. 33; 23,28; 28,12; 2 Krn 31,11.

Rafał Rosół jest zdania, że grecki termin *lesche* pochodzi od semickiego *liška^h*. Garbini z kolei uważa, że pozbawiony etymologii semickiej rzeczownik *liškah* jest intencjonalnie zmieniony z pierwotnego *niškāh* pod wpływem terminologii greckiej, w epoce hellenistycznej. Przeciwnie tezie Garbiniego przemawia fakt częstej asymilacji *l > n*, czego świadectwem są np. terminy związane z wróżbiarstwem od rdzeni *lhš/nhš*⁴⁸. Można owo przejście również wyjaśniać zjawiskiem ogólnym, w którym indoeuropejskiej głosce *n* w językach semickich odpowiada głoska *l*⁴⁹. Walter Burkert widzi w słowie *liška^h* zapożyczenie ze świata egejskiego i przypisuje je Filistynom. Niewykluczone jest również anatolijskie

⁴⁶ Fakt, że wspomnianych przez Jeremiasza w tym miejscu Rechabitów obowiązywało tabu zakazujące im picia wina, analogicznie jak „solarnego” Samsona – nazwrejczyka, może nie być przypadkiem.

⁴⁷ Por. s. 270–281.

⁴⁸ Na temat asymilacji *l > n* por. E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 261, a zvl. s. 304.

⁴⁹ J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 96, przyp. 39.

pochodzenie słowa, które zostało zaadaptowane zarówno przez Greków, jak i mieszkańców Palestyny⁵⁰.

Terminem *liška^h/niškā^h* nazywa się w Biblii pomieszczenia znajdujące się przy świątyni. Określane są również jako pomieszczenia dla Lewitów. Możliwe jednak, że terminem tym określano pomieszczenie o jakiejś kultowej roli, a nie tylko pełniące funkcję magazynów⁵¹.

Biblijne wzmianki o *liška^h/niškā^h* nie pozwalają wywnioskować, jak autorzy wyobrażali sobie jej pochodzenie. Choć *explicite* mówi się, że powstały – za radą Lewitów – za czasów Hiskiasza (2 Krn 31,11), to zapewne jest to późna interpretacja, rozbudowująca tradycję o reformatorskiej działalności tego władcy (2 Krl 18,1–8). Wzmianka o takim pomieszczeniu (jeszcze bez wskazania, czy w Jerozolimie) dotyczy czasów Saula i Samuela (1 Sm 9,22) oraz świątyni jerozolimskiej planowanej przez Dawida (1 Krn 28,12).

W Księdze Jeremiasza czytamy o przeznaczeniu *liška^h* nie jako magazynu czy pomieszczenia mieszkalnego, lecz jako o przestrzeni, w której się pije: „Idź do bractwa Rekabitów, porozmawiaj z nimi i sprowadź ich do domu Pana, do jednej z komnat (לשכה), i podaj im wino do picia. I wziąłem Jaazaniasza, syna Jeremiasza, syna Chabasioniasza, jego braci i wszystkich jego synów, i całe bractwo Rekabitów. A gdy wprowadziłem ich do domu Pana, do komnaty synów Chanana (לשכה בני חנן), syna Jigdaliasza, męża Bożego, która była obok komnaty książęcej (לשכה השרים), położonej nad komnatą Maasejasza (לשכה מעשיהו), syna Szalluma, odźwiernego, postawiłem przed członkami bractwa Rekabitów czasze pełne wina i kubki i rzekłem do nich: Pijcie wino!” (Jr 35,2–5). Widać z tego po pierwsze, że pomieszczenie to mogło należeć do jednej osoby (Maasejasz), ale i mogło nosić imię lub należeć do grupy (książęta; synowie Hanana). Zwrot o synach Hanana (osoby skądinąd nieznaney, którego imię jest skróconą formą imienia Elhanan/Hananel lub Johanan/Hananiahu) wyjaśniany jest nie jako wskazujący na nazwę związaną z synami kogoś o tym imieniu, lecz grupy, rodzaju gildii noszącej imię przywódcy, zapewne proroka, w tym wypadku Hanana⁵².

⁵⁰ J. N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, (JSRC 8), Leiden 2008, s. 164–166.

⁵¹ G. Garbini (*Note di lessicografia ebraica*, s. 93) uważa, że było to miejsce kultu solarnego.

⁵² M. Z. Brettler, *Hanan (person)*, ABD, s.v.; J. M. Bracke, *Igdaliah (person)*, ABD, s.v.

E. Renan, *History of the People of Israel Till the Time of King David*, Boston 1894, s. 134; C. Gordon, *Homer and the Bible. The Origin and Character of East Mediterranean Literature*, HUCA 26 (1955), s. 60–61, nr 33; W. Burkert, *Lescha-Liškah. Sakrale Gastlichkeit zwischen Palästina und Griechenland*, w: B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (eds.) *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, (OBO 129), Freiburg–Göttingen 1993, s. 19–38; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, Berlin 1995, s. 141–142; G. Garbini, *Note di lessicografia ebraica*, Brescia 1998, s. 88–93; J. N. Bremner, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, (JSRC 8), Leiden 2008, s. 153–167; R. Rosół, *Kwestia „léschë-liškā” – próba reinterpretacji*, w: M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò (red.), *Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem*, Lublin 2008, s. 149–159.

Tradycja historiograficzna Księg Kronik zawiera jeszcze jeden bardzo dla nas interesujący detal. Otóż przypisuje Hiskiaszowi rolę wielkiego reformatora religijnego (2 Krn 29–31). To ten władca miał wprowadzić obchody Paschy, to on zapoczątkował świątynną służbę Lewitów.

W 2 Księdze Królewskiej – jak widzieliśmy – mowa jedynie o działaniach związanych z usuwaniem elementów kultu niejahwistycznego (2 Krl 18,4–7) oraz ogołoceniu świątyni z kruszców i przeznaczeniu ich na trybut dla Senacheryba (2 Krl 18,15–16). Hiskiasz określony jest jako władca bogobojny i prawy, lecz dotyka go ciężka choroba (2 Krl 20), co w myśli autorów biblijnych stanowi skutek grzechów. Ponadto tekst – wbrew chronologii – oskarża Hiskiasza o przyjęcie posłów z Babilonu (2 Krl 20,12–19), łącząc go w ten sposób z przyszlą niewolą babilońską. Analogicznie jak „zły” Manasses, pośrednio i Hiskiasz staje się „winny” niewoli. Taki wątek wskazuje na ambiwalentną ocenę rzekomo dobrego władcy. Jak zatem wyjaśnić, że ów wzorowy władca, który „czynił to, co prawe w oczach Pana” i „zniósł świątynki na wyżynach, potrząsał słupy” (2 Krl 18,3–4), zasłużył na tak ciężką karę od Boga? Tropem może być tu wersja przedstawiona w 2 Księdze Kronik.

2 Księga Kronik zwraca uwagę zwłaszcza na działania Hiskiasza w obrębie świątyni jerozolimskiej. Za sprawą Hiskiasza Lewici i kapłani oczyszczają świątynię, dochodzi do zorganizowania niebywałej Paschy, po czym ustala się porządek składania ofiar oraz dziesięcin na utrzymanie świątyni i jej personelu. Wątek ten zamyka opowieść o najezdzie Senacheryba, który, analogicznie jak w Księgach Królewskich,

nasycony jest teologicznym moralizatorstwem. Ponieważ choroba jest pojmowana jako dowód występku i grzechu, autor musi wskazać, co takiego zrobił Hiskiasz, że dotknęła go ta boska kara: „jego serce wzbilo się w pychę, toteż gniew Boży spadł na niego, na Judę i na Jerozolimę” (2 Krn 32,25). Przejawem bożego gniewu może być oczywiście najazd asyryjski oraz choroba monarchy. Co jednak oznacza wzbicie się króla w pychę? Możemy tu jedynie domyślać się, że, tak jak i inne elementy ważne dla pisarzy biblijnych, klucz tkwi w kwestiach religijnych. Jak była już mowa, w VII wieku zaistniały warunki, w których miasta Filistei mogły szczególnie silnie oddziaływać na Judę. Może właśnie w tym tkwi „pycha” Hiskiasza? Opisany jest on pozytywnie nie tyle z uwagi na fakty z czasów jego panowania, lecz w konsekwencji wymogów konstrukcji tekstu, w którym dobry władca następuje po złym: zły Achaz, dobry Hiskiasz, zły Manasses, dobry Jozjasz. Jeśli tak rzecz by wyglądała, wówczas zarówno panowanie Hiskiasza – o którym przetrwała silna tradycja, że aktywnie działał w sprawach religii, w tym usunął Nehusztana, czyli przedmiot wykonany własnoręcznie przez Mojżesza (!) oraz zbudował *liszkot*⁵³ – jak i panowanie Manassesesa mogły charakteryzować się nasileniem obcych wpływów, na które zareagowano dopiero w czasach Jozjasza. Tak widziana sekwencja dziejów Judy w VII wieku pozwala uznać, że obce naleciałości tępione przez Jozjasza, pojawiły się w Judzie za sprawą nie tylko Manassesesa, ale i Hiskiasza.

Wśród sprzętów świątynnych wymienionych w Księdze Ezdrasza pojawia się jeszcze jeden termin, którego etymologia nasuwa skojarzenia z pośrednictwem Filistynów. Chodzi mianowicie o słowo *agarʿtal* oznaczające cenny przedmiot znajdujący się w świątyni.

ʿagarʿtal (אגרתל) – „basen” (?)

Rabin proponuje etymologię tego terminu od het. *kurtal* (*kur-ta-al-li* / *gur-ta-li*) – „drewniany pojemnik” (por. gr.: *kartallos*; myk.: *ka-ra-ti-ro-yo* [?]). W Biblii pojawia się jedynie w Ezd 1,9, jako nazwa

⁵³ G. Garbini, *Note di lessicografia ebraica*, s. 88–93. Ten sam autor uważa, że przejęcie od Filistynów instytucji królewskiej nałożnicy (*pillegeš*) należy datować na czasy panowania Achaza (idem, *Scrivere la storia d'Israele*, s. 132–138).

przedmiotu ze świątyni wykonanego ze złota lub srebra. Tekst LXX oddaje ten termin przez ψυκτήρ, czyli termin oznaczający „pojemnik do chłodzenia wina”. Słowniki wskazują na nieznaną etymologię, podkreślając – na podstawie analogii do terminów greckich – że może to być zapożyczenie nawet z epoki hellenistycznej⁵⁴. Sugerowany związek z perskim słowem *hirtāl* – „skórzana torba”⁵⁵ wydaje się mało prawdopodobny z uwagi na wykonanie owego przedmiotu ze złota i srebra.

C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, „Orientalia” 32 (1963), s. 126–128; nr 11.

Pascha i ofiary *molk*

Wyraźnie w Biblii widać zarzut stawiany Izraelowi oraz „złym” królom, że naśladują zwyczaje obcych ludów. Większość biblijnych wzmianek o obcych ludach i ich bogach w czasach przedmonarchicznych oraz okresie królestwa Judy wiąże się z Filistynami. To ich wpływy były najgorszym z grzechów Izraela oraz monarchów. Najlepszym zatem sposobem dla odnalezienia istoty tych wpływów będzie odszukanie zarzutów stawianych „złym” królom. Bez wątplenia najbardziej wyróżnionym z takich zarzutów jest w Starym Testamencie zarzut „przeprowadzania dzieci przez ogień”, a zatem ofiara *molk*. Postaram się poniżej wykazać związek pomiędzy tą ofiarą a Filistynami oraz umieścić zjawisko religijne, jakim były ofiary *molk*, w historii religii Judy.

Stwierdzenie Rolanda de Vaux, jakoby „ofiary z dzieci spalanych w ogniu były w stosunku do rytuału izraelskiego czymś obcym”⁵⁶, może być uwarunkowane jego przeświadczeniem, że religia Hebrajczyków rozwinęła się z religii koczowników oraz jego apologetycznym stosunkiem do narracji biblijnej. Może jednak trafiać w istotę zjawiska. De Vaux uważa, że pierwotnie Pascha była świętem rodzinnym, a za czasów Jozjasza została ustanowiona świętem pielgrzymim⁵⁷. Możliwe jednak, że silna tradycja mówiąca o tym, że to Jozjasz jako pierwszy świętował Paschę zawiera w sobie ziarno prawdy. Wówczas

⁵⁴ BDB, s. 173–174.

⁵⁵ KB, t. 1, s. 12.

⁵⁶ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004, s. 458.

⁵⁷ Ibidem, s. 498–499.

reforma Jozjasza nie byłyby bynajmniej próbą wprowadzenia zasad nieistniejącego jeszcze zapewne Deuteronomium, lecz zastąpieniem ofiary *molk* ofiarą paschalną.

Na temat ofiar typu *molk* – paradoksalnie – mamy dość dobre dane źródłowe. Nazwa zachowana jest zarówno w tekście biblijnym, jak i w licznych tekstach epigraficznych, głównie z obszaru punickiego. Nazwa – w tradycji biblijnej łączona błędnie z bóstwem Molochem – jest imiesłowem od rdzenia *hlk* – „iść” i oznacza „to, co zostało posłane”. W tej formie pojawia się w licznych inskrypcjach z punickich cmentarzy, gdzie stele z napisem *molk lb'l* – „(ofiara) *molk* dla Baala” (por. m.in.: *KAI* 61, 98, 99, 103, 105, 109, 167) były umieszczane bezpośrednio nad urnami zawierającymi spalone prochy dzieci oraz zwierząt ofiarnych⁵⁸. Jest to zatem nazwa samej ofiary, czyli stworzenia, które zostaje zabite w ramach rytuału ofiarniczego i „posłane” do bóstwa. Jest to przy tym ofiara najwyższej rangi, jaką człowiek może złożyć. Z tego typu ofiar swe początki biorą biblijne zapisy o ofiarowaniu bogu pierwotnych: „Poświęć mi wszystko pierwotne; wszystko, co u Izraelitów otwiera łono matki, zarówno u ludzi jak u bydła, do mnie należy” (Wj 13,2).

Na duże znaczenie ofiary tego typu w religijnej świadomości Hebrajczyków wskazują biblijne wątki o składaniu w ofierze pierwotnego dziecka. Tak bowiem należy interpretować niedoszłą ofiarę Izaaka (Rdz 22,1–18)⁵⁹ i możliwe, że również ofiarę z córki Jeftego (Sdz 11,30–40). Jest przy tym wątek ofiary *molk* obecny dłużej niż sama tradycja Starego Testamentu, gdyż w swych najogólniejszych aspektach scenariusz rytualny ofiary *molk* obecny jest w opowieści o Je-

⁵⁸ Literatura na ten temat jest bardzo obszerna, por. przydatną syntezę: S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, Sheffield 1991; przegląd literatury prezentuje również: A. Piwoń, *Pochodzenie i natura starotestamentowego kultu Molocho*, *SBO* 1 (2009), s. 107–134. Por. również: A. Wénin, *La tunique ensanglantée de Joseph (Gn XXXVII 31–33): un espoir de réconciliation?*, *VT* 54, (2004), s. 407–410; J. S. Runding, *Pozo Moro, Child Sacrifice, and the Greek Legendary Tradition*, *JBL* 123 (2004), s. 425–447 oraz F. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice: Biblical Distortions of Historical Realities*, *BZAW* 338, Berlin 2004.

⁵⁹ O. Boehm, *Child Sacrifice, Ethical Responsibility and the Existence of the People of Israel*, *VT* 54 (2004), s. 145–156.

zusie. Syn zostaje złożony w ofierze za grzechy innych, a zatem jest to ofiara ochronna. O ofiarniczym aspekcie śmierci Jezusa świadczy nie tylko późniejsza, chrześcijańska jej interpretacja, która o śmierci tej mówi właśnie jako o ofierze, lecz i słowa Jezusa na krzyżu. Jak słusznie zwrócił uwagę Garbini, zdanie wypowiedziane przez Jezusa na krzyżu: „Eli, eli, lama sabachtani?” (Mt 27,46), które jest cytatem z Ps 22,1, zawiera anomalię językową. Mamy tu bowiem do czynienia ze zdaniem hebrajskim, w którym użyto czasownika aramejskiego: *sbh* – „opuszczać”. Możliwe, że w istocie to właśnie chciał powiedzieć Jezus, lecz w pierwotnej – hebrajskiej – wersji psalmu należałoby się domyślać słowa hebrajskiego, a zatem zapewne *zbh* – „składać w ofierze”. Tak interpretowane słowa Jezusa: „Panie mój, Panie mój, czemu złożyłeś mnie w ofierze”, doskonale ilustrują nie tylko teologiczną wymowę śmierci Jezusa, lecz również siłę i żywotność rytualnego języka, mającego swe korzenie w królewskiej ofierze *molk*.

Nie jest przy tym oczywista geneza ofiar z ludzi (dzieci). Z jednej strony ofiary z ludzi sporadycznie spotyka się w całym basenie Morza Śródziemnego, lecz w tej specyficznej formie ofiar z dzieci typowe są zwłaszcza dla obszarów Palestyny oraz Kartaginy. Zgodnie z interpretacją pewnej inskrypcji protosynajskiej, ofiara *molk* miałyby być zaświadczone już w XIV wieku⁶⁰, co wskazywałoby na jej rdzenny, palestyński rodowód. Z drugiej jednak strony rola ognia, obecnego we wszystkich wzmiankach o tej ofierze (biblijne „przeprowadzanie przez ogień” jako synonim *molk*), nie jest typowym elementem rytuału Semitów. Kremacja była rozpowszechniona w Anatolii, lecz niemal niespotykana wśród ludności semickiej⁶¹. Kremacja w Palestynie spotykana jest jednak m.in. na wybrzeżu, w pochówkach z XI wieku, w zamieszkałym z pewnością przez ludność przybyłą wraz z Ludami Morza (Filistyni lub Danuna/Danici) Azor, w okolicy Jaffy⁶². Spopielone resztki ludzkie były umieszczane w dzbanach w analogiczny sposób, jak robili to Hetyci (Alishar Huyak)⁶³. O ofiarach

⁶⁰ É. Puech, *Notes sur quatre inscriptions protosinaïques*, RB 109 (2002), s. 5–39, zwł. s. 19–28.

⁶¹ G. Garbini, *I Filistei*, s. 227.

⁶² T. Dothan, M. Dothan, *People of the Sea*, s. 114–117; G. Garbini, *I Filistei*, s. 208.

⁶³ T. Dothan, M. Dothan, *People of the Sea*, s. 114.

z ludzi wśród Filistynów dowiadujemy się z bardzo późnego źródła, jakim jest *Żywoć świętego Porfiriusza biskupa Gazy* (66, 68) Marka Diakona. W tekście tym mowa o zabijaniu ludzi w świątyni Mar-nasa w Gazie, co zarówno może być elementem faktycznych odby-wanych tam rytuałów, jak i retoryczną przesadą pobożnego pisarza chrześcijańskiego, który starał się przekonać do zniszczenia owego pogańskiego przybytku⁶⁴. Kolejny i zdecydowanie silniejszy – choć zbudowany z topicznego oskarżenia – argument na rzecz związku ofiar *molk* z Filistynami pojawia się w Biblii. Otwarcie i wielokroć przypisuje ona bowiem pochodzenie tego rytuału przedhebrajskim mieszkańcom Palestyny (Pwt 12,29–31; 18,9–10; por. Kpł 20,2–5), w zdaniach typu: „Kroczył [Achaz] raczej drogą królów izraelskich, a nawet własnego syna oddał na spalenie, JAK TO BYŁO OHYDNYM ZWYCZAJEM NARODÓW, które Pan wytepił przed synami izraelski-mi” (2 Krl 16,3). Owe narody to – jak wolno przypuszczać – właś-nie Filistyni⁶⁵.

Ofiara *molk* pozostaje w ścisłym związku z ofiarą paschalną. Wi-dać to nie tylko w *explicite* wyrażonych w Biblii zapisach o ofiarach z pierworodnych, które wiążą się zarówno z ofiarami *molk*, jak i *ps̄h*. Ważną przesłanką do wiązania ze sobą tych dwóch przejawów kultu jest stworzenie dla Paschy rozbudowanej etiologii, wywodzącej ry-tuał z czasów niewoli egipskiej, mającej wyjaśniać jej istotę właśnie przez wspomnienie tych wydarzeń. Pierwotnie zapewne nazwa świę-ta *ps̄h* była związana ze znaczeniem tego rdzenia w sensie „ocalać”⁶⁶. Owa etiologia oraz połączenie nazwy ofiary ze znaczeniem czasow-nika *ps̄h* – „być kulawy” (stąd w przekładach opowieści mitycznej o wyjściu z Egiptu użycie terminu „omijać”) wskazują na intencjo-nalną modyfikację pewnych aspektów Paschy i zastąpienie ich inny-mi, związanymi z mitem wyjścia z Egiptu.

Na ten sam okres, kiedy zmodyfikowano obraz Paschy, przypa-dają zapewne narodziny ideologii promującej wizję początków Izra-ela wśród koczowników. To właśnie wówczas zaczęto kreować obraz

⁶⁴ „Spalcie wewnątrzną świątynię aż do jej posad, gdyż wiele złego w niej się wy-darzyło, przede wszystkim zaś ofiary z ludzi” (66).

⁶⁵ G. Garbini, *I Filistei*, s. 228.

⁶⁶ Por. wyżej s. 274–276.

opozycji: ludzie miasta – koczownicy, który miał odpowiadać zdominowanym przez Kananejczyków = Filistynów, oddziałującym na kulturę miast oraz Judejczykom, sytuującym się poza miastami. Początki narodowej/etnicznej, ale i religijnej odrębności, kształtowały się zatem w opozycji do „wroga”, którego obecność była najbardziej widoczna w miastach. Na ile wpływ na rozbudzenie poczucia odrębności w Judzie miała wspierająca ją ideologia odrębności promowana w IX–VIII wieku przez królestwo Izraela – trudno powiedzieć.

Można zaproponować następującą rekonstrukcję dziejów Paschy jako głównego święta mieszkańców Judy. Początkowo święto to łączyło się z kultem świątynnym, z królem jako głównym kapłanem i centralnym protagonistą rytuału⁶⁷. Pascha była obchodzona wówczas w oderwaniu od tradycji exodusu, a jej funkcję religijną można wyczytać z samej nazwy: *psḥ* – „ofiara ochronna”, a zatem najważniejsza ofiara, odpowiadająca mezopotamskim rytuałom Nowego Roku. Jako takie święto to było związane z królewskim sanktuarium w Jerozolimie i, co za tym idzie, miało charakter miejski. W oczach późniejszych krytyków była to forma religijności odziedziczona po Filistynach, którzy zapewne również w swoich miastach praktykowali tego rodzaju ofiary. Przemiany polityczne VII wieku łączące się ze zmianami w religii „państwowej” przyniosły reformę religijną, której głównym elementem była zamiana ofiar z dzieci na ofiary zastępcze – z jagniąt. Nadal jednak Pascha stanowiła centralny rytuał świątynny, choć możliwe, że już wówczas rozpowszechnił się zwyczaj składania dorocznej ofiary wiosennej przez głowy rodów. W czasie niewoli babilońskiej, z racji braku świątyni, Hebrajczycy zapewne kontynuowali rytuał paschalny jako święto rodzinne, kładąc jednak nacisk głównie na jej wspólnotowy charakter. Wraz z ustaleniem rytualnego kalendarza w drugiej połowie V wieku, w prowincji Jehud przywrócono Paschę jako najważniejszą ceremonię świątynną⁶⁸. Wówczas to na dobre powiązano

⁶⁷ Por. T. Prosc, *The Development and Symbolism of Passover until 70 CE*, London 2004.

⁶⁸ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Passover, the Jewish Cultic Calendar and Torah*, „Palamedes. A Journal of Ancient History” 2 (2007), s. 35–54; S. Chavel, *The Second Passover, Pilgrimage, and the Centralized Cult*, „The Harvard Theological Review” 102 (2009), s. 1–24.

rytuał paschalny z opowieścią o wyjściu Izraelitów z Egiptu, tworząc nowy mityczny wątek ilustrujący stary rytuał.

Obok tępienia kultów niejahnwistycznych przez Jozjasza i Jeremia-zowej krytyki ofiary typu *molk* można wskazać jeszcze jeden element kultowy, który spotyka się z silną reakcją Jeremiasza. Jest to kult od-dawany „Królowej Nieba” (בַּלְכַח הַשָּׁמַיִם):

Raczej chętnie uczynimy wszystko, co ślubowaliśmy, i będziemy spalać kadzidło królowej niebios i wylewać dla niej ofiary z płynów, jak to czy-niliśmy i my, i nasi ojcowie, nasi królowie i nasi książęta w miastach Judy i na ulicach Jeruzalemu, a mieliśmy chleba do syta, byliśmy szczęśliwi i nie zaznawaliśmy złego. Lecz odkąd przestaliśmy spalać kadzidła kró-lowej niebios i wylewać dla niej ofiary z płynów, wszystkiego nam bra-kuje i ginieśmy od miecza i głodu. A jeżeli spalamy kadzidło królowej niebios i wylewamy dla niej ofiary z płynów, to czy czynimy to bez zgody naszych mężów, że wypiekamy dla niej ciasta, z kształtu do niej podob-ne, i wylewamy dla niej ofiary z płynów? (Jr 44,17–19; por. Jr 7,18; 44,25).

To Manasses miał ustanowić kult bóstw(a) nieba (2 Krl 21,3–5), a – co naturalne – usunąć je miał Jozjasz (2 Krl 23,4). Jozjasz usunął przed-mioty poświęcone Baalowi (בַּעַל), Aszerze (אַשְׁרָה) oraz „wszystkim zastępom nieba” (כָּל צְבָא הַשָּׁמַיִם). Tych samych słów używa Jeremiasz, mówiąc o – haniebnym wedle niego – kulcie słońca (שֶׁמֶשׁ), księżycy (יָרֵחַ) oraz „wszystkich zastępów nieba” (כָּל צְבָא הַשָּׁמַיִם) (Jr 8,2).

Zwykle w literaturze przedmiotu uznaje się, że ów kult królowej nieba wywodził się z religijnej tradycji Asyryjczyków i dotarł do Jero-zolimy pod postacią kultu Isztar. Ponieważ jednak kult bogini jest do-brze zaświadczony na terenach Palestyny, pojawiały się głosy identyfikujące „królową nieba” z lokalnym bóstwem żeńskim, np. Asztoret/ /Asztarte lub Anat. Forma kultu tej bogini, a mianowicie ofiarowywanie jej ciastek (כֹּוֹן; Im.: כֹּוֹנִים)⁶⁹, palenie kadzidła oraz składanie ofiar płyn-nych (libacje), może okazać się jakąś wskazówką dla jej identyfikacji. Zwłaszcza uznanie nazwy ciastek hebr. *kawanim* (כֹּוֹנִים) za pochodzące

⁶⁹ Por. dyskusje na temat „kobięcych” aspektów owego kultu: S. Olyan, *What Do We Really Know About Women's Rites in the Israelite Family Context?*, JANER 10 (2010), s. 55–67, zvl. s. 56–57.

od akad. *kamānu*⁷⁰ wzmacnia hipotezę o mezopotamskim pochodzeniu bogini⁷¹. Niemniej jednak popularność ołtarzy kadzielnych w Filistei każe uznawać również zachód jako potencjalne miejsce pochodzenia owej bogini. Jr 44,17–18 wskazuje na boginę związaną z kultem płodności i urodzaju („mieliśmy chleba do syta”), która zapewniała spokój i dostatek swoim wiernym. Ten właśnie aspekt jest dominującą cechą naczelną bogini znanej z kultu filistyńskiego. Jeśli słuszna jest hipoteza, jakoby ciastka przedstawiały postać (nagiej?) bogini, co wynika z Jr 44,19, wówczas dysponowalibyśmy kolejnym argumentem przeciw odległej – asyryjskiej – inspiracji. Otóż w Afek odnaleziono glinianą formę w kształcie nagiej kobiety⁷², która mogła służyć za formę do wypieku takich ciastek, o jakich mówi Jeremiasz. Ponadto akadyjska etymologia dla terminu *kawanim*, łącząca ten termin ze słowem *kamānu*, nie wydaje się satysfakcjonująca, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę, że akadyjski termin oznacza miarę powierzchni ziemi ornej⁷³. Równie dobrymi kandydatami dla wyjaśnienia etymologii enigmatycznych „ciastek” Jeremiasza byłyby luwijskie terminy: *kumma* – „czyste”, „poświęcone” oraz *kunzit* – „przedmiot kultowy”⁷⁴.

Najbliższą kandydatką do pełnienia funkcji „królowej nieba” jest bogini czczona w miastach filistyńskich (Aszkelon, Gaza), która już u Herodota otrzymuje miano Afrodyty Uranii (Hdt I 105; Paus., 1,14,7; Filon, *De Providentia*, 63–64; Marek Diakon, *Vita Porph.*, 59)⁷⁵.

⁷⁰ BDB, s.v.

⁷¹ C. Houtman, *Queen of heaven*, DDD, s. 878–680; P. C. Schmitz, *Queen of Heaven (Deity)*, ABD, s.v.

⁷² M. Guzowska, A. Yasur-Landau, *Anthropomorphic Figurines*, w: Y. Gadot, E. Yadin (eds.), *Aphēk-Antipatris II. The Remains on the Acropolis. The Moshe Kochavi and Pirhiya Beck Excavations*, Tel Aviv 2009, s. 386–387 (nr F3).

⁷³ CAD, k, 532.

⁷⁴ H. C. Melchert, *Cuneiform Luvian Lexicon*, Chapel Hill 1993, s. 108, 110. Por. również fonetycznie najbliższy hebrajskiemu, choć semantycznie dość odległy, rzeczownik *k(u)wannani* oznaczający „brwi” (ibidem, s. 115).

⁷⁵ Por. Hdt II 102–106 oraz L. Robert, *Les colombes d'Anastase et autres volatiles II: Les colombes d'Aphrodisias et d'Ascalon*, „Journal des Savants” 2 (1971), s. 91–97; G. Finkelsztein, *Phanébal, déesse d'Ascalon*, „Studia Phoenicia” 9 (1992) s. 51–58; T. Dothan, M. Dothan, *People of the Sea*, s. 153–157. Syntetyczne omówienie źródeł do kultu bogini na obszarach Filistei prezentuje: G. Garbini, *I Filistei*, s. 183–190.

Takie wyjaśnienie wskazywałoby na popularność kultu bogini kanańskiej, której najważniejsze i największe sanktuaria w Palestynie znajdowały się w miastach filistyńskich. Wielce przy tym prawdopodobne, że jerozolimskie formy kultu mogły naśladować właśnie religijność filistyńską, a nie odległe rytuały mezopotamskie.

Jak widzieliśmy, obok ciasteczek, Królowa Nieba czczona była przez libacje i ofiary kadzielne. Właśnie ofiary kadzielne w specjalny sposób łączą się z terminem oznaczającym typ kapłana, który z czasem nabrał znaczenia „obcy kapłan”.

kōmer (כומר) – „(obcy) kapłan”

Od het. *kumra* – nazwa jednego z dwóch najwyższych urzędów kapłańskich w religii hetyckiej⁷⁶. Kapłani ci są wspomniani przy okazji opowieści o reformie Jozjasza: „I złożył z urzędu bałwochwalczych kapłanów (הכמרים / χωμωραυμ), których ustanowili królowie judzcy, aby palili kadzidła na wzgórzach w osiedlach judzkich i wokoło Jeruzalemu, jak również tych, którzy palili kadzidło dla Baala, dla słońca, dla księżyca, dla gwiazd zodiaku i dla całego zastępu niebieskiego” (2 Krl 23,5). O ile wierzyć temu tekstowi, *k^cmarim* mają związek z kultem polegającym na składaniu ofiar kadzielnych (יקטר), oddanych przez czasownik *qtr*, będący technicznym terminem określającym ofiary kadzielne. Kapłani ci są negatywnymi bohaterami w Oz 4,4; 10,5 oraz So 1,4.

H. A. Hoffner, *Hittite Equivalents of Old Assyrian „kumrum and epattum”*, „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes” 86 (1996), s. 151–156; idem, *Ancient Israel’s Literary Heritage Compared with Hittite Textual Data*, w: J. K. Hoffmeier, A. Millard (eds.), *The Future of Biblical Archaeology: Reassessing Methodologies and Assumptions. Proceedings of a Symposium, August 12–14, 2001 at Trinity International University, Grand Rapids 2004*, s. 185–192, zvl. s. 191.

Osobne miejsce wypada poświęcić instytucji nałożnicy, określanej mianem *pillegeš*. Wiele bowiem wskazuje, że jej znacząca rola polegała na wypełnianiu pewnych czynności natury rytualnej. W związku

⁷⁶ I. Singer, *The Hittites and the Bible Revisited*, w: A. Maeir, P. de Miroschedji (eds.), „I Will Speak the Riddles of Ancient Times”. *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Vol. 2, Winona Lake 2006, s. 747–748.

z tym kobiet będących *pillegeš* bynajmniej nie traktowano jak prostytutek lub zwykłych konkubin, lecz pełniły one ważną funkcję wśród elit, stając się rodzajem wyznacznika wyjątkowego statusu mężczyzny⁷⁷.

pillegeš (פִּלְגֵשׁ/פִּילְגֵשׁ) – „nałożnica”

Termin zaświadczony w Biblii w: Rdz 22,24; 25,6; 35,22; 36,12; Sdz 8,31; 19,1. 2. 9. 10. 24. 25. 27. 29; 20,4. 5. 6; 2 Sm 3,7; 5,13; 15,16; 16,21. 22; 19,6; 20,3; 21,11; 1 Krl 11,3; 1 Krn 1,32; 2,46. 48; 3,9; 7,14; 2 Krn 11,21; Ez 23,20; Est 2,14; Pnp 6,8. 9.

Pozostaje najprawdopodobniej w związku z gr. terminem *παλλακίς* i *παλλακή* oraz łac. *paelex*, *-icis*. Zapewne termin ten początkowo oznaczał „szczególny typ konkubiny”, co tłumaczy, dlaczego w Biblii ten termin występuje najczęściej w związku z osobami o statusie królewskim⁷⁸. Termin ten nie jest zaświadczony w języku hetyckim czy luwijskim, co jednak nie wyklucza istnienia jego anatolijskiego pierwowzoru. Możliwe przy tym, że termin ten wywodzi się oryginalnie z języka greckiego⁷⁹. Można założyć, że ten filistyński termin musiał być nazwą nowej instytucji, a co za tym idzie, nie zwykłej konkubiny lub nałożnicy, co do której trudno byłoby sądzić, że stanowiła filistyński wynalazek. Osoby, które miały konkubiny (*pillegeš*) to: Kaleb (1 Krn 2,46. 48); anonimowy Lewita (Sdz 19,1); Saul (2 Sm 3,7; 21,11); Dawid (2 Sm 5,13; 15,16; 16,21. 22; 19,6; 20,3; 1 Krn 3,9); Salomon (1 Krl 11,3); Rehoboam (2 Krn 11,21); Gedeon (Sdz 8,31). Większość wymienionych tu osób pełniła funkcje monarsze. Przy przyjęciu hipotezy o tożsamości Ofry, z której pochodził Gedeon, i Efrata, czyli Betlejem⁸⁰, wszyscy wymieni tu bohaterowie związani są z Judą i Beniaminem, co może stanowić wskazówkę o lokalnym aspekcie instytucji konkubiny (*pillegeš*). Wyjątkowa może wydawać się wzmianka o konkubinie (*pillegeš*) Nahora, brata Abrahama, protoplasty ludów aramejskich (Rdz 22,24). Ta wyjątkowa pozycja Nahora zdaje się szczególnie widoczna, gdy zobaczymy, że ten praojciec Aramejczyków miał właśnie konkubinę o imieniu Reuma. Jego brat

⁷⁷ G. Garbini, *I Filistei*, s. 221–226, 241–242.

⁷⁸ Por. C. Rabin, *The Origin of the Hebrew Word „Pilegeš”*, *JJS* 25,3 (1974), s. 362–364.

⁷⁹ J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 70.

⁸⁰ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, Warszawa 2003, s. 155–184; idem, *Where Should One Look for Gideon's Ophrah?*, „*Biblica*” 86 (2005), s. 478–493.

Abraham, praojciec Izraela, miał nałożnicę (Hagar; por. Rdz 16; 21) oraz żonę drugorzędną (Ketura; por. Rdz 25,1–4), lecz żadna z nich nie jest określona terminem *pillegeš*. Potwierdzać to może specjalną pozycję (lub funkcję) *pillegeš*, która nie była ani niewolnicą – *ʾamāh*^h (Hagar), ani żoną *ʾiššāh* (Ketura i Sara). Posiadanie swej *pillegeš* jest formą uznania i dowartościowania lub wręcz wyznacznikiem statusu.

E. Renan, *History of the People of Israel Till the Time of King David*, s. 134; R. A. S. Macalister, *The Philistines*, s. 80; F. Bork, *Philistäische Namen und Vokabeln*, AfO 13 (1939–1941), s. 228; C. Rabin, *The Origin of the Hebrew Word „Pillegeš”*, JJS 25,3 (1974), s. 353–364; S. Levin, *Hebrew {pi(y)lēgēs}*, Greek παλλακή, Latin „*paalex*”: the origin of intermarriage among the early Indo-Europeans and Semites, *General Linguistics*, 23,3 (1983), s. 191–197; J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, s. 197; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, BZAW 231, Vol. 1, Berlin–New York 1995, s. 65–70; G. Garbini, *I Filistei*, s. 221–226, 241–242; E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches*, (OLA 153), Leuven 2006, s. 52; TDOT, Vol. 11, s. 549–551.

Poza wzmiankowanymi powyżej nazwami konkubiny oraz władcy, do języka używanego w Palestynie trafił najprawdopodobniej również inny termin związany z istotą przywództwa. Chodzi mianowicie o termin *padi*, który co prawda nie występuje w Biblii, poza wypadkami, gdzie może stanowić element imion własnych. Jest on jednak dobrze poświadczony, jako imię władcy filistyńskiego.

padi (פדי) – „pan”, „władca”

Sapir uznał, że termin ten pochodzi od wspólnego indoeuropejskiego źródła, którego odbiciem są m.in.: gr. *posis* < **pótis*; lit. *-pàts* (*-patis*); stind. *páti-*.

Biorąc pod uwagę istnienie imienia własnego Padi – zaświadczone jako imię władcy w Ekronie, w VII wieku (Ekron 1) – można założyć, że imię to wywodzi się od rzeczownika pospolitego oznaczającego władcę lub było imieniem teoforycznym, tak jak w hebr. Pedayahu (פדיה), m.in. w: 2 Krl 23,36⁸¹. Słowniki wiążą imiona znane z Biblii zbudowane z elementu *pd-* z rdzeniem *pdh-* „uwalniać”; jest to prawdopodobne w wypadku imienia *pdh'l*, lecz w wypadku imienia *pdyhwh* (które w Biblii nosi aż siedem różnych osób) równie prawdopodobne może

⁸¹ Por. imiona punickie: *pdy/pdy'* (Benz, s. 175).

być wyjaśnienie łączące takie imiona z rzeczownikiem pospolitym *pdy* oznaczającym „władcę”.

Inskrypcja zawierająca zestawienie *lb'l wlpdy* (Ekron 6) może świadczyć o nierównoważności terminów *baal* i *pady*. Sam błędnie odczytałem inskrypcję z Ekronu, by uniknąć lektury *pady*⁸². Jednak istota moich zastrzeżeń dotyczyła niezgody na uznanie obecności imienia „własnego władcy w tej inskrypcji. Znaczenie, niezależne od imienia własnego, słowa *pady* jako „pan”, „władca”, w zupełności rozwiewa moje początkowe wątpliwości co do lekcji samej inskrypcji.

E. Sapis, *Hebrew „'argaz” a Philistine Word*, *JOAS* 56,2 (1936), s. 279, przyp. 23.

Również w sferze religijnej, by nie powiedzieć, że w jej centrum, znajduje się kategoria pojęć związanych z rytualną czystością i nieczystością⁸³. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje termin *ḥalal*, oznaczający czynność profanowania. Dla rdzenia *ḥll* wskazywano cztery osobne znaczenia, lecz, jak się wydaje, podstawowe znaczenie związane jest z czynnością dziurawienia, od którego np. pochodzi rzeczownik „flet”⁸⁴. Słowniki łączą termin *ḥll* w znaczeniu „profanować” z akad. terminem *elēlu*, oznaczającym „być czystym”⁸⁵. Zakłada się tu zatem zmianę wartościowania, co nie dziwi w sferze sakralnej, gdzie przeciwieństwa miewają powiązane ze sobą określenia (por. łac. *sacer* – „święty”, „przeklęty”). Jesliby jednak doszło do przejścia terminu z języka akademickiego, wówczas należałoby również zakładać odwrócenie jego znaczenia. Coś, co po akademicku było czyste, stało się w Biblii sprofanowane. To samo rozumowanie można utrzymać, sugerując jednak inną etymologię dla terminu *ḥalal*, a mianowicie od luw. *ḥalāl(i)* – „czysty” – i czasownika *ḥalalannu* – „oczyszczać”. Językowa zbieżność terminów jest tu, jak widać, pełna. Również fakt odwrócenia znaczeń z „czysty” na „sprofanowany” wydaje się łatwiejsze do wyjaśnienia niż w wypad-

⁸² Ł. Niesiołowski-Spanò, *The New Type of Ekron Inscription – Revisited*, „Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt” 8 (2007), s. 97–109.

⁸³ Na ten temat szczególnie istotne są: M. Douglas, *Czystość i zmaza*, Warszawa 2007; J. S. Wasilewski, *Tabu*, Warszawa 2010, zwł. s. 85–123.

⁸⁴ H. Tawil, *The Semantic Range of the Biblical Hebrew חלל*. *Lexicographical Note X*, *ZAW* 117 (2005), s. 91–94.

⁸⁵ *KB*, t. 1, s. 303.

ku importu akadyjskiego. Jeśli termin *ḥalal* dotarł do Palestyny z Anatolii, jak nie trudno się domyślić, za sprawą Filistynów, to wraz z nasilaniem się procesu separowania się Hebrajczyków od dominujących nad nimi Filistynów, można doskonale wyobrazić sobie proces rewolucyjnej zmiany, w tym głównie ze sfery religijnej.

Wróżbiarstwo

Jako wstępną hipotezę proponuję przyjęcie zasady sprawdzania przede wszystkim tych elementów kultury, które Biblia potępia. Należy bowiem wyjść z założenia, że podczas formowania się ksenofobicznej wspólnoty – czego przejawem jest cytowany wyżej Pwt 7 – dochodzi do wyparcia i potępienia wszystkich elementów obcego pochodzenia (bez względu na to, czy owo obce pochodzenie jest rzeczywiste, czy wymaginowane). Wśród tak rugowanych obcych naleciałości (bez względu na skuteczność owych rugów) istnieje możliwość wyłuskania tych, które wywodziły się ze świata Filistynów.

Wróżbiarstwo towarzyszy społecznościom ludzkim od niepamiętnych czasów. Od kiedy – dzięki danym archeologicznym i historycznym – możemy to śledzić, praktyki związane z udzielaniem wyroczni stanowią immanentną część ludzkiego dziedzictwa. Nie inaczej było ze wspólnotami zamieszkującymi starożytną Palestynę. Wyrocznie, wszelkiego rodzaju techniki i praktyki manticzne były zjawiskami akceptowanymi i szeroko rozpowszechnionymi. Pomimo wielości źródeł wskazujących na istnienie praktyk wróżebnych w starożytnej Judzie i Izraelu, mantyka pozostaje jednak zjawiskiem niejako ambiwalentnym w opinii badaczy dziejów i religii starożytnej Palestyny⁸⁶. W Izraelu bowiem zmagaly się ze sobą – na co wiele wskazuje – dwie zwalczające się tendencje. Pierwsza oddawała wróżbiarstwu należne miejsce – choćby z racji tradycji i potrzeb zwykłych ludzi. Druga wyraźnie je potępiała i w majestacie swego religijnego

⁸⁶ Por.: F. H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation*, (JSOT Suppl. 142), Sheffield 1994; A. Jeffers, *Magic and divination in ancient Palestine and Syria*, (SHCANE 8), Leiden–New York 1996.

autorytetu zakazywała praktyk mantycznych. Warto zadać pytanie, czy biblijne potępienie wyroczni może mieć związek z łączeniem tej praktyki z obcymi wpływami, czy też jest jedynie dążeniem do reformy, a właściwie stworzenia nowej religii, pozbawionej niektórych tradycyjnych cech jahwizmu.

Potępienie wróżbiarstwa mogło wynikać jedynie z chęci stworzenia nowej religii – dla uproszczenia można nazwać ją judaizmem, wobec tradycyjnego jahwizmu. Może – nadal bardzo upraszczając – częścią jahwizmu były potępiane przez Jeremiasza i tzw. nurt deuteronomistyczny ofiary typu *molk*, będące czymś naturalnym – choć potępianym, według Wj 13,1–16; 2 Krl 16,3; 17,7 itd. Może część zmian polegała na stworzeniu nowego kalendarza liturgicznego i towarzyszących mu świąt, również w nowej formule⁸⁷. Idąc tym tropem, można by uznać, że konsekwencją owej reformy, czy raczej kreacji, była próba wyrugowania wróżbiarstwa jako tradycyjnej formy religijności, ponieważ – co chyba najważniejsze – stanowiło ono znaczną konkurencję wobec rosnącej w siłę i uzurpującej sobie powszechne uznanie świątyni jerozolimskiej. Lokalnie działający wróżbici oraz wszelkiego rodzaju wyrocznie były skazane na potępienie, choćby z tej racji, że nie podlegały zwierzchności Jerozolimy. A Jerozolima rościła sobie prawo do wyłączności w rządzie dusz mieszkańców Judy.

Na czym opieram przekonanie, że kluczowym elementem podczas tworzenia nowej religii była kwestia zwierzchności, czyli *de facto* dotyczyła polityczno-ekonomicznej sfery życia, a nie miała wiele wspólnego ze wzniosłym, teologicznym uduchowieniem? Decydujący jest fakt zgody na zasięganie rad wyroczni przez kapłanów w Jerozolimie, jak zostało to opisane choćby w Wj 28. Zwyczaj ten – jak wspomina Józef Flawiusz (*Ant.* III 216–218) był żywy – według tego historyka – do czasów hasmonejskich⁸⁸. To samo można powiedzieć o wróżbitach

⁸⁷ Na temat kalendarza i zmian w obchodzeniu święta Paschy por. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Passover, the Jewish Cultic Calendar and Torah*, s. 35–54.

⁸⁸ „Jednak zarówno essen, jak i sardoniks przestały świecić na dwieście lat przed tym, zanim przystąpiłem do niniejszego dzieła” (*Ant.* III 218). Por. L. S. Fried, *Did Second Temple High Priests Possess the „Urim” and „Thummim”?*, „Journal of Hebrew Scriptures” 7 (2007).

i prorokach. Tak długo, jak nie stają się fałszywymi prorokami, zarówno jasnowidze (הַרְאֵה, np. Samuel w 1 Sm 9,19), jak i liczni prorocy (נְבִיאִים) nie ściągają na siebie niechęci autorów Biblii. A zatem w samych wyroczniach nie ma nic złego – oczywiście jeśli są one uzyskiwane od boga Jahwe, najlepiej w świątyni jerozolimskiej.

Władcom Izraela, z mitycznej przeszłości, przypisuje się praktykowanie wróżbiarstwa. Czytając te opisy, można odnieść wrażenie pewnej ambiwalencji: z jednej strony pozytywnie mówi się o przeszłości Hebrajczyków, w tym o „wielkich” monarchach, z drugiej zaś zarzuca się im różne występki głównie natury religijnej. Ten religijny aspekt, który decyduje o potępieniu najdawniejszych królów, zdradza późną rękę ich autora. Z wróżb – kojarzonych oczywiście z Jahwe – korzystają Saul, Dawid i Salomon. Liczne opisy teofanii również można zapewne interpretować jako wróżbiarstwo, ponieważ bóstwo „ukazywało się” pytającemu. Spośród szeregu opisów udzielania wyroczni najciekawsze dla nas są te nietypowe. Należy do nich oczywiście nekromantyczny wątek Saula i czarownicy z En-Dor (1 Sm 28), senna wizja Salomona w sanktuarium w Gibeon (1 Krl 3,5; por. 1 Sm 3,1–15) oraz niejasny wątek prorockiego szału Saula wśród proroków (1 Sm 19,20–24).

Pomimo ambiwalentnej oceny praktyk wróżebnych przypisanych władcom, pewne elementy we wróżbiarstwie skłoniły autorów i redaktorów Biblii do dystansowania się lub wręcz ostentacyjnego potępienia tej praktyki. Otóż w Księdze Powtórzonego Prawa czytamy:

Niech nie znajdzie się u ciebie taki, który przeprowadza swego syna czy swoją córkę przez ogień, ani wróżbita, ani wieszczbiarz, ani guślarz, ani czarodziej, ani zaklinacz, ani wywoływacz duchów, ani znachor, ani wzywający zmarłych; gdyż obrzydliwością dla Pana jest każdy, kto to czyni... (Pwt 18,10–12).

Autor nie pozostawia wątpliwości co do pochodzenia owych praktyk. Nie są one oryginalnie hebrajskie: „Gdyż te narody, które ty wypędzasz, słuchają wieszczbiarzy i wróżbitów, a na to Pan tobie nie pozwala” (Pwt 18,14); by uniknąć wątpliwości podkreśla się, że właśnie te niegodziwe praktyki wpływają na los nieszczęsnych autochtonów

Ziemi Obiecanej. Całość deuteronomicznego zakazu wprowadzona jest zdaniem: „Gdy tedy wejdiesz do ziemi, którą Pan, Bóg twój, ci daje, nie naucz się czynić obrzydliwości tych ludów” (Pwt 18,9).

Dla deuteronomisty jest zatem jasne, że wszelkie wróżbiarskie praktyki są domeną ludów Kanaanu, a Izrael ma unikać tych praktyk, jak unikać ma samej ludności, na którą wydany został wyrok. Wszystko, co obce, w tym i religia, jest złe. Owo połączenie odrzucających praktyk religijnych, a więc również wyroczni, z obcymi ludami wydaje się frapujące. Czy jest to jedynie zabieg propagandowy, który w oparciu o postawy ksenofobiczne usiłuje narzucić pewną wizję świata, i – jako jego część – nową religię? A może w tym biblijnym pojęciu dla wyroczni jako wytworu obcych ludów tkwi jakieś ziarno prawdy? Może w istocie niektóre sąsiadujące z Hebrajczykami ludy w sposób szczególnie intensywny praktykowały wróżbiarstwo? Może gdzieś w okolicach żyli znani wieszczbiarze i może gdzieś znajdowały się darzone specjalną estymą ośrodki wróżbiarskie?

Hipoteza o tym, że wróżbiarstwo, lub jego elementy, mogło zostać przejęte przez Hebrajczyków od Filistynów, opiera się nie tylko na biblijnych wzmiankach *explicite* wskazujących na związki Filistynów z magią⁸⁹. Tradycja wróżbiarska była szczególnie rozwinięta wśród ludów Anatolii⁹⁰, z których dziedzictwa czerpali proto-Filistyni. Tradycja ta widoczna jest nie tylko na wschodzie, m.in. wśród Hurytów⁹¹, ale stanie się również elementem religijności Greków⁹². Jak się jednak wydaje, wielkim ośrodkiem związanym z wróżbiarstwem była w II tysiącleciu zwłaszcza południowo-zachodnia Anatolia⁹³, czyli ten region, z którego – najprawdopodobniej – wywodzili się Filistyni.

⁸⁹ G. Garbini, *I Filistei*, s. 216–221.

⁹⁰ M. Popko, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Warszawa 1982.

⁹¹ Idem, *Huryci*, Warszawa 1992, s. 135–175.

⁹² Por. m.in. panhelleńskie wyrocznie w Delfach i Dodonie.

⁹³ R. Lebrun, *Quelques aspects de la divination en Anatolie du sud-ouest*, „Kernos” 3 (1990), s. 85–95. Por. A. Mouton, *Sorcellerie Hittite*, JCS 62 (2010), s. 105–125; J. N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, s. 133–151, zwł. s. 140–143; por. I. Singer, *The Hittites and the Bible Revisited*, s. 723–756, zwł. s. 750–751.

Ponadto, przynajmniej dwa – jak się wydaje – kluczowe terminy dla wróżbiarstwa, a ściślej: dla nekromancji można uznać za językowo zapożyczenia z języków anatolijskich.

’ob (אוֹב/אֹב) – „kultowa studnia służąca do nekromancji”

Pochodzić ma od het. *a-a-pi*, o tym samym znaczeniu⁹⁴. W Biblii wzmiankowane jedynie w 1 Sm 28,8; Iz 19,3; 29,4 (w Im.: האֹבֹת). W większości przekładów termin *’ob/’obot* tłumaczony jest przez „nekromantę” lub „duchy zmarłych”⁹⁵. W 1 Księdze Samuela mowa jest o wywoływaniu przez wróżkę z En-Dor ducha Samuela: „Przybrał więc Saul inny wygląd, przywdział inne szaty i wybrał się z dwoma wojownikami. A gdy w nocy przyszli do tej kobiety, rzekli: »Powróż mi przez ducha zmarłego (בְּאוֹב לִי בְּיָמֵי נָא; dosł.: »wróż mi to w/z *’ob*«), a wywołaj mi tego, kogo ci wymienię«” (1 Sm 28,8). U Izajasza w czasie kryzysu to Egipcjanie odwołują się do nekromancji, przy użyciu *’obot*: „Wtedy radzić się będą bałwanów i zaklinaczy, duchów zmarłych (הַאֹבֹת) i wróżbiarzy” (Iz 19,3). Rozumienie terminu *’obot* jako studnię służącą nekromancji wzmacnia LXX, gdzie czytamy: ἐπερωτήσουσιν τοὺς θεοὺς αὐτῶν καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῶν καὶ τοὺς ἐκ τῆς γῆς φωνοῦντας καὶ τοὺς ἐγγαστριμύθους, a zatem: „I będą pytali swoich bogów oraz ich wizerunków, a także tych, którzy mówią z ziemi, oraz brzuchomówców (opętanych)”. Analogiczny szczegół związany z formą nekromancji znajduje się w kolejnym passusie z Księgi Izajasza: „Wtedy poniższ aż do ziemi mówić będziesz i z prochu pokornie odzywać się będziesz, Twój głos dobędzie się z ziemi jak duch zmarłego (וְהָיָה כְּאוֹב מֵאֶרֶץ קוֹלֶךָ; dosł.: »i będzie, jak *’ob*, z ziemi/zaświatów twój głos«), a twoja mowa z prochu jak szept” (Iz 29,4)⁹⁶. Kontekst nekromantyczny widoczny jest zwłaszcza – czego nie oddaje polski przekład – w znaczeniu słowa „ziemia”, w tym miejscu stanowiącym ekwiwalent i eufemizm zaświatów⁹⁷.

⁹⁴ Por. J. Tischler, *Hethitisches etymologisches Glossar*, Vol. 1, Innsbruck 1983, s. 47; J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*, Vol. 1, Berlin–New York 1984, s. 99–102.

⁹⁵ J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39*, (AB 19), New York 2000, s. 315.

⁹⁶ LXX: καὶ ταπεινωθήσονται οἱ λόγοι σου εἰς τὴν γῆν καὶ εἰς τὴν γῆν οἱ λόγοι σου δύσονται καὶ ἔσται ὡς οἱ φωνοῦντες ἐκ τῆς γῆς ἢ φωνὴ σου καὶ πρὸς τὸ ἔδαφος ἢ φωνὴ σου ἀσθενήσει.

⁹⁷ J. Blenkinsopp (*Isaiah 1–39*, s. 399–402) tłumaczy ten werset: „You will be brought

Nie ulega zatem wątpliwości, że termin *’ob* łączy się z nekromancją⁹⁸. Hetyckie pochodzenie terminu i związanej z nim czynności wróżebnej odrzuca Oswald Lorenz⁹⁹, lecz jego zastrzeżenia nie wydają się przekonywujące¹⁰⁰.

C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, s. 115–116, nr 1; H. A. Hoffner, *Second Millennium Antecedents of the Hebrew „’Ob”*, *JBL* 86 (1967), s. 385–401; idem, *The Hittites and Hurrians*, w: D. J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford 1973, s. 216–217.

***terapim* (תרפים) – „duchy przodków”**

Termin *terapim* był przedmiotem bardzo wielu badań i studiów¹⁰¹. Jest to słowo występujące dość często w Biblii¹⁰², lecz pozbawione – na gruncie języków semickich – pewnej etymologii¹⁰³. Hetycki termin *tarpi-* (w lm. *tarpiš*) oznacza „złe duchy” i może stanowić najbliższą paralelę dla terminu biblijnego. Związek terminu *terapim* oraz *’ob* ze źródłami anatolijskimi odpowiada naszej wiedzy na temat tamtejszej specjalizacji w zakresie praktyk wróżebnych. Uznanie tych słów za językowe importy na grunt hebrajskiego, jako techniczne terminy związane z wróżbiarstwem, pozwala wysuwać hipotezę o znaczeniu praktyk

down, you will speak from the underworld, from the dust your words will issue, your voice will sound like ghost from the underworld, your words like a whisper from the dust”

⁹⁸ B. B. Schmidt, *Israel’s Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Winona Lake 1996, s. 150–152 oraz *passim*.

⁹⁹ O. Loretz, *Nekromantie und Totenevokation in Mesopotamien, Ugarit und Israel*, w: B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (eds.) *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, (OBO 129), Freiburg–Göttingen 1993, s. 285–318.

¹⁰⁰ H. A. Hoffner, *Ancient Israel’s Literary Heritage Compared with Hittite Textual Data*, w: J. K. Hoffmeier, A. Millard (eds.), *The Future of Biblical Archaeology: Reassessing Methodologies and Assumptions. Proceedings of a Symposium, August 12–14, 2001 at Trinity International University, Grand Rapids 2004*, s. 184, przyp. 44.

¹⁰¹ Por. T. J. Lewis, *Teraphim*, *DDD*, s. 844–850.

¹⁰² Rdz 31,19. 34–35; Joz 18,3; Sdz 17,5; 18,14. 17–18. 20; 1 Sm 15,23; 19,13. 16; 2 Krl 23,24; Ez 21,26; Oz 3,4; Za 10,2.

¹⁰³ I. Singer, *The Hittites and the Bible Revisited*, s. 750–751. Różne hipotezy wskazujące na semickie etymologie tego słowa omawia: T. J. Lewis, *Teraphim*, s. 844–845.

wróżebnych w społeczności odpowiedzialnej za przekaz terminów i samych określonych nimi praktyk ze świata anatolijskiego do Palestyny.

H. A. Hoffner, *Hittite Tarpiš and Hebrew Terāphim*, *JNES* 27 (1968), s. 61–68.

Zacznijmy od zbadania tego zagadnienia przy pomocy danych biblijnych¹⁰⁴. W przytoczonym passusie z Księgi Powtórzonego Prawa wieszczbiarze, w swych różnych odmianach, określani są jako: קסם קסמים (wróżbita; a dosł.: „wróżący wróżby”), מעוין (wieszczbiarz; a raczej „ten, który powoduje pojawianie się [duchów]”)¹⁰⁵, מנחש (guślarz), מכשף (czarodziej), חבר חבר (zaklinacz), שאל אויב (wywoływacz duchów), ידעני (znachor), דרש אל-המתים (wzywający zmarłych).

To, co nas interesuje, dotyczy tego, w jakim stopniu terminy te są używane na określenie praktyk rozpowszechnionych wśród Hebrajczyków, a w jakim są przypisane obcym ludom, czyli tym, którym zakazy deuteronomistyczne imputują owe praktyki. Terminy pochodzące od rdzenia קסם pojawiają się w TM trzydzieści dwa razy, z czego połowa dotyczy praktyk obcych (mówi się m.in. o Labanie, Bileamie, królu babilońskim)¹⁰⁶, a druga połowa może być uznana za wskazującą na wróżbiarstwo znane i praktykowane w Izraelu¹⁰⁷. Spośród tych szesnastu przypadków użycia terminu aż osiem wskazuje na fałszywych proroków. Można uznać, że pozostałe wystąpienia potwierdzają istnienie wróżbiarstwa w Izraelu¹⁰⁸.

Wśród dziesięciu wystąpień terminów wyprowadzonych od rdzenia נחש¹⁰⁹ jedynie trzy mówią o istnieniu wróżbiarstwa w Izraelu¹¹⁰. Niemal wszystkie z zaledwie dziesięciu zastosowań terminów po-

¹⁰⁴ Dokładną analizę Pwt 18,10–11 daje: B. B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead*, s. 179–190. Por. również F. H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, s. 231–234, z odesłaniem do wcześniejszej literatury.

¹⁰⁵ Rdzeń עין w koniugacji *Po'el* znaczy „uprawiać wróżbiarstwo”. W tym sensie występuje w TM w: Kpł 19,26; Pwt 18,10; Sdz 9,37; 2 Krl 21,6; 2 Krn 33,6; Iz 2,6; 57,3; Jr 27,9; Mi 5,11.

¹⁰⁶ Rdz 30,27; 44,5; 15; Lb 22,7; 23,23; Joz 13,22; Jr 27,9; 29,8; Ez 21,26. 27. 28. 34.

¹⁰⁷ F. H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, s. 256–257.

¹⁰⁸ 1 Sm 15,23; 28,8; 2 Krl 17,17; Prz 16,10; Mi 3,6. 7. 11; Za 10,2.

¹⁰⁹ Według innej interpretacji termin *נחש* pochodzi nie od rdzenia *נחש*, lecz od *נחש*. Por. Ps 58,6; Iz 3,3. 20; Jr 8,17; Koh 10,11.

¹¹⁰ 2 Krl 17,17; 21,6; 2 Krn 33,6.

chodzących od rdzenia ען można łączyć z Izraelem¹¹¹. Jedyny wyjątek to znamieny passus z Izajasza: „Lecz ty porzuciłeś swój lud, dom Jakuba, gdyż pełno jest wśród nich wróżbitów Wschodu i czarowników jak u Filistynów” (Iz 2,6).

Terminy pochodzące od rdzenia כשר pojawiają się w TM jedenaście razy¹¹². Z nich jednak tylko jeden (Mi 5,11) można uznać za niechybnie dotyczący Izraela. Słowa pochodzące od rdzenia חבר w sensie związanym z praktykami magicznymi nie są częste w Biblii¹¹³. Poza Pwt 18,11 występuje ono jedynie w Iz 47,9. 11, w obu miejscach w odniesieniu do Babilończyków. Rdzeń שאל, czyli „pytać”, ma między innymi znaczenie: „zapytywanie bóstwa o wyrocznie”. W tym sensie występuje w TM sześciokrotnie (Joz 9,14; Iz 30,2; 65,1; Lb 27,21; Joz 19,50; Oz 4,12)¹¹⁴. Zapytania kierowane są do אוב „duchów”, które pojawiają się w TM sześć razy (Kpł 20,27; 1 Sm 28,7. 8; 2 Krl 21,6; 1 Krn 10,13; 2 Krn 33,6). Dokładna paralela z Pwt 18,11 występuje jedynie w Iz 8,19 i 19,3. Pierwsze z tych miejsc może dotyczyć Izraela, drugie zaś – Egiptu. Rzeczownik ידעני – „wiedzący” pojawia się w TM w dziewięciu miejscach (Kpł 19,31; 20,6. 27; 1 Sm 28,3. 9; 2 Krl 21,6; 23,24; 2 Krn 33,6; Iz 8,19). W tym wypadku wszystkie terminy w sposób otwarty wskazują na praktyki rodzime¹¹⁵.

Można zatem odnieść wrażenie, że żaden z tych terminów nie jest w sposób szczególny „hebrajski”, ani też obcy. Stosowane są one zarówno wobec ludności niehebrajskiej, jak i na określenie praktyk wróżebnych w samym Izraelu. Jak jednak zobaczymy, istnieje szereg miejsc w Biblii, gdzie szczególną specjalizację w zakresie wróżbiarstwa przypisuje się właśnie Filistynom.

Zanim jednak przejdziemy do omówienia tych konkretnych miejsc, należy dokonać systematycznego przeglądu samej termino-

¹¹¹ F. H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, s. 257–258.

¹¹² Wj 7,11; Pwt 18,10; 2 Krl 9,22; 2 Krn 33,6; Iz 47,9. 12; Jr 27,9; Na 3,4; Mi 5,11; Ml 3,5; Dn 2,2.

¹¹³ F. H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, s. 258.

¹¹⁴ Ibidem, s. 259–260.

¹¹⁵ Ibidem, s. 260–261.

logii stosowanej w Biblii na określenie wróżbiarstwa. Szczególne miejsce zajmuje słowo כִּסְפֵי, ponieważ zaświadczone jest w językach zależnych od słownictwa biblijnego (aramejski palmyreński, syryjski, etiopski, hebrajski misznaicki oraz Talmudu, a także aramejski targumów). Nie ma śladów po użyciu tego terminu w językach okolicznych, starszych od hebrajskiego biblijnego, a mianowicie: ugaryckim, fenickim, punickim, staroaramejskim czy też aramejskim imperialnym¹¹⁶. Jest to zatem silna przesłanka, by uznać ten termin za pochodzący z języka nienależącego do rodziny języków semickich. Również wyjątkowy jest termin כִּסְפֵי, od rdzenia 'nm. Rdzeń ten ma w hebrajskim wiele znaczeń, a pochodzący od niego termin oznaczający „wywoływacza duchów”, „wróżbiarza”, podobnie jak i poprzednie słowo, nie występuje w żadnym zaświadczonej przed hebrajszczyzną biblijną języku semickim¹¹⁷, co nasuwa wątpliwości w związku z rodzimą genezą tego słowa¹¹⁸. Za analogiczną sytuację Frederick Cryer uznał przypadek terminu כִּסְפֵי („guślarz”), od rdzenia nḥš, ponieważ i on nie występuje w językach pokrewnych hebrajskiemu, a zaświadczonych wcześniej niż tekst biblijny (fenicki, punicki, ugarycki, imperialny aramejski)¹¹⁹. Jedyna dająca się obronić, zewnętrzna etymologia dla tego słowa, w znaczeniu związanym z wróżbiarstwem, wskazywałaby na etymologię arabską (od arab. *naḥuša* – „być feralny”, „pechowy”)¹²⁰. Cryer za wszelką cenę dąży do wykazania obcego pochodzenia terminów związanych z wróżbiarstwem, co w tym akurat wypadku nie wydaje się przekonywujące. Alternatywnym bowiem wyjaśnieniem mogłoby być uznanie, że biblijne terminy na określenie wróżbiarstwa, a związane z rdzeniem nḥš, mogły być w istocie wyprowadzane od zaświadczonego w zachodniosemickich językach rdzenia lhš – „szepać”, „czarować”¹²¹. Tak jak w Biblii występują terminy związane z wróżbiarstwem, a zbudowane na rdzeniu nḥš (Rdz 44,5. 15; Kpł 19,26; Lb 23,23;

¹¹⁶ Ibidem, s. 256. Por. *TDOT*, Vol. 13, s. 72–76.

¹¹⁷ F. H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, s. 257.

¹¹⁸ DBD, s.v.: „probably denominativum, but original meaning doubtful”.

¹¹⁹ F. H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, s. 257–258.

¹²⁰ Ibidem, s. 257, przyp. 7.

¹²¹ Ibidem, s. 258.

24,1; Pwt 18,10; 2 Krl 17,17; 21,6; 2 Krn 33,6), tak zaświadczone są i te od rdzenia *lhš*: Ps 58,6; Iz 3,3. 20; Jr 8,17; Koh 10,11. W takiej sytuacji bardziej prawdopodobne wydaje się zatem uznanie oboczności *nḥš/łḥš* (por. przypadek *liškah/niškāh*). Zapewne mielibyśmy tu wówczas do czynienia z oryginalnym słownictwem od rdzenia *lhš*, które w hebrajszczyźnie biblijnej przybrało również postać rdzenia *nḥš*¹²². Rdzeń *nḥš* może nieprzypadkowo przyciągał znaczenia związane z wróżbiarstwem, gdyż od niego pochodzą rzeczowniki „wąż” (*nāḥāš*) i „brąz” (*nēḥōšet/nēḥûšāh*) oraz nazwa wykonanego z brązu przedstawienia węża – Nehusztana (*nēḥuštān*)¹²³.

Jak się wydaje, kolejny z technicznych terminów określających wróżbitów: כּוֹשֵׁף – „czarodziej”, wywodzi się z akadyjskiego słowa *kišpu*¹²⁴. Obecność terminów pochodnych od rdzenia *kšp* wskazuje na znaczenie kolejnego z określeń wymienionych w Pwt 18,10–12, a mianowicie הַבֵּר הַבֵּר. Rdzeń, od którego pochodzi ten zwrot – *ḥbr* – w pierwszym znaczeniu wskazuje na czynność „łączenia” i nie ma znaczeń świadczących o konotacjach wróżebnych¹²⁵. Istnieje, co prawda, również możliwość wywodzenia tego zwrotu od akadyjskiego słowa *ḥabarum* – „być głośnym”¹²⁶, lecz jest to, z uwagi na semantykę, wyjaśnienie dość karkołomne. Znaczenie tego zwrotu, zazwyczaj w złożeniu *ḥōber ḥāber* (הַבֵּר הַבֵּר), jest niejako dedukowane z kontekstu oraz starożytnych przekładów, np. LXX: ἐπαείδων ἐπαοιδῆν w Pwt 18,11 (por. Ps 58,6; Iz 47,9).

Termin ידעני wywodzony jest od rdzenia *yd’/wd’* oznaczającego „wiedzieć” (por. *maddā*)¹²⁷. Na co jednak zwraca uwagę Cryer, słowo od tego rdzenia stosowane na oznaczenie osoby udzielającej wyroczni, zapewne związanej z duchami zmarłych, nie jest zaświadczone w żadnym języku poza biblijnym hebrajskim oraz literaturą rabi-

¹²² Na temat asymilacji *l > n* por. E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 261, a zwł. s. 304.

¹²³ Na ten temat zob.: M. Münnich, *Biblijny kult węży – próba interpretacji*, s. 153–167; Ł. Niesiolowski-Spanò, *Biblijny kult węży – addenda*, s. 607–616.

¹²⁴ F. H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, s. 258.

¹²⁵ Ibidem, s. 258–259.

¹²⁶ J. K. Kuemmerlin-McLean, *Magic. Old Testament, A.1.f., ABD*, s.v.

¹²⁷ F. H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, s. 260.

niczną¹²⁸. Ostatnim z listy terminów podanych w Pwt 18 jest złożenie „אלהמתים ודרש אויב ודרש – שאל אויב ודרש אל המתים” – „pytający duchy” oraz „szukający (wiedzy) u zmarłych”. Zastosowane tu czasowniki *š'l* – „pytać” – oraz *drš* – „szukać” – nabierają znaczenia wskazującego na czynność wróżbiarską jedynie przez złożenia z rzeczownikami, odpowiednio *ʾob* i *ha-mmētīm*, są zatem zwrotami idiomatycznymi i nie można określić ich pochodzenia.

Poza terminami wymienionymi w Pwt 18, Biblia zna jeszcze inne określenia służące do opisanego osób i czynności związanych z wróżbiarstwem. W Iz 3,2–3, obok „wieszczka” (קסם), „starca” (זקן) i „czarownika” (לחש), wymieniony jest również חכם הרשים. Dosłowny przekład wskazuje na znaczenie zbliżone do „mądry”/„wprawny (w) magii”. Termin tłumaczony tu przez „magię” – *ḥereš*, to *hapax legomenon*, a inne słowa pochodzące od tego samego rdzenia wskazują na związki ze znaczeniami: „ciąć”, „rzemieślnik”, „ciska”, „głuchy”, „drewno”. Już w LXX znaczenie tego zwrotu nie było jasne, o czym świadczy przekład: σοφὸν ἀρχιτέκτονα – „mądry budowniczy”.

W Biblii pojawiają się techniczne określenia na osoby wprawne w astrologii. „Utrudziłaś się [panno babilońska] mnóstwem swoich zamysłów. Niech wystąpią i niech ci pomogą badacze firmamentu niebieskiego, oglądacze gwiazd, którzy co miesiąc ogłaszają, co ma cię spotkać” (Iz 47,13). Zostały tu użyte określenia niemal synonimiczne: „badacze nieba” (הברי שמים) oraz „ogładacze gwiazd” (החיים בכוכבים). Podobne znaczenie ma termin *gāzʾrîn* (גזרין) występujący w Księdze Daniela¹²⁹. LXX najczęściej stosuje transliterację tego terminu (γαζαρηνῶν), lecz nie ma wątpliwości, że jest to słowo pochodzące od aramejskiego rdzenia *gZR* – „ciąć”. Analogicznie aramejskim słowem jest termin *āšap* (אשפ), występujący w Dn 2,10. 27; 4,4; 5,7. 11. 15, a tłumaczony w LXX m.in. przez μάγος. Tłumacze i komentatorzy interpretują ten termin jako „wróżbita”, „nekromanta”, „czarownik”, twierdząc – zapewne słusznie – że jest on zapożyczeniem z akadyjskiego, od słowa (*w*)*āšipu*¹³⁰.

¹²⁸ Ibidem, s. 261.

¹²⁹ Dn 2,27; 4,7; 5,7. 11.

¹³⁰ CAD, A2, s. 431–435.

Inaczej się ma rzecz z kolejnym biblijnym terminem na określenie wróżbity, a mianowicie *ḥārṭōm* (חרטום). Słowo to, oznaczające „interpretatora snów”, wskazuje wyłącznie wróżbitów egipskich oraz chaldejskich, a występuje w: Rdz 41,8. 24; Wj 7,11. 22; 8,3. 14–15; 9,11; Dn 1,20; 2,2. 10. 27; 4,7. 9; 5,11. Nazwa ta pochodzi od egipskiego słowa *ḥr-tb(i)* < *ḥr-tp*¹³¹. Przejście *t* > *ṭ* może być wynikiem fonetycznej ekwiwalencji głosek, podczas gdy zmiana *p/b* > *m* nie może być wyjaśniona przez zwykłą nazalizację¹³². Wymienność *b* > *m* wspominaliśmy już wyżej, analizując toponim Jabne/Jamnia. Bardziej prawdopodobne wydaje się zatem, że to fonetyczne zjawisko, typowe dla języka licyjskiego, stało się zjawiskiem obecnym w Palestynie¹³³. Naturalnie najbardziej prawdopodobny kontekst, w którym obecna była owa fonetyczna oboczność, stanowi świat Filistynów. To im zatem należałoby przypisać transmisję ze świata egipskiego funkcji wróżbity – interpretatora snów do religijnego i literackiego dziedzictwa Hebrajczyków.

Jednym ze sposobów udzielania wyroczni w Palestynie miały być wróżby z szumu liści drzew. W ten sposób Martin West interpretuje opowieść o wyroczni, jaką Dawid otrzymuje podczas konfliktu z Filistynami (2 Sm 5,23–24), porównując ją do greckiej wyroczni w Dodonie¹³⁴. W ten sam sposób można interpretować również nazwę „dębu wróżbitów” (אֵלוֹן מְשִׁיבִים) w Sdz 9,37¹³⁵. Niemniej jednak biblijne świadectwa nie podają informacji, które z całą pewnością można by uznać za dowód praktykowania takich właśnie wróżb. Rola drzew w sanktuariach i miejscach kultu – choć bez wątplenia znaczna – nie musiała oznaczać stosowania takiej właśnie praktyki wróżebnej.

Wróżyc można według Biblii również za pomocą *terafim* oraz *'ob*. Oba te terminy, jak widzieliśmy, można wyjaśniać jako językowe zapożyczenia z Anatolii. Pierwszy z nich oznacza duchy, które są

¹³¹ TDOT, Vol. 5, s. 176–179.

¹³² Ibidem, Vol. 5, s. 177.

¹³³ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 63.

¹³⁴ M. West, *Wschodnie oblicze Helikonu: pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, Kraków 2008, s. 71.

¹³⁵ Na temat roli drzew w religii Hebrajczyków, a zwłaszcza dębu, por. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, Warszawa 2003, s. 145–153.

pośrednikami w przekazywaniu informacji ze świata zmarłych, czyli nekromancji, a drugi jest nazwą studni, przy której takie praktyki wróżebne się odbywały. Możliwe, że również wróżbiarstwo za pomocą losów ma swe źródło w praktykach pochodzących z Anadolii¹³⁶. Jak widzieliśmy, Lewici zostali wybrani do udzielania wyroczni za pomocą Urim i Tumim. Ponieważ jednak wróżbiarstwo przy zastosowaniu losów jest bardzo rozpowszechnione na starożytnym Bliskim Wschodzie, nie można wykazać roli Filistynów w przekazie tej praktyki do Palestyny.

Biblijna terminologia związana z wróżbiarstwem i mantyką stanowi ciekawy przedmiot badań. Jak widać, jest to bogate słownictwo, którego niuansów nie zawsze jesteśmy w stanie dostrzec. Część z technicznych terminów stosowanych w Biblii na określenie wróżbiarstwa zdaje się izolowaną wyspą w słownictwie ludów sąsiednich. Może to oczywiście wynikać ze specyfiki zachowanych źródeł – Biblia, krytykując te praktyki, zachowała w większym stopniu terminologię, która nie zachowała się w źródłach epigraficznych wytworzonych przez inne ludy. Może jednak wróżbiarstwo odgrywało właśnie wśród Hebrajczyków szczególną rolę?

Z tego – siłą rzeczy – cząstkowego przeglądu można wywnioskować, że poza legislacyjnymi zapisami w Pięcioksięgu emblematyczne terminy mówiące o wróżbiarstwie w Izraelu zawarte są w opowieści o kobiecie z En-Dor oraz opowieści o królu Manassesie (2 Krl 21 = 2 Krn 33). Ten zły król – zły w oczach autorów biblijnych, a jednocześnie bardzo dobry w oczach archeologów i historyków – stanowi ważny element rozumowania¹³⁷. Autorzy Ksiąg Królewskich przypisują mu wszystko co najgorsze, umieszczając w opozycji do dobrych: poprzednika (Hiskiasza) i następcy (Jozjasza). Ocena osoby Manassesesa pozostawia wiele niejasności. Byłby to bowiem jedyny król

¹³⁶ I. Singer (*The Hittites and the Bible Revisited*, s. 751) wskazuje na hebr. *pûr* – „kostka” (Est 3,7; 9,24), od het. *pul* „los”, i *pulahli* – „rzucić losy”; por. akad. *pûru*.

¹³⁷ Na ten temat por. m.in. E. A. Knauf, *The Glorious Days of Manasseh* w: L. L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings. The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, London–New York 2007, s. 164–188 oraz F. Stavrakopoulou, *King Manasseh and Child Sacrifice*.

judzki, który „czynił to, co złe w oczach Pana” bez obcych inspiracji. Lecz czy na pewno? Brian Schmidt argumentuje, że przypisanie potępianych przez autorów biblijnych wróżbiarstwa oraz innych „złych” praktyk religijnych Manassesowi, i w mniejszym stopniu Ahazowi, daje się wyjaśnić ideologią deuteronomistyczną i kapłańską¹³⁸. Oczywiście jest twierdzenie, że opowieść o wróżce z En-Dor odzwierciedla właśnie ideologię i wartości deuteronomiczne i służy zdyskredytowaniu Saula. W żadnym zatem stopniu nie informuje nas o praktykach z czasów owego władcy, a jedynie zaświadcza o zabiegach literackich stosowanych przez redaktorów korpusu deuteronomistycznego¹³⁹.

Schmidt sądzi ponadto, że nekromancja nie jest pradowym obyczajem Hebrajczyków, lecz została wprowadzona wtórnie, pod wpływem asyryjskim lub babilońskim. Możliwe, że właśnie Manasses miał być odpowiedzialny za propagowanie owych nowości religijnych. Trzeba jednak w tym miejscu zwrócić uwagę, że twierdzenie Schmidta, jakoby nekromancja miała swe źródła w Mezopotamii, jest arbitralne i niepoparte zbyt mocnymi argumentami. Może dałoby się wskazać na inne źródła nekromancji niż owe dalekie importy ze wschodu?

O ojcu Manassesesa – Hiskiaszu – Biblia informuje m.in., że „podobił Filistyńczyków aż do Gazy i jej okręgów, od wieży strażniczej aż do grodu warownego” (2 Krl 18,8). Choć należy wątpić w historyczną wiarygodność tej tradycji, nie ulega wątpliwości, że zdanie to wskazuje na ścisły związek Judy tego okresu, pod panowaniem Hiskiasza, z terenami filistyńskimi.

Nie tylko znamienne, przytoczone wcześniej zdanie z Izajasza może świadczyć o związku wróżbiarstwa z Filistynami. *Expresis verbis* wspomina o nim również 2 Krl 1, gdzie mowa jest o wysłaniu zapytania przez Achazjasza, króla Samarii, do świątyni Baal-Zebula w Ekronie¹⁴⁰. Wyrocznia ta musiała być znacząca, skoro król posyła zapytanie właśnie tam. Nie jest to przecież sanktuarium najbliższe Samarii.

¹³⁸ B. B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead*, s. 220–245.

¹³⁹ Ibidem, s. 201–220. Por. J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 198, który sugeruje związek Teukrów/Tjeker, nie tylko z Dor, lecz również z En-Dor, co mogłoby rzucić inne światło na obecność właśnie tam wróżki trudniącej się nekromancją.

¹⁴⁰ Na temat zmiany imienia boga z Baal-Zebul na Baal-Zebub zob. *DDD*, s. 154–156.

Powróćmy jednak do Izajasza. Zdanie w Iz 2,6 wymaga jednak bliższej uwagi¹⁴¹.

כי נשטן עמך בית יעקב כי מלאו מרמך וענני כפחשׁוֹת ובילדי נכרים יפראו:

LXX: ἀνήκεν γὰρ τὸν λαὸν αὐτοῦ τὸν οἶκον τοῦ Ἰσραηλ ὅτι ἐνεπλήσθη ὡς τὸ ἀπ’ ἀρχῆς ἡ χώρα αὐτῶν κληδομισμῶν ὡς ἡ τῶν ἀλλοφύλων καὶ τέκνα πολλὰ ἀλλόφυλα ἐγενήθη αὐτοῖς

Wulgata: *proiecisti enim populum tuum domum Iacob quia repleti sunt ut olim et augures habuerunt ut Philisthim et pueris alienis adhaerunt*

Werset ten nie jest oczywisty w przekładzie¹⁴². Wystarczy zwrócić uwagę, że wersja grecka interpretuje słowo מרמך nie jako „ze wschodu”, lecz jako ἀπ’ ἀρχῆς: „od początku”¹⁴³. Analogicznie Wulgata również pomija wzmiankę o wschodzie. Dokładne tłumaczenie interesującego nas passusu TM winno zatem brzmieć: „ponieważ wypełniliście od początku wróżbiarzami, jak u Filistynów”. Komentatorzy zwracali wielokrotnie uwagę na zepsutą formę tego wersetu, usiłując rozmaćić go uzupełniać. Jeśli – wbrew starożytnym przekładom – uznać zasadność wersji masoreckiej (co robi większość badaczy), należałoby interpretować ową wzmiankę w następujący sposób: wróżbiarze pochodzą ze Wschodu¹⁴⁴, ale są oni tacy, jak ci, których Izajasz znał wśród Filistynów. W innym wypadku, na co wskazuje interpretacja LXX, wróżbiarze po prostu są jak Filistyni¹⁴⁵.

Obcego pochodzenia wróżbiarstwa lub przynajmniej pewnej jego formy można się ponownie domyślać w innym passusie z Księgi Izajasza:

Ale i ci chwieją się od wina i zataczają się od mocnego napoju; kapłan i prorok chwieją się od mocnego napoju, są zmożeni winem, zataczają

¹⁴¹ Por. A. Jeffers, *Magic and divination in ancient Palestine and Syria*, (SHCANE 8), Leiden–New York 1996, s. 79–80.

¹⁴² J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39*, s. 192–196.

¹⁴³ Analogicznie w Peszitzie.

¹⁴⁴ Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of arallactic Approaches*, London–New York 2001, s. 515.

¹⁴⁵ Por. moją hipotezę wskazującą na termin „Kadmonici” jako synonimiczny z Filistynami: Ł. Niesiołowski-Spanò, *Grecja i Palestyna: początki wzajemnych kontaktów*, w: M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò (red.), *Starożytna Palestyna – między Wschodem i Zachodem*, („Studia Historico-Biblica” 1), Lublin 2008, s. 137–147.

się od mocnego napoju, chwieją się podczas prorokowania, zataczają się podczas wyrokowania. Bo wszystkie stoły aż do ostatniego miejsca są pełne plugawych wymiocin. Kogóż to chce uczyć poznania i komu tłumaczyć objawienie? Czy odwyklił od mleka, odstawionym od piersi? Bo papie przepisy za przepisami, przepis za przepisem, nakaz za nakazem, nakaz za nakazem, trochę tu, trochę tam. Zaiste przez jękających się i mówiących obcym językiem przemówi do tego ludu ten, który im rzekł: „To jest odpoczynek, dajcie odpoczynek zmęczonemu, i to jest wytchnienie!” Lecz nie chcieli słuchać. Dlatego dojdzie ich słowo Pana: „Przepis za przepisem, przepis za przepisem, nakaz za nakazem, nakaz za nakazem, trochę tu, trochę tam” – aby idąc padli na wznak i potłukli się, uwikłali się i zostali złapani. Dlatego słuchajcie słowa Pana, wy szyderycy, panujący nad tym ludem, który jest w Jeruzalemie! Ponieważ mówicie: „Zawarliśmy przymierze ze śmiercią i z krainą umarłych mamy umowę”, więc gdy nadejdzie klęska potopu, nie dosięgnie nas, gdyż kłamstwo uczyniliśmy naszym schronieniem i ukryliśmy się pod fałszem, dlatego tak mówi Wszchemogący, Pan: „Oto ja kładę na Syjonie kamień, kamień wypróbowany, kosztowny kamień węgielny, mocno ugruntowany: Kto wierzy ten się nie zachwieje. I uczynię prawo miarą, a sprawiedliwość wagą. Lecz schronienie kłamstwa zmiecie grad, a kryjówkę zaleją wody. I wasze przymierze ze śmiercią zostanie zerwane, a wasza umowa z krainą umarłych nie ostoi się. Gdy nadejdzie klęska potopu, zostaniecie zdeptani. Ilekroć nadejdzie, pochwyci was, a będzie nadchodzić każdego ranka, we dnie i w nocy i tylko grozą będzie rozumienie objawienia. Gdyż za krótkie jest łożo, aby się można wyciągnąć, a za wąskie przykrycie, aby się można utulić. Pan bowiem powstanie jak na górze Perazym, jak w dolinie Gibeon się uniesie, aby dokonać swojego dzieła – niesamowite to jego dzieło, aby wykonać swoją pracę – dziwna to jego praca! (Iz 28,7–21)

Szczególnie zagadkowy jest werset z Iz 28,10, tłumaczony tu jako: „Bo papie przepisy za przepisami, przepis za przepisem, nakaz za nakazem, nakaz za nakazem, trochę tu, trochę tam”:

כי צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו זעיר זעיר שם זעיר שם:

LXX: θλιψιν ἐπὶ θλιψιν προσδέχου ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἔτι μικρόν ἔτι μικρόν

Lech Stachowiak w swoim tłumaczeniu Księgi Izajasza nie kusi się o przekład tego wersetu, podając jedynie jego transliterację: „Bo

[mówi]: »Saw lasaw, saw lasaw, kaw lakaw, kaw lakaw, zeer szam, zeer szam«¹⁴⁶. Werset ten – jak wszystko na to wskazuje – odnosi się do dźwięków wydawanych przez proroków, o których mówi cały ten ustęp¹⁴⁷. Sugestia, że opisana przez Izajasza praktyka ma coś wspólnego z nekromancją uzyskuje dodatkowy argument, jeśli zwrócimy uwagę na rolę śmierci i świata podziemnego w całym tym opisie (np. „Zawarliśmy przymierze ze śmiercią i z krainą umarłych mamy umowę”, „przymierze ze śmiercią” w Iz 28,15. 18) oraz jeśli uznamy, że słowa z Iz 28,15 (*kzb* – „kłamstwo”¹⁴⁸, *šqr* – „fałsz”¹⁴⁹) oznaczają bóstwa świata podziemnego lub epitety naczelnego boga podziemi¹⁵⁰.

Garbini, analizując to miejsce u Izajasza, doszedł do wniosku, że mamy tu do czynienia z opisem czynności wróżbiarskiej¹⁵¹. Według tego badacza Izajasz robi tu aluzję do technik wróżbiarskich, polegających na stawianiu znaków (linii pionowych i poziomych) oraz ich późniejszego interpretowania jako wyroczni boga. Szczegółne znaczenie dla Garbiniego ma graffiti z Tharros na Sardynii, składające się ze znaku krzyża, pionowych linii, kropek umieszczonych między nimi oraz napisu interpretowanego przez niego jako: „do wróżenia”¹⁵². Garbini uważa przy tym, że wymieniane przez Izajasza

¹⁴⁶ L. Stachowiak, *Księga Izajasza*, w: Biblia Lubelska, Lublin 1991, s. 126–127: „Wiersz 10 zawiera szereg dźwięków lub sylab, [...] prawdopodobnie chodzi też o groteskowe naśladowanie prorokowania Izajasza przez powtarzanie często używanych przez niego słów, niemożliwych do sensownego przekładu”. Por. J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39*, s. 389, który twierdzi, że słowa *šaw* i *qaw* mogą wskazywać na ironiczne odwołanie do nauki pisania. Zwraca przy tym uwagę na kontrast między tym zabiegiem i wspomnianym powyżej upiianiem się.

¹⁴⁷ J. Blenkinsopp, *Opening the Sealed Book. Interpretations of the Book of Isaiah in Late Antiquity*, Grand Rapids 2006, s. 93–94.

¹⁴⁸ *DDD*, s. 517.

¹⁴⁹ *Ibidem*, s. 325–326.

¹⁵⁰ Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, s. 519–520. Por. G. Garbini, *Note di lessicografia ebraica*, s. 156, który uważa, że oba terminy zostały w TM intencjonalnie zmienione, a pierwotnie były to odpowiednio: *kešef* – „czary” oraz *šekel* – „krzyż”.

¹⁵¹ G. Garbini, *I Filistei*, s. 216–218.

¹⁵² *Idem*, *Iscrizioni fenicie a Tharros – III, Rivista di Studi Fenici* 22 (1994), s. 215–221; *idem*, *I Filistei*, s. 219.

słowa wróżbitów: *qaw* i *šaw* są terminami technicznymi oznaczającymi pionowe i poziome linie¹⁵³. Jako że terminy te nie są zaświadczone w tych znaczeniach w innych językach zachodniosemickich, Garbini sądzi, że do Biblii (oraz do fenickiej kolonii w Tharros) dostały się dzięki wpływowi Filistynów¹⁵⁴. Wyjaśnienie to wydaje się znacznie bardziej prawdopodobne niż teza o onomatopei bełkotania pijanych kapłanów lub zupełnie niezrozumiałej sugestii o naśladowaniu mowy dziecka.

Wzmianka o zwycięstwach w dolinie Gibeon oraz na górze Perasim (Iz 28,21) może określać adresatów owego prorocтва. Bitwa w Baal-Perasim oraz druga – w okolicach Gibeon – opisana w 2 Sm 5,18–25 (por. 1 Krn 14,8–17) toczone były z Filistynami¹⁵⁵. Obecność tych toponimów nie musi koniecznie odnosić się do potęgi boga, którego rola w opisie zwycięskich bitew ogranicza się jedynie do udzielenia skutecznej wyroczni co do sposobu walki, lecz może wskazywać na Filistynów, którzy w jakiś sposób – według Izajasza – są związani z wróżebnymi praktykami, potępianymi przez proroka.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na wyrocznię Micheasza, który przepowiada nadejście zasłużonej kary na Judę i Izrael. Gdy wymienia winy, wskazuje na stolice obu krajów (Mi 1,5), po czym mówi: „mieszkańcy Lachiszu! Ono [Lakis] było początkiem grzechu córki syjońskiej, gdyż u ciebie znaleziono przestępstwa Izraela” (Mi 1,13). Obok Lakisz, przyczyną nieszczęść – według Micheasza – stały się Moreszet-Gat (czyli „posiadłości Gat”), Achzib (utożsamiane z Chezib)¹⁵⁶ oraz Maresza (Mi 1,14–15). Wszystkie wymienione tu osady znajdują się na pograniczu Judy i Filistei, w odległości nieprzekraczającej 5 km od Gat. Micheasz mówi dalej: „Gdyby ktoś przyszedł

¹⁵³ Ibidem, s. 218.

¹⁵⁴ G. Garbini, *Note di lessicografia ebraica*, s. 134–135.

¹⁵⁵ Mityczna walka wojsk Jozuego pod Gibeon (Joz 10,12) miała za wrogów Amorejczyków, ale jak widzieliśmy wyżej, i ten „lud” może pozostawać w ścisłych związkach z Filistynami.

¹⁵⁶ *ABD*, s.v. *Achzib* 1; D. W. Manor *Chezib (place)*, *ABD*, s.v. *Keziba*, w Rdz 38,5, wskazane jest jako miejsce zamieszkania Szui, żony Judy, gdy ta urodziła Szełę. Warto tu zwrócić uwagę, że toponim *Kezib* pochodzi od tego samego rdzenia co słowo *kzb* – „kłamstwo”, które pojawiło się w proroctwie Izajasza.

i w duchu kłamstwa i fałszu mówił: Będę wam prorokował o winie i trunku – to byłby kaznodzieją dla tego ludu” (Mi 2,11). W wersecie tym pojawiają się te same słowa, które występowały w powyżej analizowanym Iz 28 również w związku z alkoholem: *šqr* – „fałsz”, *kzb* – „kłamstwo”. Jak widzieliśmy, według niektórych badaczy terminy te mają silny związek ze światem podziemnym, będąc imionami bóstw podziemnych lub epitetami naczelnego boga zaświatów¹⁵⁷. W czasach niegodziwości w Jerozolimie „zaskoczy was noc i nie będzie widzenia, zapadnie ciemność i nie będzie wieszczby; słońce zajdzie nad prorokami i dzień stanie im się ciemnością. Jasnovidze będą zawstydzeni, a wieszczkowie zawiedzeni; wszyscy zakryją sobie twarze, bo nie będzie odpowiedzi boga” (Mi 3,6–7). W czasach tryumfu boga, gdy pojawi się Mesjasz, z kolei „zburzę miasta twojej ziemi i zwałę wszystkie twoje twierdze, i wytrączę czary z twojej ręki, nie będzie także u ciebie wróżbitów. I zniszczę twoje bałwany i twoje posągi spośród ciebie. I nie będziesz się już kłaniał dziełu rąk swoich” (Mi 5,10–12).

Tradycję biblijną dotyczącą wróżbiarstwa można zatem syntetyzować w następujący sposób. Istniała pewna wróżbiarska tradycja rodzima w Izraelu, lecz prorocy i głosiciele myśli deuteronomicznej potępiali ją, łącząc z fałszywymi prorokami. W kilku miejscach jednak nie ulega wątpliwości, że wróżby owe mają swą moc i nie odmawia się im efektywności (np. Mi 3,5–11). Najważniejsze – według Biblii – ośrodki wróżbiarskie lokowane są na Wschodzie, zwłaszcza za sprawą postaci Bileama (Lb 22–24) oraz w Filistei. Możliwe, że zwłaszcza nekromancja, ów złowieszczy typ wróżbiarstwa, który wzbudza szczególną niechęć pisarzy biblijnych, wywodził się z obszarów filistyńskich. Popularność nekromancji w świecie anatolijskim, skąd pochodzili proto-Filistyni, oraz biblijne sugestie łączące tę praktykę właśnie z Filistynami wzmacniają hipotezę o filistyńskim pochodzeniu judejskiej nekromancji. Z kolei jej silna krytyka i odrzucenie w epoce „reformy” Jozjasza oraz u proroków judejskich (np. Izajasza) wskazują, że nie jest to instytucja „odwieczna”, czyli pochodząca z okresu początkowych kontaktów z Filistynami, lecz że pojawiła

¹⁵⁷ Por. przypis 150.

się dość późno. Najbardziej prawdopodobnym czasem owych zapożyczeń wydaje się – proponowana tu – epoka asyryjska.

W innym miejscu twierdziłem, że opowieść etiologiczna o początkach miejsca kultu w Beer-Szebie sugeruje stosowanie studni jako miejsca składania ofiar dla bóstwa chtonicznego¹⁵⁸. Mimo że wątek związany ze studniami otwarcie łączy się w Biblii z terenami pozostającymi pod wpływem filistyńskim (Beer-Szeba) lub z Filistynami (Gerar), w swojej poprzedniej pracy nie dostrzegłem związku między rytuałem a filistyńskością miejsca; uznałem bowiem, że echa rytuału związanego z bóstwem chtonicznym są pozostałością lokalnej kananejskiej religii. W świetle obecnej wiedzy skłonny jestem jednak przyznać siłę sprawczą w upowszechnieniu takiego zwyczaju właśnie Filistynom. Analogie w postaci rytualnej studni z huryckiego Tel Mozan w Syrii (epoka brązu)¹⁵⁹, rytuałów i ofiar o cechach chtonicznych z psów i prosiąt w religii Hetytów¹⁶⁰ oraz w Palestynie¹⁶¹ pozwalają zakładać pośrednictwo Filistynów w upowszechnieniu w Palestynie tego religijnego obyczaju. Trwałość zwyczaju składania ofiar z psów w miastach filistyńskich jedynie wzmacnia tę hipotezę¹⁶².

Niegdyśiejsza tradycja biblistyczna brała deuteronomistyczną wizję świata i dziejów, nasyconą po brzegi szowinizmem i ksenofobią, za dobrą monetę. W ostatnich latach doszło do radykalnego zwrotu. Obecnie niektórzy badacze podają w wątpliwość wiarygodność źródeł biblijnych¹⁶³. Inni nie mają trudności – choć czasem niemal zmuszają swe źródła, by przemówiły po nowemu – by wykazywać, że wróż-

¹⁵⁸ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, s. 31–70.

¹⁵⁹ B. J. Collins, *A Channel to the Underworld in Syria*, *NEA* 67 (2004), s. 54–56.

¹⁶⁰ Idem, *Pigs at the Gate: Hittite Pig Sacrifice in its Eastern Mediterranean Context*, *JANER* 6 (2006), s. 155–188.

¹⁶¹ Por. S. Ackermann, *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah*, (HSM 46), Cambridge 1992, zwł. s. 208–210.

¹⁶² Ł. Niesiołowski-Spanò, *Ślady kultu chtonicznego w Biblii – hebrajski czasownik „arap”*, w: A. Wolicki (red.), *Timai. Studia poświęcone profesorowi Włodzimierzowi Lengauerowi przez uczniów i młodszych kolegów z okazji Jego 60. Urodzin*, Warszawa 2009, s. 88–101, zwł. s. 93–96.

¹⁶³ Por. T. L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past*, London 1999.

biarstwo, magia, nekromancja i wszelkie przejawy kultów niejahwistycznych mają swe źródła w ludowej religijności Izraela i Judy¹⁶⁴.

Tradycja biblijna, a raczej jej dominująca część, stawia znak równości między tym, co obce, a tym, co niejahwistyczne i/lub niejerolimskie. Rodzi się jednak pytanie, czy owa wizja świata jest wynikiem jedynie socjotechnicznego zabiegu, mającego na celu zohydzenia tego, co programowo należało odrzucić. A może autorzy owej propagandowej wizji mieli możliwość wesprzeć się na konkretnych przesłankach? Wiemy przecież, że źródeł pozabiblijnych, że w Transjordanii istniała tradycja o wielkim wróżbiarzu Bileamie, synu Beora¹⁶⁵. Czy wizja wielkiej wyroczni Baala w Ekronie również wynika z doświadczenia rzeczywistości¹⁶⁶? Czy Filistyni w rzeczywistości uchodzili za specjalistów od wróżbiarstwa? By odpowiedzieć na te pytania, należy badać źródła pozabiblijne, których mamy do dyspozycji, niestety, niewiele.

Od bardzo dawna badacze zdawali sobie sprawę z licznych analogii pomiędzy światem Semitów z Palestyny a kulturami Anatolii i świata egejskiego. W zależności od przekonań badawczych owe analogie były wyjaśniane w rozmaity sposób; gdy jednak szukano pośrednich lub bezpośrednich kontaktów umożliwiających dyfuzję międzykulturową, wskazywano zazwyczaj na – można powiedzieć uwarunkowane ideologicznie – kierunki i miejsca owych kontaktów. Kierunek wschodni zakładał bowiem przejmowanie elementów kultury przez mieszkańców Zachodu, zwłaszcza Greków z bogatego skarbcza cywilizacji orientalnych¹⁶⁷. Tradycja badawcza, której dewizę stanowi sentencja *Ex Oriente Lux*, jest silnie osadzona w europejskiej nauce i pomimo we-

¹⁶⁴ Na temat nieadekwatności podziału na religijność ludową i oficjalną zob. A. K. de Hemmer Gudme, *Modes of Religion: An Alternative to „Popular/Official” Religion*, w: E. Pfoh (ed.), *Anthropology and the Bible. Critical Perspectives*, Piscataway 2010, s. 77–90.

¹⁶⁵ Wydanie tzw. inskrypcji Bileama z Deir ‘Alla: J. Hoftijzer, G. van der Kooij, *Aramaic Texts from Deir ‘Alla*, Leiden 1976.

¹⁶⁶ Trudność interpretacyjna polega na tym, że odnaleziona inskrypcja fundacyjna świątyni w Ekronie wskazuje, iż sanktuarium owo poświęcone było bogini, a nie bogu.

¹⁶⁷ Zob. m.in.: M. Astour, *Hellenosemitica*, Leiden 1967; M. West, *Wschodnie obli-*

wewnętrznych zmian oraz różnic w rozkładzie akcentów pozostaje niezagrożonym paradygmatem zarówno dla orientalistów, jak i hellenistów. Odwrotny punkt widzenia, który podobieństwa między Wschodem a Zachodem wyjaśniał europejskim eksportem zdobyczy kulturowych, jest niemal niezauważalny w dzisiejszej nauce. Tezy, które jeszcze 100 lat temu dawały się obronić, obecnie uchodzą niemal za dziwactwo. Najlepszym przykładem owej tradycji badawczej jest analiza greckich wątków mitycznych, *explicite* łączących Wschód z Zachodem.

Poza informacjami Herodota oraz późniejszymi wzmiankami u Strabona, literatura grecka przechowała literacko-mityczny wątek, który może mieć związek z dziejami Filistynów. Tradycja ta miałyby sięgać czasów osadnictwa filistyńskiego, a zatem Wieków Ciemnych. W literaturze naukowej od dawna pojawiają się opracowania wskazujące na związki między światem egejskim a cywilizacjami Lewantu. Wyjaśnienia owych podobieństw szukano zarówno we wpływach Wschodu na świat egejski¹⁶⁸, jak i w ekspansji cywilizacyjnej Europejczyków do Lewantu¹⁶⁹. Nie ulega wątpliwości, że na podstawie danych archeologicznych oraz źródeł egipskich można uznać za pewnik, że w końcu XIII wieku i w pierwszej połowie XII wieku wzmożła się obecność egejska w Lewancie. Widać to zarówno w licznych zabytkach importowanych z Zachodu, jak i lawinowo pojawiających się imitacjach oraz oznakach adaptacji wzorców egejskich, np. w architekturze. Dostępne nam źródła wymieniają kilka ludów, za sprawą których mogło dojść do owego nasilenia kontaktu¹⁷⁰. Z drugiej strony tradycja grecka wytworzyła rozbudowany obraz mitologiczny, w którym bohaterowie rodzimej tradycji pozostają w ścisłym związku z Lewantem. Mamy zatem zagadkę wynikającą z naszej niewiedzy co do lo-

cze Helikonu; W. Burkert, *Babylon, Memphis, Persepolis: eastern contexts of Greek culture*, Cambridge-London 2004.

¹⁶⁸ M. Astour, *Hellenosemitica*; M. West, *Wschodnie oblicze Helikonu*; i bardziej kontrowersyjne: M. Bernal, *Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization*, New Brunswick 1987; idem, *Black Athena revisited*, Chapel Hill 1996.

¹⁶⁹ C. Gordon, *Homer and Bible. The Origin and Character of East mediterranean Literature*, *HUCA* 26 (1955), s. 43–108; M. Finkelberg, *Ino-Leukothea Between East and West*, *JANER* 6 (2006), s. 105–121.

¹⁷⁰ Por. hipotezę o tożsamości Pelazgów, znanych z tradycji greckiej z Filistynami: J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 170, 226.

sów kilku ludów, które zniknęły ze źródeł. Mamy też literaturę mitologiczną, która staje się pożywką dla rozmaitych hipotez.

Głos o realnym wpływie świata greckiego, a dokładniej mykeńskiego, na Bliski Wschód wyraźnie widać w klasycznych pracach Renana¹⁷¹ czy Macalistera¹⁷². Hipoteza o zachodnim oddziaływaniu na świat lewantyński pojawia się w nauce od czasu do czasu, choć nie ulega wątpliwości, że jest mniej widoczna niż teza o wpływie Wschodu na kulturę europejską¹⁷³. Wśród autorów podejmujących starą hipotezę o oddziaływaniu ludności egejskiej na kształt kultury Palestyny należy wymienić zwłaszcza Othniela Margalitha¹⁷⁴ oraz Giovanniego Garbiniego¹⁷⁵. Ostatnio hipotezę tę podjęła również Margalit Finkelberg¹⁷⁶. Nie jest jednak przypadkiem, że prace tych badaczy niemal nie spotkały się z odzewem w świecie nauki i są traktowane jako wyraz naukowego dziwactwa lub przynajmniej ekstrawagancji. Choć naukowcy ci opierają się na odmiennych metodologiach i wykorzystują inne przesłanki badawcze, łączy ich wspólny wniosek o znaczącej roli świata egejskiego w kształtowaniu Lewantu. To co Cyrus Gordon mógł napisać w latach 50. i pozostawać wielkim autorytetem naukowym, wyrażone przez późniejszych badaczy nie jest traktowane poważnie. Przyczyną, dla której ich prace nie zyskały powszechnego uznania, może być fakt, że w większości bazują one na analizie tradycji literackich, zakładając, że odzwierciedlają one pewną rzeczywistość historyczną¹⁷⁷. Metodologia ta – w oczywisty sposób – powo-

¹⁷¹ E. Renan, *The History of the People of Israel Till the Time of King David*, Boston 1894; (oryg.: *Histoire du peuple d'Israël*, Paris 1887–1891).

¹⁷² R. A. S. Macalister, *The Philistines*.

¹⁷³ Por. m.in. W. Burkert, *The orientalizing revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age*, Cambridge 1992.

¹⁷⁴ O. Margalith, *The Sea People in the Bible*.

¹⁷⁵ G. Garbini, *I Filistei*.

¹⁷⁶ M. Finkelberg, *Greeks and pre-Greeks: Aegean prehistory and Greek heroic tradition*, Cambridge 2006; eadem, *Mopsos and the Philistines: Mycenaean Migrants in Eastern Mediterranean*, w: G. Herman, I. Shatzman, *Greeks between East and West: essays in Greek literature and history in memory of David Asheri*, Jerusalem 2007, s. 31–44.

¹⁷⁷ Por. bardziej wyważone studia w: J. N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*.

duje negatywne nastawienie naukowców. Niemniej jednak pamiętać należy, że istnieje grupa badaczy, która wychodząc z różnych przesłanek, dochodzi do podobnych wniosków.

„Klucz hetycki”

Z czasem jednak obraz świata starożytnego w nauce przestał mieć charakter binarny i wskazuje się na większą liczbę samodzielnych ośrodków stanowiących potencjalne centra „eksportowe” kultury. Klasyczny obraz dyfuzyjny na osi Wschód – Zachód musi ulec daleko idącej modyfikacji. Najważniejszym i stosunkowo niedawno poznanym elementem tej międzykulturowej układanki stały się odkrycia z Anatolii. Odczytanie klinowego pisma hetyckiego przed stuleciem w znaczący sposób zmieniło nasze wyobrażenie o całym Bliskim Wschodzie w starożytności.

Odejście od dwubiegunowego świata, którego wizja w prostej linii odziedziczona jest po autorach greckich, zwłaszcza Herodocie, widzących świat jako para: Grecja – Orient wymusza nowe określenie pryncypiów dotyczących kierunków i mechanizmów wymiany międzykulturowej na Bliskim Wschodzie w starożytności. W interesującym nas tu aspekcie kluczowa jest analiza zjawisk pokazujących analogię między światem zachodnich Semitów, zamieszkujących Palestynę, a krajami Anatolii. Podobieństwa te są dość liczne i widoczne w różnych przejawach działalności ludzkiej. Najciekawsze jest nie tyle wskazanie owych analogii i podobieństw, lecz wyjaśnienie, co spowodowało ich powstanie. Wiemy przecież, że różnice w warunkach naturalnych, specyfice kultur oraz strukturach politycznych były znaczące. Zazwyczaj, zwłaszcza gdy mamy do czynienia ze zjawiskami odizolowanymi od otaczającej kultury, a jednocześnie analogicznymi do zjawisk znanych z odległych regionów, sądzi się, że doszło do oddziaływania jednej na drugą i adaptacji danego elementu. Zatem jeśli wśród zachodnich Semitów jakieś zjawisko, będące bliską analogią do tradycji odległej, np. anatolijskiej, nie jest zaświadczane i występuje w izolacji, wówczas z dużą dozą prawdopodobieństwa można mówić o transferze kul-

turowym z Anatolii na grunt np. palestyński. Ogromna większość zjawisk kulturowych nie daje się jednak tak łatwo skategoryzować, a wędrowni technologi, zwyczajów, wierzeń, mitów i wątków literackich itd. są zjawiskiem naturalnym, które historyk musi zawsze brać pod uwagę. Pamiętać trzeba o owych „wędrownkach”, pomimo niemożności wskazania zarówno dokładnych ich szlaków, jak i ludów za nie odpowiedzialnych.

Dla badania kultury starożytnej Palestyny zasadnicze znaczenie mają intensywne związki pomiędzy Palestyną (i Egiptem) a hetycką Anatolią w XVI–XV wieku¹⁷⁸. Obecność na Bliskim Wschodzie ludności wywodzącej się głównie z hurycyckiego kręgu kulturowego stanowi kluczowy element rozumowania przy badaniu wszelkich anatolijsko-palestyńskich relacji. W okresie tym na obszarach Bliskiego Wschodu pojawiła się ludność napływająca z północy, która przyniosła ze sobą nowe obyczaje, technologie, język i wierzenia¹⁷⁹. Proces ten – obserwowany na obszarach całej Syro-Palestyny – pozwolił nawet na określenie skali zjawiska. Niektórzy badacze uznają, że do połowy XV wieku liczba ludności napływowej, a pochodzącej z północy (hurycyckiej, ale i indoaryjskiej) przekroczyła poziom 35% populacji¹⁸⁰. Nawet jeśli skala tego zjawiska w Palestynie mogła być nieco mniejsza (np. nie przekraczała 20%)¹⁸¹ i z czasem ludność ta ulegała asymilacji, a co za tym idzie semityzacji, nie ulega wątpliwości, że ten napływowy element mógł odcisnąć ogromne piętno na kulturze Lewantu.

Właśnie obecność hurycycka oraz ludności indoaryjskiej (indoirańskiej) w Palestynie zaświadczona np. przez imiona władców kananejskich miast z epoki amarneńskiej (m.in. hurycyckie: Abdi-Hepa i indoaryjskie: Szuwardata, Biridaszwa)¹⁸² stanowi dla wielu badaczy klucz do wyjaśnienia anatolijsko-palestyńskich afiliacji. Z drugiej jednak strony widać wyraźnie proces zanikania obecności i odrębności

¹⁷⁸ Por. syntetyczne omówienie historii badań w: H. A. Hoffner, *Ancient Israel's Literary Heritage Compared with Hittite Textual Data*, s. 176–192.

¹⁷⁹ M. Popko, *Huryci*, s. 86–99.

¹⁸⁰ D. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992, s. 129–140, zwł. s. 136–137.

¹⁸¹ M. Popko, *Huryci*, s. 86.

¹⁸² R. Hess, *Amarna Personal Names*, s. 198–199, 227–232; M. Popko, *Huryci*, s. 97.

tej ludności w Palestynie. Zjawisko to nasila się znacznie z końcem epoki brązu, tak że już w początkach I tysiąclecia nie można mówić o jakiegokolwiek obecności hurycckiej w Palestynie¹⁸³.

Zważywszy na fakt, że wszystkie biblijne dane, jakie brane są pod uwagę przy wykazywaniu analogii ze światem anatolijskim, pochodzą z I tysiąclecia, należy krytycznie spojrzeć na badawczy aksjomat, który można nazwać „hurycckim kluczem heurystycznym”. Czy w istocie obecność ludności hurycckiej w Palestynie w XVI–XII/XI wieku jest jedynym sposobem wyjaśnienia zjawisk w kulturze Hebrajczyków, z różnych okresów I tysiąclecia, dla których najbliższą analogię stanowi świat Anatolii?

Kwestia ta – wbrew pozorom – może stanowić jeden z fundamentalnych elementów badań nad starożytnym Bliskim Wschodem. Założenie o hurycckich wpływach na Hebrajczyków pozwala bowiem wykazywać lub twierdzić *implicite*, że Hebrajczycy z czasów Hurytów i z czasów redakcji Biblii (epoka perska i hellenistyczna) to ta sama i taka sama ludność. Jest zatem „klucz huryccki” pośrednio elementem wzmacniającym twierdzenia o pradawności Izraela. Analogicznie, „klucz huryccki” pozwala badaczom twierdzić, że w materiale biblijnym znajdują się teksty sięgające właśnie czasów hurycckich. Oba te przekonania wydają się jednak instrumentalnie traktować dane ze świata hurycckiego, służą głównie wzmocnieniu wizji o archaiczności i ciągłości kulturowej Hebrajczyków (= Izraela) od połowy II tysiąclecia po przełom er.

Aksjomat huryccki można jednak łatwo podważyć. Najlepszym przykładem niech będzie zjawisko dość rzadkie na starożytnym Bliskim Wschodzie, a mianowicie ofiary z psów. Jest ono poświadczane w religii Hetytów¹⁸⁴, w sporadycznych praktykach w Grecji II i I tysiąclecia, koloniach punickich, w Biblii oraz najliczniej w archeologicznych znaleziskach z terenów Filistei¹⁸⁵. Próby wyjaśniania

¹⁸³ R. Hess, *Non-Israelite Personal Names in the Book of Joshua*, CBQ 58 (1996), s. 214; M. Popko, *Huryci*, s. 98, 115–116.

¹⁸⁴ B. J. Collins, *Puppy in Hittite Ritual*, JCS 42 (1990), s. 211–226; Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, s. 534.

¹⁸⁵ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Ślady kultu chtonicznego w Biblii – hebrajski czasownik „arap”*, s. 88–101, zwł. s. 93–96.

istnienia takiej praktyki wpływami hurycyckimi nie są przekonywujące. Należy zatem szukać innych dróg, którymi mogły „wędrować” tego rodzaju zwyczaje kultowe. Jednym ze sposobów wyjaśnienia owego fenomenu jest uznanie roli Ludów Morza, które pojawiły się na terenach Palestyny w końcu epoki brązu i zachowały swą odrębność przynajmniej do połowy I tysiąclecia. W tym akurat wypadku „klucz filistyński” zdaje się znacznie bardziej adekwatny niż „klucz hurycycki”. Poniżej postaram się przeanalizować „anatolijskie” składniki kultury obecne w świecie starożytnej Palestyny. Mogły one zawędrować do świata Hebrajczyków za pośrednictwem Filistynów, a nie za sprawą Hurytów.

W świecie Semitów pojawiają się szczególne instytucje społeczne, związane ze strukturą rodzinną, które znamy zarówno z Biblii, jak i z rzeczywistości hetyckiej. Do takich można zaliczyć pojęcie „domu ojca”, do którego przynależą wszyscy synowie oraz „domu matki”, w którego skład wchodzi wszystkie córki. Zjawisko to – obce światu Semitów – zaświadczone jest w Biblii pod terminami *beit-’ab* – „dom ojca” – i *beit-’am* – „dom matki”¹⁸⁶ – oraz wśród Hetytów, gdzie określano je mianem: *atta-nekneš* – „ojciec braci” – i *anna-nekeš* – „matka siostr”¹⁸⁷. Podobną instytucją normującą relacje rodzinne był lewirat. Zwyczaj ten jest dobrze zaświadczony w Biblii¹⁸⁸, znany w Ugarit, w hurycyckim Nuzi oraz wśród Hetytów¹⁸⁹. Jest to jednak instytucja obca powszechnym praktykom Semitów, a szeroko rozpowszechniona wśród ludów indoeuropejskich¹⁹⁰. Najbardziej chyba znana biblijna narracja dotycząca lewiratu łączy się – co może nie być przypadkiem – z rzeczywistością filistyńską, ponieważ dotyczy Judy i jego filistyńskiej synowej – Tamar (Rdz 38).

¹⁸⁶ Por. Rdz 24,28; Rt 1,8.

¹⁸⁷ C. H. Gordon, *Father’s Sons and Mother’s Daughters: The Problem of Indo-European/Semitic Relationships*, w: Y. Arbeitman (ed.), *The Asia Minor Connexion: Studies on the Pre-Greek Languages in Memory of Charles Carter*, Leuven 2000, s. 77–84.

¹⁸⁸ Pwt 25,5–10; Rdz 38; Rt 1–4.

¹⁸⁹ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 47–48.

¹⁹⁰ C. H. Gordon, *Father’s Sons and Mother’s Daughters*, s. 81.

Od dawna wskazywano na pewne analogie między kultem w świecie Hetytów a praktykami znanymi z Biblii¹⁹¹. Owe podobieństwa zwykle ograniczają się do świata Hebrajczyków i nie są spotykane u innych semickich mieszkańców regionu, co pozwala przyjąć hipotezę o ich zewnętrznym pochodzeniu. Skoro jakaś praktyka znana jest jedynie ze świata hetyckiego oraz z Biblii, można zakładać, że mamy do czynienia z transferem kulturowym, który można nazwać punktowym, a nie przejawem szerokiego upowszechnienia pewnego obyczaju. Tradycyjna bibliistyka wskazująca na analogie pomiędzy zwyczajami Hetytów i Hebrajczyków, zazwyczaj w obrębie zjawisk związanych z kultem, wyjaśniała ten fakt wpływami anatolijskimi z czasów imperium hetyckiego oraz obecnością hurycką na południu¹⁹². Nie można jednak wykluczyć, że związki między Palestyną a Anatolią nie datują się na późną epokę brązu, lecz pochodzą z okresu późniejszego – bliższego tekstom biblijnym, przekazującym informacje na temat zwyczajów Hebrajczyków. Możliwe, że to Ludy Morza przeniósłły ze sobą elementy kultury typowe dla ludności Anatolii i za ich pośrednictwem zostały one zaadaptowane przez Hebrajczyków. Aby zweryfikować takie założenie, należałoby wskazać zwyczaje istniejące zarówno w kulturze Hetytów oraz Hebrajczyków, jak i Filistyńców. Najczęściej jest to zupełnie niemożliwe, ponieważ tak jak w wypadku dwóch pierwszych kultur dysponujemy bogactwem źródeł pisanych, tak rekonstrukcja kultury filistyńskiej ogranicza się do pisanych źródeł pośrednich oraz danych archeologicznych. Brak świadectw dowodzących obecności pewnych praktyk również w świecie filistyńskim, nie przekreśla jednak hipotezy o ich udziale w przekazie kulturowym ze świata anatolijsko-egejskiego do Palestyny. Pamiętajmy, że hipote-

¹⁹¹ H. A. Hoffner, *Some Contributions of Hittitology to Old Testament Study*, „Tyndale Bulletin” 20 (1969), s. 27–55; D. P. Wright, *Analogy in Biblical and Hittite Ritual*, w: B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (eds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, s. 473–504; Y. Feder, *The mechanics of retribution in Hittite, Mesopotamian and Ancient Israelite sources*, *JANER* 10 (2010), s. 119–157.

¹⁹² M. Weinfeld, *Traces of Hittite Cult in Shiloh, Bethel and in Jerusalem*, w: B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (eds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, s. 470.

za o bezpośrednich zapożyczeniach od Hetytów lub Hurytów opiera się również na założeniu o istnieniu kontaktów między tymi światami. Mimo tych metodologicznych ograniczeń warto przeanalizować materiał związany z elementami wspólnymi Hebrajczykom, Hetytom/Hurytom oraz właśnie Filistynom.

Podobieństwa między obyczajami opisanymi w Biblii i w tekstach hetyckich zwróciły uwagę badaczy już dawno. Analogie między praktykami biblijnymi oraz praktykami ze świata hetyckiego analizował już ponad 40 lat temu Jacob Milgrom¹⁹³. Szczegółowe studium poświęcił temu zagadnieniu również James Moyer. Wskazał na kilka wyróżniających się elementów życia prawnego-rytualnego, które uderzają wzajemną bliskością, a mianowicie m.in. na nekromancję, tabu związane z sodomią, zwyczaję łączące się z rytualną zamianą płci, ofiary z psów i świń czy rytuał kozła ofiarnego¹⁹⁴.

W swoim syntetycznym opracowaniu Moshe Weinfeld wymienia kilka ważnych elementów związanych z religią, charakteryzujących się wielkim podobieństwem między opisem biblijnym a relacją z tekstów hetyckich¹⁹⁵. Dotyczy to liczby zwierząt ofiarnych (m.in. jeden byk, siedem jagniąt, jedna koza; por. Lb 29,2–6)¹⁹⁶, procedur oczyszczenia (Kpł 12,6), rytuału kozła ofiarnego¹⁹⁷, procedury zabijania zwierząt ofiarnych, rytuału nakładania dłoni w geście błogosławieństwa, tabu uczestnictwa w kulcie przez ludzi ślepych i kulawych, wróżenia za pomocą wizji sennych, losów i proroków¹⁹⁸, triady przekleństw: głodu, plagi i wojny, kary spadającej zarówno na kolejne pokolenia, jak i na krewnych winowajcy, łaski dla króla. Kolejne podobieństwa mają charakteryzować też formy prawne, które, według Weinfeld, zarówno u Hetytów, jak i u Hebrajczyków, przyjmują formę prawo-

¹⁹³ Zob. m.in. J. Milgrom, *The Shared Custody of the Tabernacle and a Hittite Analogy*, *JAOS* 90 (1970), s. 204–209.

¹⁹⁴ J. Moyer, *Hittite and Israelite Cultic Practices: A Selected Comparison*, w: W. Hallo, J. Moyer, L. Perdue (eds.), *Scripture in Context II*, Winona Lake 1993, s. 19–38.

¹⁹⁵ M. Weinfeld, *Traces of Hittite Cult in Shiloh, Bethel and in Jerusalem*, s. 455–472.

¹⁹⁶ *Ibidem*, s. 455–456.

¹⁹⁷ *Ibidem*, s. 456–457.

¹⁹⁸ *Ibidem*, s. 459.

dawstwa apodyktycznego¹⁹⁹. Ponownie w sferze religijnej znajduje się *casus* snu w świątyni jako warunku uzyskania wyroczni bóstwa, bliskość rytualnych poleceń dotyczących chleba oraz lampy w świątyni (Kpł 24,1–9), a także procedur związanych z usuwaniem starego chleba ze świątyni²⁰⁰. Weinfeld widzi również hetycką inspirację w rytualnej procesji, której ślad – zapewne słusznie – komentatorzy widzą w opisie zachowań Dawida przy okazji sprowadzania Arki do Jerozolimy²⁰¹. Niektóre z wymienionych przez Weinfelda analogii mają charakter podobieństw rytualnych, inne zdają się jedynie analogiami semantycznymi, obecnymi tylko w języku²⁰². Część z nich ma zbyt ogólny charakter i nie powinna być traktowana jako dowód wzajemnego oddziaływania²⁰³. Części nie sposób wyjaśnić jednak inaczej niż wzajemnymi inspiracjami.

Sugerowano również analogie w procedurze wróżebnej za pomocą losów (*urim* i *tumim*)²⁰⁴. Zwracano także uwagę na zależności na płaszczyźnie toposów literackich i obrazów poetyckich, jak choćby garncarza i gliny (np. Iz 29,16; Jr 18,6) oraz zniszczenia miasta, jako kary za ludzkie występki. Zwyczaj oślepienia więźnia, jak w wypadku Samsona, czy hetycka etymologia (od *kumra*) dla hebrajskiego terminu *kōmer* – „(obcy) kapłan” (por. 2 Krl 23,5; Oz 4,4; 10,5; So 1,4) dotyczą już nie tylko wyobrażeń literackich, lecz pewnej praktyki²⁰⁵. Meir Malul wysunął przypuszczenie o hetyckim pochodzeniu elementu monarchicznej propagandy, polegającej na symbolicznym uznaniu kół rydwanu za atrybut władzy monarszej, czego wyrazem jest wzmianka dotycząca buntu Absaloma w 2 Sm 15,1, ale i wszystkie późniejsze wyobrażenia związane z wizjami rydwanu jako atrybutu władzy

¹⁹⁹ Ibidem, s. 461; M. Weinfeld, *The Origin of the Apodictic Law: An Overlooked Source*, VT 23 (1973), s. 63–75.

²⁰⁰ Idem, *Traces of Hittite Cult in Shiloh, Bethel and in Jerusalem*, s. 463–464.

²⁰¹ Ibidem, s. 465–470.

²⁰² Por. D. P. Wright, *Analogy in Biblical and Hittite Ritual*.

²⁰³ H. A. Hoffner, *Ancient Israel's Literary Heritage Compared with Hittite Textual Data*, s. 185–189.

²⁰⁴ A. M. Kitz, *The Plural form of 'Urim and Tumim*, JBL 116 (1997), s. 401–410.

²⁰⁵ H. A. Hoffner, *Ancient Israel's Literary Heritage Compared with Hittite Textual Data*, s. 189–191.

(w tym i boskiej)²⁰⁶. Podnoszono również analogie między tekstami stanowiącymi ten sam gatunek literacki. Tak właśnie ma się rzecz z typem tekstu określonym przez Harry'ego Hoffnera jako apologia, a mianowicie tekstu skomponowanego przez władcę-uzurpatora lub w jego imieniu legitymizującego jego panowanie²⁰⁷. Tekst, od którego wyszedł Hoffner, jest apologią Hattusilisa III, a jego biblijnym odpowiednikiem ma być opowieść o dojściu do władzy Dawida²⁰⁸. Tu, jak przekonują badacze, mamy do czynienia z zapożyczeniem gatunku literackiego, wraz z niektórymi składnikami formalnymi, który powstał na dworze władcy hetyckiego z XIII wieku i został podjęty przez pisarzy biblijnych, zainspirowanych atrakcyjnością modelu nadającego się również do opisu sytuacji politycznej w państwie Dawida²⁰⁹.

Listę podobieństw między zwyczajami i tekstami biblijnymi i hetyckimi zestawioną przez Weinfeldą, związaną głównie ze sferą religijną, można uzupełnić licznymi analogiami w zakresie rozwiązań prawnych²¹⁰. Badacze w tej mierze reprezentują jednak dwa odmienne poglądy. Jedni podkreślają bliskość analogii prawnych między tekstami hetyckimi a biblijnymi²¹¹, inni z kolei kładą nacisk na możliwe wpływy prawodawstwa asyryjskiego na legislacyjne zwyczaje Hebrajczyków²¹². Wydaje się jednak, że odrzucanie analogii hetyckiej wynika nie tylko z uznania znaczenia bliskich kontaktów Hebrajczyków z administracją asyryjską, zwłaszcza w VIII–VII wieku, lecz również z braku wiary w możliwość skutecznego przekazu wartości intelektualnych w tak wczesnym okresie, jak istnienie państwa hetyckiego,

²⁰⁶ M. Malul, *Absalom's Chariot and Fifty Runners (II Sm 15,1) and Hittite Laws § 198 Legal Proceedings in the Ancient Near East*, ZAW 122 (2010), s. 44–52.

²⁰⁷ H. A. Hoffner, *Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography*, w: H. Goedicke, J. J. M. Robrerts (eds.), *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore 1975, s. 49–62.

²⁰⁸ P. K. McCarter, *The Apology of David*, JBL 99 (1980), s. 489–504.

²⁰⁹ Ibidem, s. 489–504.

²¹⁰ H. A. Hoffner, *Hittite Law*, COS, Vol. 2, s. 106–119.

²¹¹ M. Weinfeld, *The Origin of the Apodictic Law: An Overlooked Source*, VT 23 (1973), s. 63–75; J. Berman, *CTH 133 and the Hittite Provenance of Deuteronomy 13*, JBL 130 (2011), s. 25–44.

²¹² Zob. m.in. R. Alberts, *History of Religion*, Vol. 1, s. 229; M. Liverani, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, Warszawa 2010, s. 175–179.

gdy proto-Hebrajczycy nie tworzyli jeszcze zwartych organizmów politycznych. Jeśli jednak zawiesić na chwilę spór o drogi i metody przekazu owych treści, analogie hetyckie w istocie wydają się bliższe, a w sferze religijnej są liczniejsze niż możliwe wzorce asyryjskie.

Spośród powyżej wymienionych elementów w bardzo niewielu przypadkach możemy pokusić się o twierdzenie, że te praktyki znane były również Filistynom. Nie powinno to prowadzić do odrzucenia hipotezy o możliwym udziale Ludów Morza w transferze kultury z Anatolii do Palestyny. Decydująca tu przecież jest specyfika źródeł. O Filistynach wiemy bowiem znacznie mniej niż o Hebrajczykach czy Hetytach.

Niezależnie od tego, czy to Ludy Morza przyniosły do Palestyny pewne intelektualne wartości oraz zwyczaje prawne i religijne ze świata anatolijskiego, znane z tekstów hetyckich, zakłada się, że większość z wymienionych instytucji została zaadaptowana nie „pobocznie”, przez przygraniczną wymianę międzysąsiedzką, lecz „centralnie”, przez główne ośrodki władzy politycznej i religijnej. To elity Jerozolimy musiały przyjąć anatolijskie wzorce, które obecnie badacze starają się wysłedzić.

Na szczególną uwagę – wobec zasugerowanego tu filistyńskiego klucza interpretacji analogii hetycko-hebrajskich – zasługują te wspólne elementy kulturowe, których możemy dopatrzeć się również u Filistynów. Typowo filistyński jest zwyczaj oślepiania więźnia, czego przykład stanowi opis dotyczący Samsona. Filistyńskie konotacje mają również kapłani, określani mianem obcych (*kômer*) oraz ofiary z psów i świń (por. Iz 66,3–4)²¹³. W Biblii otwarcie stwierdza się, że Filistyni byli specjalistami w zakresie wróżbiarstwa, zwłaszcza nekromancji, i właśnie w archeologicznym materiale filistyńskiego Ekronu znaleziono jedyne w Palestynie pozostałości po rytualnym rydwanie mogącym służyć do religijnych procesji²¹⁴.

²¹³ Por. Ł. Niesiołowski-Spanò, *Ślady kultu chtonicznego w Biblii – hebrajski czasownik „arap”*, s. 88–101.

²¹⁴ T. Dothan, M. Dothan, *People of the Sea*, s. 248–251. Na temat archeologicznych pozostałości po rydwanach w Palestynie, licznie reprezentowanych na stanowiskach filistyńskich, w I tys. por. J. L. Wright, *Chariots/Chariotry*, w: A. Berlejung (ed.), *Encyclopaedia of Material Culture in the Biblical World*, Tübingen (w druku).

Terminologia i importy

Wpływy świata filistyńskiego na Hebrajczyków miały z pewnością również swoje odbicie w kulturze materialnej. Część elementów, które znane są w Palestynie epoki żelaza, mogła trafić tam, a później rozprzestrzenić się za sprawą Filistynów. Jest tak np. z murem kazamatowym, czyli typem umocnień miejskich, skonstruowanych z równoległych ścian kamiennych, wypełnianych wewnątrz gruzem i piaskiem. Możliwe, że również Filistynom zawdzięczamy spopularyzowanie w Palestynie kamiennych ołtarzy, zwanych ołtarzami „rogatymi”. Filistynom sami Hebrajczycy przypisują decydującą rolę w upowszechnieniu technologii obróbki żelaza.

Zapewne nie z uwagi na specyficzną filistyńskość, lecz ze względu na szybki rozwój kultury typowo miejskiej, a co za tym idzie wyposażonej w atrybuty związane z administracją, to właśnie obszary pozostające pod wpływami filistyńskimi dostarczają najstarszych i najliczniejszych przykładów pisma alfabetycznego w Palestynie.

Typowe dla religii Hebrajczyków mają być tzw. ołtarze zakończone „rogami”. Mowa o nich w biblijnym tekście stanowiącym rodzaj instrukcji kultowej: „I zrobisz ołtarz z drzewa akacjowego, pięć łokci długi, pięć łokci szeroki i trzy łokcie wysoki. Ołtarz będzie czworograniasty. Na czterech jego narożnikach zrobisz rogi; rogi te tworzyć będą z nim jedną całość. I pokryjesz go miedzią” (Wj 27,1–2; por. m.in. Wj 29,12; 1 Krl 1,50; Am 3,14). Ogromny ołtarz tego rodzaju znajdował się w Beer-Szebie, czego dowodzą jego resztki wykorzystane wtórnie w konstrukcji z VIII wieku. Ołtarze z umieszczonymi na nich „rogami” znane są również z Dan oraz Megiddo²¹⁵. Jak się wydaje, kontynuację wielkich ołtarzy rzeźnych, z wyraźnymi rogami, stanowią przykłady kamiennych ołtarzy kadzielnych, bardzo licznie reprezentowanych w znaleziskach archeologicznych w Palestynie²¹⁶. Szczególnie liczne są znaleziska kamiennych, ozdobionych rogami ołtarzy ka-

²¹⁵ Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, s. 171–174, 301–302; H. G. May, *Material Remains of the Megiddo Cult*, Chicago 1935, s. 6–8, 12–13; Pl. XII.

²¹⁶ M. D. Fowler, *Incense Altars*, ABD, s.v. Na temat ofiar kadzielnych zob.: K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel*, Leiden 1986; P. Herder, *The Development of Incense Cult in Israel*, Berlin–New York 1997; por. również N. Glueck, *Incense Altars*,

dzielnych z obszarów Filistei (np. z VII wieku w Ekronie)²¹⁷. Gliniany ołtarz rogaty został odnaleziony wraz z innymi obiektami kultu w repozytorium przedmiotów kultowych (*favissae*) w Jabne²¹⁸. Filistyńskie pochodzenie tego niewielkiego obiektu (24 cm wysokości), datowanego na okres 850–750, nie ulega tu oczywiście wątpliwości. Zjawisko dekorowania ołtarza rogami jest jednak na terenie Palestyny nowością, typową dla I tysiąclecia. Nieznane są nam bowiem starsze zabytki tego rodzaju z obszaru Bliskiego Wschodu. Obecnie jednym z najstarszych egzemplarzy rogatych ołtarzy (co rzadkie, jedynie z dwoma rogami) jest ten, odkryty podczas wykopalisk w Gat (Tel es-Sefi) podczas prac w sezonie 2011²¹⁹. Znane są jednak liczne przykłady ołtarzy z rogami z obszarów egejskich oraz z Cypru z II tysiąclecia. Ołtarze rogate znane były w Grecji już w czasach mykeńskich²²⁰. Nic dziwnego, że hipoteza o transferze tego obyczaju (ale może i głębszych religijnych znaczeń z nim związanych²²¹) ze świata egejskiego (mykeńskiego) na Bliski Wschód wydaje się wielce interesująca²²². Naturalnymi sprawcami takiego przekazu byłiby, rzecz jasna, Filistyni.

w: H. T. Frank, W. L. Reed (eds.), *Translating & Understanding the Old Testament. Essays in Honor of Herbert Gordon May*, Nashville–New York 1970, s. 325–329.

²¹⁷ E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, Vol. 2: *Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732–332 BCE)*, New York 2001, s. 121–124.

²¹⁸ W. Zwickel, *Clay and Stone Altars and A Piece of Mortar*, w: R. Kletter et al. (eds.), *Yavneh I. The Excavation of the „Temple Hill” Repository Pit and the Cult Stands*, Friburg–Göttingen 2010, s. 105–109; (nr kat. CS46), plates 27, 162, 163.

²¹⁹ <http://gath.wordpress.com/2011/07/25/the-news-is-out-a-large-stone-altar-in-area-d/> (dostęp: 15.08.2011).

²²⁰ A. J. Evans, *Mycenaean Tree and Pillar Cult and Its Mediterranean Relations*, *JHS* 21 (1901), s. 99–204, zvl. s. 135–138; L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, Oxford 1907 (repr. 2010), s. 4, 254.

²²¹ Por. hipotezę o związkach rogów ołtarza z kultem solarnym: E. Banou, *Minoan „Horns of Consecration” Revisited: A Symbol of Sun Worship in Palatial and Post-Palatial Crete?*, „Mediterranean Archaeology and Archaeometry” 8 (2008), s. 27–47. Solarne konotacje ołtarzy rogatych w Palestynie może wspierać zwyczaj umieszczania ich na dachach, por. 2 Krl 23,12; L. E. Stager et al., *Ashkelon 1. Introduction and Overview (1985–2006)*, Winona Lake 2008, s. 312.

²²² L. Hitchcock, *Levantine Horned Altars: An Aegean Perspective on the Transformation of Socio-Religious Reproduction*, w: P. M. McNutt, D. M. Gunn (eds.), „Imagining” *Biblical Worlds: Spatial, Social, and Historical Constructs. Essays in Honor of James W. Flanagan*, Sheffield 2002, s. 223–239.

Dalej idącym wnioskiem niż samo wskazanie możliwego zapożyczenia obyczaju dekorowania ołtarzy rogami przez Judejczyków od Filistynów, byłyby przypuszczenia na temat typu ofiar składanych na takich ołtarzach oraz ich symboliki. Rogi ołtarzy – według legislacji biblijnych – służyły jako miejsce namaszczenia ołtarza krwią ofiarnych zwierząt (np. Wj 29,12; Kpł 4,7). Rogi ołtarza, a nie sam ołtarz ani sanktuarium były również elementem zapewniającym sakralne schronienie (1 Krl 1,50–51). To wreszcie rogi ołtarzy są najbardziej typowym elementem wyróżniającym niewielkie (prywatne? przenośne?) ołtarze kadzielne. Pytanie o drogi adaptacji ofiar kadzielnych w Judzie pozostaje nadal otwarte²²³.

Ceramiczne owoce granatu, których wielkie nagromadzenie widać w stanowiskach archeologicznych Filistei (Tel Qasile, Azor, Gezer, Ekron, Aszdod, Tel Sera, Tel Halif) epoki żelaza, zdają się kontynuować ikonograficzną tradycję Kanaanu oraz Egei. Przedmioty te związane są z kultem płodności i zapewne mogły mieć również jakieś znaczenie w wierzeniach dotyczących życia w zaświatach²²⁴. Znaleziska takich przedmiotów w Judzie i Izraelu (m.in. Rosh Zayit, Megiddo, Jerozolima, Arad) mogą dowodzić oddziaływania religii oraz ikonografii filistyńskiej, zwłaszcza w sferze kultu (bogini) płodności.

Elementem kultury materialnej ze sfery religijnej mogą być znaleziska glinianych masek przedstawiających twarz ludzką. Są one dobrze znane zarówno ze stanowisk archeologicznych Fenicji (Tyr, Sydon, Sarepta), jak i Filistei (m.in. Tel Qasile, Aszdod)²²⁵. Przykłady takich masek z epoki żelaza odnaleziono również na stanowiskach dawnej Judy (Khirbet er-Ras) i Izraela (np. Tel Keisan, Hazor). Ich stosunkowo duża popularność w świecie fenickim oznacza, że nie był to element typowo filistyński, a zatem nawet jeśli do Judy przedostał

²²³ Por. K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel*; P. Herder, *The Development of Incense Cult in Israel*.

²²⁴ T. Dothan, D. Ben-Shlomo, *Ceramic Pomegranates and Their Relationship to Iron Age Cult* w: S. White Crawford et al. (eds.), „Up to the Gates of Ekron”. *Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, Jerusalem 2007, s. 3–16.

²²⁵ R. Kletter, *To Cast an Image: Masks from Iron Age Judah and the Biblical Masekah*, w: S. White Crawford et al. (eds.), „Up to the Gates of Ekron”, s. 189–208.

się za sprawą mieszkańców miast filistyńskich, nie czyni to z niego filistyńskiego zapożyczenia.

Istnieje wreszcie pokaźna grupa zabytków kultury materialnej, o których filistyńskim pochodzeniu w świecie Hebrajczyków można wnioskować nie na podstawie analizy danych archeologicznych, lecz językowych. Analizując nazwy wielu przedmiotów, wzmiankowanych w Biblii, można domyśleć się ich obcego pochodzenia. Związki z językami anatolijskimi i greką oraz kontekst, w jakim użyte są owe terminy pozwalają domyślać się ich filistyńskiej proveniencji.

koba' / qoba' (קובע / קובע) – „hełm”

Słowo pojawia się 1 Sm 17,5. 38; Iz 59,17; Jr 46,4; Ez 23,24; 27,10; 38,5; 2 Krn 26,14. Może pochodzić od het. *kauba' / kupahi-* – „nakrycie głowy”²²⁶.

Hełm taki ma nosić Goliat (1 Sm 17,5)²²⁷ oraz Saul i Dawid (1 Sm 17,38). Choć wielu badaczy widzi w tym terminie zapożyczenie z języka Filistynów, którym to Palestyna zawdzięczała różne innowacje ze sfery militariów, termin ten stracił zapewne swoje związki z Filistynami, o czym świadczą wzmianki w późniejszych tekstach. Takie hełmy nosili żołnierze judzcy, uzbrojeni przez Uzjasza (2 Krn 26,14). U Izajasza (Iz 59,17) pojawia się wzmianka o „hełmie zwycięstwa” (קובע ישועה / περικεφαλαία σωτηρίου). U Jeremiasza hełmy takie noszą Egipcjanie (Jr 46,4). Obce związki hełmu typu *koba' / qoba'* podkreśla również Ezechiel, pisząc o wojskach na służbie Tyru: „Paras i Lud, i Put służyli w twoim wojsku jako wojownicy; tarczę i hełm zawieszali u ciebie, przyda-

²²⁶ Por. J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*, Vol. 4, s. 257–258; J. Tischler, *Heithitisches etymologisches Glossar*, Vol. 1, s. 640–641.

²²⁷ Na temat późnego pochodzenia uzbrojenia Goliata por. m.in.: I. Finkelstein, *The Philistines in the Bible: A Late-Monarchic Perspective*, *JBOT* 27 (2002), s. 131–167; A. Yadin, *Goliath's Armor and Israelite Collective Memory*, *VT* 54 (2004), s. 373–395; *contra*: J. R. Zorn, *Reconsidering Goliath: An Iron Age I Philistine Chariot Warrior*, *BASOR* 360 (2010), s. 1–22. Por. również Ph. J. King, *David Defeats Goliath*, w: S. White Crawford et al. (eds.), „Up to the Gates of Ekron”, s. 350–357.

wali ci blasku” (Ez 27,10; por. Ez 38,5). Trzy wymienione tu ludy na ogół utożsamia się z Persami, Lidyjczykami i Libijczykami²²⁸.

R. A. S. Macalister, *The Philistines*, s. 80; E. Sapir, *Hebrew „Helmet”, A Loanword, and its Bearing on Indo-European Phonology*, *JOAS* 57, 1 (1937), s. 73–77; C. Gordon, *Homer and the Bible*, s. 60, przyp. 44; C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, s. 124–125, nr 9; J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, s. 197; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 165–167.

mekerah (מכרה) – „miecz”, „nóż”

Znaczenie i etymologia tego terminu pozostają niepewne. Słowo wiąże się z gr. *makaira* i występuje jedynie w Rdz 49,5, gdzie stanowi uzbrojenie Lewiego i Symeona: „Symeon i Lewi – to bracia; miecze ich są narzędziami gwałtu”. W Rdz 49,5 bywa tłumaczony jako „nóż”. Jeśli uznać interpretację widzącą związek tego wersetu z opisem wydarzeń związanych z Diną i obrzezaniem Sychema, można by przyjąć hipotezę, że *m^kērāh* to nóż do rytualnego obrzezania²²⁹.

Rzeczownik ten może pozostawać w związku z terminem występującym w 1 Krn 11,36, gdzie wymienieni są wojownicy Dawida: „Chefer z Mekery”. Termin ten (חפר המכרה) odpowiada w LXX: Οφραρ ὁ Μοχφοραθι, co może oznaczać zarówno pochodzenie od osoby o tym imieniu lub z miejsca o tej nazwie. Możliwe jednak, że wariant z 1 Księgi Kronik, który różni się od paralelnego wariantu w 2 Księdze Samuela, jest wynikiem zmiany zawartego tam toponimu: „Elipelet, syn Achasbaja z Maaka” (אליפלש בן-אחסבי בן-המעכתי), a zatem המכרה powstało z oryginalnego המעכתי. Jeśli uznać to wyjaśnienie, wówczas wskazywana byłaby okolica na południe od Hebronu²³⁰. Nie można w żaden pewny sposób połączyć nazwy przedmiotu ze znaleziskami archeologicznymi. Naturalnym bowiem zjawiskiem jest stosowanie noży i innych ostrzy w gospodarstwie człowieka. Pomimo tego zastrzeżenia pozostałości po nożu, jakie odkryto wewnątrz świątyni w Ekronie i dla którego znanych jest kilka również filistyńskich analogii, może nasuwać pewne sugestie wskazujące na jego rytualne zastosowania. Przedmiot ten z pewnością nie był zwykłym narzędziem, o czym świadczy

²²⁸ Por. G. Garbini, *La „Tavola dei popoli” della Genesi*, „Rendiconti Morali della Accademia Nazionale dei Lincei”, seria 9, 19 (2008), s. 503–516, zwł. s. 509.

²²⁹ KB, s.v.

²³⁰ R. K. Duke, *Mecherathite*, *ABD*, s.v.

jego rękojeść wykonana z kości słoniowej²³¹. Czy był to jednak *m^ekērāh*, czy też nie, tego nam archeologia nie powie.

E. Renan, *History of the People of Israel Till the Time of King David*, s. 134; R. A. S. Macalister, *The Philistines*, s. 80; C. Gordon, *Homer and the Bible*, s. 60, nr 32; J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, s. 198; O. Margalith, *The Sea People in the Bible*, Wiesbaden 1994, s. 12; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 342; Vol. 3, Berlin 2001, s. 237.

ke(y)lap (כִּילָפ) – „siekiera”, „topór”

Według Rabina pochodzi od het. *kullupi* – „oskard”, „topór” lub może „nóż”²³². Słowo to zaświadczone jest również w akadyjskim w formie *kalappu*, *kalabbu* („siekiera”)²³³. Wczesne użycie tego słowa w akadyjskim osłabia możliwość przyjęcia tego terminu w hebrajszczyźnie za pośrednictwem Filistynów. Możliwe jednak, że zarówno słowo akadyjskie, jak i hebrajskie pochodzą od wspólnego, hetyckiego źródłosłowu. Częste w tekstach akadyjskich złożenie *ka-la-ab-ba-tu parzilli* – „siekierę żelazną” – może wskazywać na rozpowszechnienie się tego rzeczownika wraz ze spopularyzowaniem żelaza, a zatem w I tysiącleciu.

Narzędzie to musiało mieć inny kształt, przeznaczenie lub materiał, z jakiego było wykonane, ponieważ w jedynym swoim wystąpieniu w Biblii (Ps 74,6) znajduje się obok niemal synonimicznego słowa *kaššil*, również *hapax legomenon*. Częstszymi jednak w Biblii słowami oznaczającymi siekiere jest *gar^ezen*, *gar^edom* oraz *ma^aššād*.

Nota bene, wersja hebrajska nazwy tego narzędzia wielce przypomina polski „kilof”.

C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, s. 124, nr 8.

her^emēš (חֶרְמֵשׁ) – „sierp”, „lemiesz”

Występuje jedynie w Pwt 16,9; 23,26 oraz w 1 Sm 13,20 w formie: מַחְרֵשׁ. Na związek z Filistynami wskazywać może zwłaszcza 1 Sm 13,20, gdzie mowa jest o uzależnieniu Izraelitów od filistyńskich wyrobów z żelaza.

²³¹ T. Dothan, *Bronze and Iron Objects with Cultic Connotations from Philistine Temple Building 250 at Ekron*, s. 1–27, zwł. s. 14–22.

²³² J. Tischler, *Hethitisches etymologisches Glossar*, Vol. 1, s. 630; J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*, Vol. 4, s. 244–245.

²³³ CAD, k, s. 66.

Na podstawie tego passusu²³⁴ Ferdinand Bork uznaje za filistyńskie również nazwy innych rzeczowników tam wymienionych, a zatem: אה – „motyka”, „oskard”²³⁵ – i קרמז – „siekiera”, „topór”²³⁶. Rzeczownik מחרש, który pojawia się w 1 Sm 13,20 dwa razy, zwykle jest tłumaczony jako „lemiesz”, lecz równie dobrze może oznaczać „sierp”.

F. Bork, *Philistäische Namen und Vokabeln*, s. 228–229.

qil^ešôn (קלשון) – „widły”(?)

Margalith zwraca uwagę na brak precyzyjnego znaczenia tego rzeczownika, który w TM wymieniony jest jedynie w 1 Sm 13,21 w złożeniu: לַשֵּׁלֶשׁ קִלְשׁוֹן, stąd tłumaczenia „trójzębne widły”. Margalith łączy ten rzeczownik z gr. γλαχίς/γλαχίτι, czyli „ostrze”, „szpikulec”²³⁷.

O. Margalith, *The Sea People in the Bible*, s. 12.

dorban (דרבן) – „oścień”

Margalith uznaje, że rzeczownik ten, który pojawia się w 1 Sm 13,21 związany jest z gr. δρέπανον – „kosa”, „zakrzywione ostrze”, znaczenia owego użyto w wersji LXX na oddanie tego terminu. Metaforyczne zastosowanie tego rzeczownika w Koh 12,11, gdzie słowa mają być jak „oścień”, w niczym nie ułatwiają rozważań na temat etymologii tego słowa.

O. Margalith, *The Sea People in the Bible*, s. 12.

meṭil (משיל) – „mocny” (o przedmiocie z żelaza)

Proponowana przez Rabina etymologia wyprowadza rzeczownik *meṭil* od het., luv.: *muwat(t)alli* – „silny”, „mocny”.

²³⁴ „Więc cały Izrael chodził do Filistyńczyków, jeśli chcieli sobie naostrzyć swój lemiesz czy motykę, czy siekiere, czy oścień. Gdyż naprawa wyszczerbionych ostrzy lemieszów, i motyk, trójzębnych wideł, i siekier i nasadzenie ościeni na drągi u nich tylko było możliwe”.

²³⁵ Por. 2 Krl 6,5–6, gdzie w oczywisty sposób mowa o siekierze oraz Iz 2,4; Mi 4,3; Jl 3,15, gdzie mowa o lemieszu.

²³⁶ KB, t. 2, s. 197.

²³⁷ LSP⁹, s.v.

Rzeczownik ten stanowi *hapax legomenon* i występuje jedynie w Hi 40,18 w opisie behemota. Siłę stwora podkreślać ma określenie jego kości, są one jak: „miedziane kości (?) i żelazny *meṭil* (מְטִיל נְחוֹשֶׁת גְּבוּרָה)”. Pojawia się tu złożenie: *meṭil barzel*, a zatem przedmiot, do którego porównano kości behemota, które miały być bardzo mocne i twarde, wykonany był z żelaza, i, co ważne, występuje tu w liczbie pojedynczej (inaczej niż przedmioty miedziane: *n^eḥūšā^h ḡ^erāmāy*). Tekst LXX oddaje tę nazwę przez: σίδηρος χυτός – „żelazo odlane”. Rzeczownik ten pojawia się jeszcze w aramejskim targumie do 1 Sm 17,6, zawierającym opis uzbrojenia Goliata. Słowem *meṭil* określony jest przedmiot, jaki Goliat miał zawieszony na plecach, między łopatkami, aram.: *mṭl byn kṭpwhy*. W tym miejscu targum słowem *mṭl* zastępuje hebrajski rzeczownik *kidōn* – „oszczep”.

C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, s. 131–132; nr 15.

Powyzsza lista przedmiotów dobrze wpisuje się w biblijną tradycję przypisującą Filistynom monopol obróbki żelaza. Nie tylko narzędzia – jak widzieliśmy, głównie dotyczące uzbrojenia – jawią się jako dziedzictwo Filistynów. Sama technologia i terminy związane z materiałem zdają się pochodzić ze świata filistyńskiego.

***parzon* (פַּרְזוֹן) – „żelazo”; *p^erazah* (פְּרָזָה) – „garnizon wojskowy”**

Rzeczownik **parzon* występuje w Biblii w kilku miejscach. Z nim wiąże się termin *p^erazah*, tłumaczony jako „osada nieumocniona”, oraz *p^erizi* zazwyczaj rozumiane jako etnonim. W językach semickich słowo na określenie żelaza ma podobną budowę, a mianowicie akad.: *parzillu*, ugr.: *brđl*, fen.: *brzl*, aram.: *parzal*, hebr.: *barzel*, arab.: *farzala*, a zatem wszystkie wywodzą się od rdzenia *p/brzl*. Na tym tle termin *przn*, zaświadczony w Biblii, znajduje analogię jedynie w południowo-arabskim *frzn(m)*, który – biorąc pod uwagę późne rozpowszechnienie się obróbki żelaza w tym regionie – musi być późniejszy i zapewne zależny od terminu biblijnego²³⁸. Garbini argumentuje, że termin ten trafił do Biblii za sprawą Filistynów – *nota bene* promotorów obróbki żelaza

²³⁸ Termin **parzon* jest też lepszym kandydatem jako źródło łac. *ferrum* niż fenickie *barzel*; por. M. deVaán, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden–Boston 2008, s. 214.

w Palestynie. Takie rozumienie etymologii tego słowa pozwala dokonać następującej interpretacji jego znaczeń. Jako rzeczownik pospolity, oznaczający „żelazo”, występuje w Sdz 5,7, w zwrocie: *הדלו פרוזן בישוראל* – „nie było żelaza w Izraelu” (por. Sdz 5,11). Zależny od tego rzeczownika jest termin *p^razah* oznaczający pewien typ osady – zapewne pochodzący od miejsc wytwarzania lub dystrybucji żelaza. O uzależnieniu Izraela od Filistynów w pozyskiwaniu wyrobów żelaznych mamy bezpośrednie świadectwo: „A w całej ziemi izraelskiej nie można było znaleźć kowala, gdyż Filistyńczycy uważali, że Hebrajczycy mogliby sobie sporządzić miecze lub oszczepy. Więc cały Izrael chodził do Filistyńczyków, jeśli chcieli sobie naostrzyć swój blemiesz czy motykę, czy siekiere, czy oścień. Gdyż naprawa wyszczerbionych ostrzy lemieszów, i motyk, trójzębnych wideł, i siekier i nasadzenie ościeni na drągi u nich tylko było możliwe” (1 Sm 13,19–21).

O związku osad nazywanych *p^razah* z ludnością filistyńską świadczy informacja związana z opisem zwrotu Hebrajczykom Arki Przy mierza: „A złote podobizny wrzodów, które Filistyńczycy złożyli Panu jako daninę pokutną, są następujące: jedna z Aszdod, jedna z Gazy, jedna Aszkalonu, jedna z Gat i jedna z Ekronu. Złote myszy zaś według liczby wszystkich miast filistyńskich, należących do pięciu ksią żąt, począwszy od miast warowanych aż do osad wiejskich (*כפר הפרזי*). A świadkiem tego aż do dnia dzisiejszego jest wielki kamień, na którym złożyli Skrzynię Pańską na polu Jozuego, mieszkańca Bet-Szemesz” (1 Sm 6,17–18). Z czasem osady filistyńskie, których nazwa wywodziła się od rzeczownika „żelazo”, stały się pospolitymi określeniami osad, których specyfikę tłumaczy się jako „osady nieumocnione”, choć jest to wyłącznie próba racjonalizacji istnienia tego terminu. W tym sensie występuje rzeczownik *p^razah* w: Pwt 3,5; Est 9,19; Ez 38,11; Za 2,8.

Osobnym miejscem wśród biblijnych wzmianek zawierających słowa pochodne od terminu *przn* jest Ha 3,14. Tekst ten stanowi część opisu zmagania boga, a jego elementy w wielu miejscach przywołują skojarzenie z opisem walki Izraela pod wodzą Baraka i Debory: *נקבת במשו רש פרוז יסערו להפיצני עליצתם כמרלאכל עני במסחר*. Werset ten bywa tłumaczony jako: „Przebiłeś wodza jego wojska jego własną strzałą, jego przywódcy są rozproszeni jak plewa przez burzę, gdy rozwarli swoje szczęki, aby pochłonąć w skrytości ubogiego”. Garbini skłania się do rozumienia terminu *przw* w Ha 3,14 jako synonimiczny dla nazwy Filistyn. Świadectwo LXX, gdzie pojawia się słowo *δυναστες* – „władca” (w lm.), wskazuje jednak na pewne szczególne cechy owej osoby.

Zwrot o przebicciu (dosł. „przedziurawieniu”) głowy niedwuznacznie wskazuje na związek z opisem śmierci Sysery z rąk Jael. W Księdze Sędziów wydarzenie to opisane jest tak: „Błogosławiona niech będzie ponad inne kobiety Jael, Żona Chebera, Kenity, ponad inne kobiety w namiocie niech będzie błogosławiona. O wodę prosił, a ona podała mu mleka i na wspaniałej czaszy podsunęła śmietanę. Swą lewą rękę wyciągnęła po palik, a prawą po młot roboczy, uderzyła Syserę, rozbiła mu skroń. Do jej nóg osunął się, padł, legł, do jej nóg osunął się, padł, gdzie się osunął, tam padł zabity” (Sdz 5,24–27). Sądzę, że na podstawie tego tekstu można pokusić się o interpretację terminu *przw* w Ha 3,14 jako „dowódca”, pod warunkiem jednak że zachowując związek z osadami *p^erazot*, uznamy, iż Sysera w wersji Ha 3,14 jest określony jako wódz, przywódca ludności *p^erizzi*, czyli „ludzi żelaznych”, a zatem wojskowych²³⁹. W ten sposób osady *p^erazot* nabrałyby znaczenia bliższego terminowi „garnizony”, a zatem – w istocie, co widać w późniejszym rozumieniu tego słowa – miejsca nieobwarowane. Podkreślenie braku umocnień nie ma bowiem sensu, gdy myśli się o zwykłych wioskach, lecz jest szczególnie ważne, gdy mówi się o miejscu przebywania żołnierzy, którzy zwykle przecież stacjonują w obronnych fortach.

W pozostałych miejscach w Biblii²⁴⁰, gdzie mowa jest o ludności określanej mianem *p^erizzi*, zwykle rozumianych jako Peryzyci, może chodzić o ludzi, których cechy związane były z typem osad. Dla ludu o tej nazwie brakuje bowiem jakichkolwiek danych, potwierdzających jego istnienie. Istnieje zatem prawdopodobieństwo, że mamy tu do czynienia ze sztucznie utworzonym terminem, który określał początkowo mieszkańców *p^erazot*, a zatem militarnych osad filistyńskich.

G. Garbini, *Note di lessicografia ebraica*, s. 115–124; M. Valério, I. Yakubovich, *Semitic Word for „Iron” as Anatolian Loanword*, w: *Isledovanija po lingvistike i semiotike. Sbornik smamey k liubiliju V.V. Ivanova*, Moskwa 2010, s. 108–116; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 227.

Terminy związane z pochodnymi rzeczownika „żelazo” przywiodły nas w sferę wojskowości. Nie tylko wymienione wyżej elementy uzbrojenia mogą pochodzić ze świata filistyńskiego. Mogło tak być również

²³⁹ Ł. Niesiołowski-Spanò, *The New Type of Inscription from Ekron – Revisited*, s. 106–109 oraz przyp. 20 z wcześniejszą literaturą.

²⁴⁰ Rdz 13,7; 15,20; 34,30; Wj 3,8. 17; 23,23; 33,2; 34,11; Pwt 7,1; 20,17; Joz 3,10; 9,1; 11,3; 12,8; 17,15; 24,11; Sdz 1,4. 5; 3,5; 5,7. 11; 1 Sm 6,18; 1 Krl 9,20; 2 Krn 8,7; Ezd 9,1; Ne 9,8.

z przynajmniej dwoma ważnymi biblijnymi, acz enigmatycznymi terminami z zakresu wojskowości.

šālīš (שליש/שליש) – typ wojownika

Rzeczownik *šālīš* na pierwszy rzut oka przywołuje skojarzenie z liczebnikiem „trzy” (*šāloš*). Niekiedy w Biblii użyty jest jednak na oznaczenie pewnego typu wojownika. To zastosowanie skłoniło Rabina do wysunięcia hipotezy wiążącej etymologię tego terminu z het. *šalli-* – „wielki”, „ważny”.

W takim znaczeniu, jako określenie pewnego typu wojownika, występuje w Biblii w siedemnastu miejscach²⁴¹. Żołnierze *šālīš* wymienieni są m.in. w opisie wojsk egipskich, ścigających Izraelitów (Wj 14,7; 15,5), gdzie skojarzeni są z rydwanami²⁴². 1 Krl 9,22 wymienia typy wojsk powołanych przez Salomona, spośród ludności Izraela, w przeciwieństwie do ludów tubylczych, zaprzęgniętych do prac pańszczyźnianych. „Byli oni jego wojownikami i urzędnikami, naczelnikami i rotmistrzami (*šālīš*), dowódcami wozów bojowych i konnicy (יהם אנשי המלחמה כיהם אנשי המלחמה) (por. 2 Krl 8,9). Wojskowy ten wymieniony jest jako towarzyszący królowi Izraela: Joramowi (2 Krl 7,2. 17. 19), Jehu (2 Krl 9,25; 10,25), Pekachiaszowi (2 Krl 15,25). Zwrot o ustanowieniu *šālīš*, „na którego ramieniu się wspierał” (2 Krl 7,17), skłonił tłumaczy do oddania tego rzeczownika przez anachroniczny termin „adiutant”.

Żołnierze określani mianem *šālīš* zdają się stanowić osobną formację wojskową, o czym świadczy zdanie: ראש השלישים בן-חכמוני (dosł.: „Jaszobeam, syn Ҁakmoniego, dowódca *šālīšim*” (1 Krl 11,11), oraz odpowiednik tego zdania w 2 Sm 23,8: ראש השלישי תחכמי (dosł.: „Joszeb-Baszebet, Tachekemita, dowódca *šālīšim*”). Analogiczne zastosowanie tego terminu widać w 1 Krl 12,19, gdzie pojawia się Amasjasz, dowódca *šālīšim*, pochodzący z Beniamina i/lub Judy.

O znaczeniu rzeczownika *šālīš* jako pewnego typu wojska może świadczyć użycie tego słowa w zdaniu z Księgi Ezechiela: „Lecz ona

²⁴¹ TDOT, Vol. 15, s. 125–126.

²⁴² B. A. Mastin, *Was the „Šālīš” the Third Man in the Chariot?*, VTSup 30, Leiden 1979, s. 125–54; N. Naʿaman, *The List of David’s Officers („Šālīšim”)*, VT 38 (1988), s. 71–79; D. G. Schley, *The „Šālīšim”: Officers or Special Three-Man Squads?*, VT 40 (1990), s. 321–326.

[Jerozolima] posunęła się w swojej rozpuszcie jeszcze dalej, gdy zobaczyła mężczyzn malowanych na ścianie, obrazy Chaldejczyków, malowane czerwoną farbą, przepasanych w biodrach pasem, z wielkimi zawojami na głowach – wszyscy z wyglądu to rycerze (*šālīšim*), podobni do Babilończyków, których ojczyzną jest Chaldea” (Ez 23,15; por. Ez 23,23). Gdy termin *šālīšim* odnosi się do wojowników Dawida (2 Sm 23,8–22; por. 1 Krn 11,11), zdaje się synonimem określenia *gibborim* (גִּבּוֹרִים) – „potężni”, a zatem semantycznego odpowiednika tego terminu na gruncie języka semickiego.

Rabin uważał, że *šālīš* oznacza wojskowego o niskiej randze. Wystąpienia w tekście świadczą jednak, że nie mamy tu do czynienia z żadną rangą, lecz typem oddziału, zapewne związanego z rodzajem uzbrojenia. Wojsko tego typu pojawia się wyłącznie w rzeczywistości rozwiniętego systemu militarnego (Izrael monarchiczny, Egipt, Chaldejczycy) oraz jako nazwa grupy wojskowych na służbie Dawida²⁴³.

C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, s. 133–134; nr 17.

***rph* (רפה) – nazwa grupy wojowników, epitet bóstwa**

Na podstawie 2 Sm 21,15–22, gdzie wymienione są wyczyny żołnierzy-herosów Dawida w walkach z Filistynami, pojawia się złożenie: הרפה יליר, zwykle przekładane jako: „potomek *ha-rapa*”²⁴³. Przekład Biblii Warszawskiej podaje ową listę w wersji: „Iszbi z Nob, potomek rodu olbrzymów” (ישבי־נב אשר בילירי הרפה) – w. 16, „Saf, który także wywodził się z rodu olbrzymów” (סככי החשתי את־סף אשר בילירי הרפה) – w. 18 oraz „potem była jeszcze jedna walka w Gat. Był tam pewien mąż ogromnego wzrostu, mający po sześć palców u rąk i nóg, czyli razem dwadzieścia cztery, który także wywodził się z rodu olbrzymów (ונס־הוא יליר להרפה). Gdy zlorzeczył on Izraelowi, położył go trupem Jonatan, syn Szymei, brata Dawida. Wymienieni czterej wywodzili się z rodu olbrzymów w Gat (את־ארבעת אלה ילירי להרפה בנת), a polegli z ręki Dawida i z ręki jego wojowników” (w. 20–21).

Ponieważ termin הרפה wygląda analogicznie jak słowo oznaczające Refaitów (*rp*’; w lm.: *rp’m*)²⁴⁴, mające związek z zaświadczone

²⁴³ Por. sugestię na temat typu oddziałów określanych mianem *ha’iw’rīm* oraz *happis’hīm* (s. 274–276, 305).

²⁴⁴ Rdz 14,5; 15,20; Pwt 2,11. 20; 3,11. 13; Joz 12,4; 13,12; 15,8; 17,15; 18,16; 2 Sm 5,18. 22; 23,13; 1 Krn 11,15; 14,9; Iz 17,5.

jeszcze w Ugarit terminem oznaczającym deifikowane duchy przodków, komentatorzy widzieli związek słowa występującego w 2 Sm 21 z owymi Refaitami. Istnieją jednak przesłanki, by zastanowić się nad możliwą, przypadkową zbieżnością tych terminów²⁴⁵. Jedyne w tych bowiem miejscach Wulgata podaje transliteracje tego terminu: *Arafa*, a LXX posługuje się wersją łp.: Ραφα²⁴⁶. Ponadto Filistyni wymienieni w 2 Sm 21 scharakteryzowani są jako „urodzeni” (od rdzenia *yld*), co zatem nie daje się przekładać jako „wywodzący się z”. Dosłownie tekst hebrajski 2 Sm 21,16 mówi bowiem: „Iszbi, z Nob, który *yelide ha-raphah*”. By ukazać komplikacje, jakie pojawiają się przy analizie tego passusu, wystarczy przywołać omówienie tego miejsca autorstwa Kyle McCartera, który skłania się do następującej interpretacji 2 Sm 21,15–16: „I Filistyni ponownie walczyli przeciw Izraelowi, więc Dawid podążył ze swymi sługami, by walczyć z Filistynami. Dawid był wyczerpany, i Dodo, syn Joasza, jeden z wyznawców Rafa, pojmał go. Jego hełm ważył trzysta szekli brązu, i był okryty zbroją. On planował zabić Dawida”²⁴⁷.

Kluczowy termin od rdzenia *yld* zwykle przekładany był jako „potomek”, lecz już ponad 50 lat temu zaproponowano jego rozumienie jako niewolnika, pozostającego w służbie bóstwa²⁴⁸. Garbini zwrócił uwagę na analogiczną wzmiankę dotyczącą Szamgara (w Sdz 3,31; 5,6), gdzie określony jest jako: „Szamgar, syn Anat” (שמגר בן-ענת/Σαμεγαρ υἱοῦ Αναθ)²⁴⁹. Biorąc pod uwagę tę analogię oraz trudności w połączeniu

²⁴⁵ Por. C. E. L’Heureux, *The Ugaritic and Biblical Pephaim*, HTR 67 (1974), s. 265–274.

²⁴⁶ Por. również użycie tego słowa w 1 Krn 20,8, który odpowiada przywołanemu tu passusowi z 2 Księgi Samuela.

²⁴⁷ P. K. McCarter, *II Samuel*, (AB 9), New York 1984, s. 447: „Once again the Philistines fought a battle with Israel, and David went down with servants to fight the Philistines. David became exhausted, and Dodo son of Joash, one of the votaries of Rapha, captured him. His helmet weighted three hundred bronze shekels, and he was girded with armor. He intended to kill David”, por. BW: „Gdy pewnego razu znowu wybuchła wojna między Filistyńczykami a Izraelem i Dawid wyruszył wspólnie ze swoimi wojownikami, aby stoczyć walkę z Filistyńczykami, a Dawid był zmęczony, postanowił wtedy Iszbi z Not, potomek rodu olbrzymów, którego włócznia ważyła trzysta sykli kruszcu, a który miał przypasany nowy miecz, zabić Dawida”.

²⁴⁸ F. Willeson, *The Philistine Corps of the Scimitar from Gath*, „Journal of Semitic Studies” 3 (1958), s. 327–335; idem, *The Yalid in Hebrew Society*, „Studia Theologica” 12 (1958), s. 192–210.

²⁴⁹ G. Garbini, *I Fenici. Storia e religione*, Napoli 1980, s. 51.

z powyższym użyciem terminu *ha-raph* z rdzeniami *rpy* i *rp'*, zasugerował on, że może być to słowo filistyńskie, transliterowane jedynie na hebrajski. Uznał przy tym, że zapewne *rph*, to nie imię – z uwagi na występujący przed nim rodzajnik określony *h-* – lecz np. tytuł bogini, może ekwiwalent semickiej Anat – bogini wojny²⁵⁰. Analogiczne rozumienie terminu *harapa* przyjmuje również McCarter, pisząc, iż termin ten mógł być tytułem bóstwa, możliwe, że o cechach chtonicznych, którego ośrodkiem kultu mogło być miasto Gat²⁵¹. Nie od rzeczy jest też przywołanie hipotezy Willeseña, który termin *harapah* (הרפח) łączył z rzeczownikiem *hereb* (הרב) oznaczającym ostre narzędzie, zapewne rodzaj sierpa²⁵². Z kolei termin *hereb* ma swe odpowiedniki zarówno w grece w formie: ἄρπη, jak i w łacińskim słowie: *harpe*²⁵³.

S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford 1913, s. 353; R. A. S. Macalister, s. 60–61; F. Willeßen, *The Philistine Corps of the Scimitar from Gath*, *JSS* 3 (1958), s. 327–335; idem, *The Yalid in Hebrew Society*, „*Studia Theologica*” 12 (1958), s. 192–210; B. Mazar, *The Military Elite of King David*, *VT* 13 (1963), s. 310–320; C. E. L'Heureux, *The Ugaritic and Biblical Rephaim*, *HTR* 67 (1974), s. 265–274; idem, *The „yelide harapa”: a cultic association of warriors*, *BASOR* 221 (1976), s. 83–85; G. Garbini, *I Fenici. Storia e religione*, Napoli 1980, s. 50–51; idem, *I Filistei*, s. 90–94.

Dotychczasowe ustalenia wynikały z analizy tekstu biblijnego. Zapewne równie wiele elementów wspólnych dla kultury Filistynów oraz Hebrajczyków można wskazać, analizując ich kulturę materialną. Mowa była już o Filistynach i ich roli w upowszechnieniu obróbki żelaza, i – co szło w ślad za tym – również wpływie, jaki mieli na narzędzia oraz ich nazwy. Oddziaływanie to widoczne w obszarze wytworów materialnych można jeszcze uzupełnić elementami związanymi z urbanistyką. Wyjątkowym i niepowtarzalnym przykładem śladów dziedzictwa Ludów Morza jest stanowisko archeologiczne w Tel Aḥwat na północy współczesnego Izraela. Pozostałości w Tel Aḥwat wskazują, że była to forteca, zbudowana około 1230 roku i będąca w użyciu nie dłużej niż 50–60 lat, co wskazywać może na okres początku obecno-

²⁵⁰ Ibidem.

²⁵¹ P. K. McCarter, *II Samuel*, s. 449–451.

²⁵² F. Willeßen, *The Philistine Corps of the Scimitar from Gath*, s. 327–335.

²⁵³ J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 78–83.

ści Ludów Morza w Palestynie²⁵⁴. Szczególny charakter architektury z Tel Aḥwat tkwi w braku palestyńskich paraleli dla śladów tamtejszej zabudowy mieszkalnej (wskazywano np. na pewne zbieżności w planie osady ze stanowiskami filistyńskimi), a zwłaszcza w zupełnie wyjątkowym kształcie tamtejszych umocnień. Zachowane umocnienia fortecy, zbudowane zostały bowiem w formie szerokiego kamiennego muru skrywającego w sobie, dostępny od wnętrza osady, korytarz. Najbliższą paralelę dla takich konstrukcji odnajduje się na odległej Sardynii, w formie tzw. *nuraghe*. Nie jest zatem nieprawdopodobna hipoteza Adama Zertala przypisująca konstrukcję fortu w Tel Aḥwat jednemu z Ludów Morza – Szerdana²⁵⁵. Lud ten, o którym wiemy ze źródeł egipskich, że w epoce wielkich migracji końca epoki brązu przechodził na służbę Egiptu, jako wojska najemne (w Tel Aḥwat znaleziono sporą liczbę egipskich skarabeuszy), stanowi prawdopodobny łącznik między Palestyną i Sardynią. Nie tylko tradycja literacka, ale i ślady archeologiczne wskazują bowiem, że na przełomie epoki brązu i żelaza Sardynia (ale również np. Etruria) została zasiedlona przez przybyszy z wschodniej części basenu Morza Śródziemnego.

ḥēl/hēyl (חל/חיל) – „umocnienia wokół murów miejskich”, „wał obronny”

Rdzeń חיל ma w języku hebrajskim bardzo wiele znaczeń, m.in.: „cierpieć”, „czekać”, „wyrwać”. Rzeczownik חיל w hebrajszczyźnie biblijnej oznacza m.in. „siłę”. Analizowany tu jednak rzeczownik występuje głównie w postaci חל i jako taki ma znaczenie umocnień obronnych.

²⁵⁴ A. Zertal, A. Romano, *El-Aḥwat – 1993–1996*, „Hadashot Arkheologiyot”, 109–110 (1999–2000), s. 32–34; A. Zertal, *The „Corridor-builders” of Central Israel: Evidence for the Settlement of the „Northern Sea Peoples”?*, w: V. Karageorghis, C. E. Morris (eds.), *Defensive Settlements of the Aegean and the Eastern Mediterranean after c. 1200 B.C.: Proceedings of an International Workshop Held at Trinity College Dublin, Nicosia 2001*, s. 215–232; I. Finkelstein, E. Piasezky, *Radiocarbon Dating and Philistine Chronology, with an Addendum on el-Aḥwat, „Ägypten und Levante”* 17 (2007), s. 173–182; I. Finkelstein, *El-Aḥwat: A Fortified Sea People City?*, *IEJ* 52 (2002), s. 187–199.

²⁵⁵ A. Zertal, *The „Corridor-builders” of Central Israel: Evidence for the Settlement of the „Northern Sea Peoples”?*, s. 215–232.

Rabin proponuje wyprowadzenie etymologii tego rzeczownika od het. *hīla-*, *hēla-* – „ogrodzenie”, „dziedziniec”, „pierzścień”.

W Biblii hebrajskiej występuje w: 2 Sm 20,15; 1 Krl 21,23; Ps 48,14; 122,7; Iz 26,1; Ab 20; Na 3,8; Lm 2,8; Za 9,4. Jest to zatem usypany szaniec wokół murów Abel-Beer-Maka podczas buntu Szeby (2 Sm 20,15). W Ps 48,14; 122,7 jest to umocnienie wokół Jerozolimy. Zapewne również Jerozolimy dotyczy Iz 26,1²⁵⁶. W 1 Krl 21,23 termin חל tłumaczony jest przez „posiadłość”, wbrew LXX, gdzie oddano ten zwrot przez: προτειχίσμα Ιεζραελ. Tekst w tym miejscu mówi: „A o Izebel powiedział Pan tak: »Psy pożrą Izebel przy posiadłości w Jezreel«” [dosł.: „w umocnieniu Jezreel”]. Ten sam grecki termin oddaje również inne hebrajskie słowa, np. „mur zewnętrzny” (לחיצה החיצה), w 2 Krn 32,5, gdzie wspomina się o umocnieniu Jerozolimy przed atakiem asyryjskim (por. też Jr 52,7; Ez 40,5; 48,15, gdzie mowa o Jerozolimie i tamtejszej świątyni).

Ponieważ nie ma oczywistej zbieżności znaczeniowej pomiędzy hebrajskim rdzeniem חל i rzeczownikiem חל, można przyjąć jako możliwą propozycję Rabina, że rzeczownik oznaczający specjalny typ umocnień ma obce pochodzenie.

C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, s. 120; nr 4.

***parbar/parwar* (פרור/פרבר) – typ konstrukcji architektonicznej**

Macalister przywołuje to słowo, zakwalifikowane przez Renana jako filistyńskie, przez analogię z gr. terminem *peribolus*. W Biblii (2 Krl 23,11; 1 Krn 26,18) termin ten tłumaczony jest zazwyczaj jako otwarta konstrukcja przylegająca do świątyni. Możliwe jednak, że słowo to pochodzi z perskiego, od *pari-vāra* – „umocnienie”, „wał obronny” lub *parvār* – „podjazd”, „przedsionek”²⁵⁷.

Z tym słowem wiąże się zapewne termin *prwr* (פרור), oznaczający w Lb 11,80; Sdz 6,19; 1 Sm 2,14; Syr 13,2 pewien rodzaj kamiennego lub ceramicznego naczynia.

E. Renan, *History of the People of Israel till the Time of King David*, s. 134; R. A. S. Macalister, *The Philistines*, s. 80.

²⁵⁶ J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39*, s. 361–365.

²⁵⁷ KB, s.v.

Listę możliwych zapożyczeń ze świata egejskiego i anatolijskiego, w transferze których kluczową rolę mogli odegrać Filistyni, można uzupełnić jeszcze szeregiem terminów okleślających pewne specyficzne technologie i przedmioty. Nie wszystkie wydają się równie prawdopodobne; a w niektórych wypadkach są to terminy na tyle rzadko występujące i o tak niejasnej etymologii, że trudno o jednoznaczne i kategoriyczne sądy na temat ich pochodzenia.

’ar^ggaman (אֲרֻגְמָן) – „purpura”

Termin pochodzi zapewne od luv. *arkammana-*; het. *arkamma(n)* – „trybut”. Rabin uważa, że hebrajskie słowo *’ar^gg^wan* oraz greckie *argemon*, *argemone*, będące nazwami roślin, pochodzą od wspólnego źródła określającego jaskrawy kolor: *RGMN.

Obecność akad. *arkam/wannu* („purpura”) oraz w ugar. *argmn* może świadczyć o dość wczesnym rozprzestrzenieniu się tego słowa. Nie można zatem przesądzić, od kiedy słowo to było używane w Palestynie, i za jakim pośrednictwem trafiło do słownictwa Biblii. W Biblii występuje w: Wj 25,4; 26,1. 31. 36; 27,16; 28,5. 6. 8. 15. 33; 35,6. 23. 25. 35; 36,8. 35. 37; 38,18. 38; 39,1. 2. 3. 5. 8. 24. 29; Lb 4,13; Sdz 8,26; 2 Krn 2,13; 3,14; Est 1,6; 8,15; Prz 31,22; Pnp 3,10; 7,6; Jr 10,9; Ez 27,7. 16.

C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, s. 116–118; nr 2; G. Garbini, *Note di lessicografia ebraica*, s. 22–28; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 96, 335.

ḥereś (חֶרֶשׁ) – „naczynie gliniane”

Pochodzi od het. ^{DUG}*ḥarši-*. Termin ten w hetyckim nie ma jasnej etymologii, a występuje w znaczeniu: „zbiornik” (w kontekście ofiarniczym?)²⁵⁸. Naczynie takie wymienione jest w Biblii siedemnaście razy, w: Kpł 6,21; 11,33; 14,5. 50; 15,12; Lb 5,17; Hi 2,8; 41,22; Ps 22,16; Prz 26,23; Iz 30,14; 45,9; Jr 19,1; 32,14; Lm 4,2; Ez 23,34. Rabin uważa, że zapożyczenie może dotyczyć techniki wytwarzania naczyń glinianych, a nie ich kształtu ani przeznaczenia. W LXX odpowiednikiem jest: σκεῦος ὀστράκινος. Zastosowania tego terminu w Biblii wskazują na funkcje przy oczyszczających ofiarach z pokarmów (Kpł 6,21), oczyszczenia z ptaków (Kpł 14,5. 50), próby gorzkiej wody, przy podejrzeniu

²⁵⁸ J. Tischler, *Hethitisches etymologisches Glossar*, Vol. 1, s. 186–187.

o cudzołóstwo (Lb 5,17). Naczynie to musi mieć specjalną rolę, ponieważ nie daje się oczyścić rytualnie i należy je – na wypadek skalanania – zniszczyć (Kpł 11,33; 15,12). Późniejsza tradycja (b. *Yoma* 21a; b. *Zebaḥ*. 96a) zdaje się potwierdzać świętość tych naczyń, ponieważ gdy były niszczone, należało zakopać je na obszarze świątynnym²⁵⁹. O wyglądzie tego naczynia świadczyć może passus z Księgi Przysłów: „Czym srebrna glazura na czaszy, tym gładkie wargi i złe serce” (Prz 26,23). Jedynie w Hi 2,8 mowa o używaniu tego naczynia do innych celów, w tym wypadku do skrobienia owrzodzonej skóry. Termin ten pojawia się również w znaczeniu ostrych skorup (Iz 30,14; 45,9; Hi 41,22). Na szczególną uwagę zasługuje passus w Jr 19, gdzie naczynie to pełni szczególną funkcję w tekście prorocstwa. Mowa tam też o Bramie Skorup (שַׁר הַחֲרִיטוֹת/הַחֲרִיטִי). Zmiana zapisu חֲרִשׁ na *hapax legomenon* חֲרִשׁ ma jedynie cechy ortograficzne, wymowa pozostaje taka sama. Proroctwo Jeremiasza dotyczy zapowiedzi kary, jaka spotka Jerozolimę, a stłuczenie naczynia glinianego w dolinie synów Hinnoma ma symbolizować przyszlą zagładę Judy. Trzeba tu jednak zwrócić uwagę na pojawienie się tego właśnie naczynia w kontekście ofiar typu *molk*, o których mówi Jeremiasz, wspominając o niechcianych przez Jahwe ofiarach krwawych z dzieci²⁶⁰. Jeśli nazwa bramy, która zawiera w sobie nazwę tego właśnie naczynia, pozostaje w pewnym związku z kultem *molk*, wówczas mielibyśmy nie tylko kolejny kultowy aspekt samego naczynia, ale i wskazówkę dotyczącą jego zastosowania. Mogło być one stosowane m.in. jako pojemnik na prochy dzieci składane w ziemi podczas ofiar typu *molk*. Tak zatem Jeremiasz podkreśla związek miejsca z naczyniem, które symbolicznie niszczy.

Istnienie związku nazwy bramy z funkcją naczynia w ofiarach typu *molk* może potwierdzać fakt, że brama ta w innych miejscach Biblii otrzymuje odmienną nazwę: „Brama między dwoma murami” (שַׁר בֵּין הַמְּחוֹתִים) / / πύλης ἀνά μέσσω τοῦ τεύχους) – 2 Krl 25,4; Jr 39,4; 52,7²⁶¹. Ta sama brama uzyskuje potem jeszcze inną nazwę, a mianowicie: „Brama Śmietnisk” (שַׁר הָאֵשֶׁת / πύλη τῆς κοπριάς) – Ne 2,13; 3,13. 14; 12,31.

C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, s. 118–120; nr 3.

²⁵⁹ J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, (AB 3), New York 1991, s. 404, 836.

²⁶⁰ Por. J. Schiller, *Jeremia und das Tofet. Bemerkungen zur grammatischen Interpretation von Jr 19,11–12*, ZAW 123 (2011), s. 108–112.

²⁶¹ D. C. Liid, *Gate Between the Two Walls, ABD*, s.v.

***hitul/hätulah* (חלה/חלה) – „kłak wełny”**

Sugerowane przez Rabina pochodzenie od het. *huttuli-*, oznaczającego „kłębki wełny”, „przedmiot wykonany z wełny”²⁶², wzmacnia brak analogicznego rdzenia w hebrajszczyźnie. W Biblii występuje jedynie w Ez 16,4–5; 30,21, gdzie znaczy „otulać”, oraz w Hi 38,9 w znaczeniu „pieluchy”. Ezechiel, w rozdziale 16, prorokuje przeciw Jerozolimie, do której mówi: „Twoje pochodzenie i twój ród wywodzi się z ziemi kanaanjskiej. Twoim ojcem był Amorejczyk, a twoją matką Chetytka” (Ez 16,3), czyli – jak była mowa wyżej – wiąże Jerozolimę z ludnością autochtoniczną Palestyny (= Filistynami). W kolejnym wersecie mówi: „A z twoim narodzeniem było tak: Gdy się narodziłaś, nie przecięto twojej pępowiny i nie obmyto cię wodą, aby cię oczyścić, nie wytarto cię solą i nie owinięto w pieluszki (לא חלה; dosł.: »nie zrobiono z tobą *hitl*«)”. W tym miejscu wydaje się, że użycie tego słowa ma funkcję gry słów, gdyż wersety 3 i 4 kończą się w następujący sposób:

w. 3: ואמר חתיה („i matka twoja [była] Hetytką” (*hityt*))

w. 4: לא חלה („ciebie nie *hitl*”).

Znaczenie tego słowa dedukowane jest w tym wypadku na podstawie LXX, gdzie pojawia się czasownik *σπαργανόω* – „owijać”, „owijać pieluszką”.

W kolejnym miejscu u Ezechiela, gdzie występuje to słowo, czytamy: „Synu człowieczy, ramię faraona, króla egipskiego, złamałem i oto nie zostało obwiązane; nie zastosowano żadnego leczenia, nie założono opatrunku (חלה לשוב/τὸ δρθῆναι ἐπ’ αὐτὸν μάλαγμα), aby je wzmocnić, by mogło chwycić za miecz” (Ez 30,21). Tu bez wątplenia mowa jest o opatrunku na ranę. Trzecie z wystąpień tego słowa w Biblii znajduje się w Księdze Hioba: „Kto zamknął morze drzwiami, gdy pieniać się, wyszło z łona, gdy obłoki uczyniłem jego szatą, a ciemne chmury jego pieluszkami (חלה ענן לבשו וערפל חלה), gdy wyznaczyłem mu moją granicę i założyłem zawory i bramy, mówiąc: Dotąd dojdziesz, lecz nie dalej! I tu zatrzymają się twe wzdęte fale!” (Hi 38,8–11). Podobnie jak w Ez 16,4 słowo *hitl* pojawia się tu w kontekście narodzin. Analogicznie jak i tam w LXX pojawia się czasownik wskazujący na owijanie pieluszką.

C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, s. 120–121; nr 5.

²⁶² J. Tischler, *Hethitisches etymologisches Glossar*, Vol. 1, s. 320–321.

m^ekurbal (מכרבל) – „ubrany w *krbl*”

Rabin sugeruje pochodzenie od het. *kariulli*- – „kobięcy strój, okrywający ciało i głowę”, „kaptur”; *kariya*- – „przykrywać”, „owinać”. Słowniki wyjaśniają słowo *m^ekurbal* (מכרבל) jako denominatywny czasownik, pochodzący od rdzenia *krb* i rzeczownika oznaczającego „płaszcz”. W tym znaczeniu pojawia się w Dn 3,21, gdzie mowa o trzech mężczyznach wrzuconych do rozpalonego pieca. Uznaje się że występujący tam termin oznacza płaszcz, ale pojawiają się też sugestie wskazujące na rodzaj nakrycia głowy (turban?)²⁶³. Właśnie nakrycie głowy sugerować może pokrewny – jak się wydaje – termin akadyjski *karballatu*, oznaczający rodzaj lnianej czapki lub kaptura noszonego przez żołnierzy²⁶⁴.

Termin *m^ekurbal* pojawia się jedynie w 1 Krn 15,27, gdzie znajdujemy opis Dawida oraz Lewitów podczas procesyjnego przenieszenia Arki Przymierza: „Dawid zaś odziany był w płaszcz z bisioru (מכרבל במשיל בוץ), podobnie jak wszyscy Lewici, którzy nieśli Skrzynię, i śpiewacy oraz Kenaniasz, naczelnik tragarzy. Dawid miał także na sobie lniane efod”. Rabin zwrócił uwagę, że paralelny werseł w 2 Księdze Samuela nie wspomina o wyglądzie Dawida (i pominiętych tam Lewitów), lecz mówi o tańcu Dawida (מכרבל בכל-עו), odzianego w lniane efod (2 Sm 6,14)²⁶⁵. Podobieństwo słów „okryty *krbl*” (מכרבל) oraz „tańczył” (מכרבל) wyjaśnia mechanizm zmiany tekstu przez autorów 1 Księgi Kronik. Nie można jedna argumentować, że w ten sposób chcieli usunąć wzmiankę o tańcu Dawida, który wzbudził zgrozienie ze strony Michal, ponieważ o tym szczególnie informuje nas tekst kilka wersetów dalej (1 Krn 15,29). W wersji 1 Księgi Kronik pominięta jest jednak wzmianka o nagości tańczącego Dawida (2 Sm 6,20), co wywołało wzgardę Michal. Może właśnie z tej przyczyny w miejsce czasownika „tańczyć” pojawił się termin oznaczający – zapewne – okrycie lub nakrycie głowy.

Biorąc to wszystko pod uwagę należy sądzić, że słowo מכרבל pojawiło się w hebrajszczyźnie stosunkowo późno (o czym świadczy pojawienie się jedynie w dwóch bardzo późnych tekstach), choć w istocie nie można wykluczyć jego zewnętrznego pochodzenia.

C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, s. 123–124; nr 7.

²⁶³ Por. gr. *krobilos* – „fryzura” lub określenie wyglądu hełmu.

²⁶⁴ CAD, k, s. 215.

²⁶⁵ Por. G. Knoppers, *1 Chronicles 10–29*, (AB 12A), New York 2004, s. 610, 625.

mešī (משׁי) – „delikatna tkanina” lub „rodzaj okrycia z materiału”

Rabin proponuje etymologię od het.: *massi(y)a* – „szal”. Jedyne miejsce, w którym pojawia się ten rzeczownik, to opis Jerozolimy w Ez 16,10. 13. Przedstawiona jest tu spersonifikowana Jerozolima odziewana przez boga. „I obmyłem cię wodą, splukałem z ciebie twoją krew i pomazałem cię olejkami. Potem przyodziałem cię szatą haftowaną, nałożyłem ci sandały z miękkiej skórki, dałem ci zawój z kosztownego płótna i jedwabną zasłonę (משׁי). Przyozdobiłem cię klejnotami, włożyłem naramienniki na twoje ramiona i naszyjnik na twoją szyję. Dałem ci też kolczyk do nozdrzy i nausznicę do uszu, i ozdobny diadem na twoją głowę. I zdobiłaś się złotem i srebrem, a twoją szatą było kosztowne płótno i szkarłat (צׁבאי), i haftowana tkanina; jadłaś najprzedniejszą mąkę i miód, i oliwę, i stawiałaś się coraz piękniejsza, i dostąpiłaś królewskiej godności” (Ez 16,9–13).

Rzeczownik ten bywa tłumaczony jako „jedwab”, lecz jego znaczenie nie jest pewne. W LXX tłumaczony jest przez: *τρίχλαπτος* – „welon”, „spłecione włosy”. Ponieważ opis u Ezechiela wskazuje na wyjątkowy przepych owego stroju, wolno chyba sądzić, że *mešī* określa pewien element stroju, o wyjątkowym przeznaczeniu; jeśli założyć reprezentatywność *passusu* u Ezechiela, może stroju monarszego.

C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, s. 129–130; nr 13.

šerād (שרׁד) – „szata (lniana?)”

Margalith łączy trudny w interpretacji termin *šerād* z zaświadczonym u Herodota (Hdt II 105) zwrotem o delikatnym lnianiu: *λίνον Σαρδωνικόν*. W TM rzeczownik ten pojawia się w Wj 31,10; 35,19; 39,1. 41, gdzie kontekst oraz starożytne przekłady sugerują znaczenie zbliżone do „szaty, stosowane podczas ceremonii religijnych”. Inaczej wokalizowany jest rzeczownik *šered* w Iz 44,13, choć zdaje się mieć to samo znaczenie, co słowo występujące w Księdze Wyjścia; związek z czasownikiem tłumaczonym przez „uciekać” w Joz 10,20 nie jest pewny.

O. Margalith, *The Sea People in the Bible*, s. 12.

***sapsiggim (ספסיגים*) – „glazura”(?)**

Rabin sugeruje związek z het. *zapzagai-*, *zapzi/aki-* – „szkło”, „naczynie szklane”. Termin ten jest jedynie rekonstruowany w hebrajszczyźnie

biblijnej. Według Rabina zwrot w Prz 26,23: כסף סינים, należy czytać: כסף סינים, a zatem nie: „srebro wytapiane”, lecz „jak glazura”. Istotnie, tak właśnie oddają ten werset tłumacze: „czym srebrna glazura na czaszy, tym gładkie wargi i złe serce”. Rabin uważa bowiem, że wzmianka o posrebrzaniu naczynia glinianego nie wydaje się prawdopodobna, i sugeruje również emendację tekstu w Ez 22,18, z *sgym ksp* (כסף סינים), na: *k-spsgym* (כ-ספסינים). Słowo to ma też poświadczenie w ugr. *spsg(m)*²⁶⁶.

C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, s. 139; nr 22.

Wątki literackie

W literaturze biblijnej odnajdujemy również inne elementy leksykalne i wątki narracyjne, które można wiązać ze spuścizną filistyńską. Części z tych słów, choć wykazują wielkie zbieżności z językami, które mogły mieć wpływ na filistyński, lub mają podobne korzenie, nie sposób uznać za hebrajskie importy z języka filistyńskiego. Tak jak np. mowa była wyżej o istnieniu wspólnego, śródziemnomorskiego języka na opisanie elementów związanych z winem, tak zapewne również można wyjaśniać zbieżności między greką a hebrajskimi słowami na oznaczenie „lwa” i „niekwaszonego chleba”.

lais̄ (לַיִשׁ) – „lew”

Margalith łączy ten rzeczownik z gr. λῆς, o tym samym znaczeniu²⁶⁷. Charakterystyczne, że hebr. *lais̄* zwykle występuje w TM jako nazwa własna (Sdz 18,7. 14. 27. 29; 1 Sm 25,44; 2 Sm 3,15), a nie rzeczownik pospolity (Iz 30,6; Hi 4,11; Prz 30,30). Choć brak decydujących argumentów, pojawienie się tu pierwotnej nazwy miasta Dan – Laisz, może usprawiedliwiać pewne domysły związane z etymologią. *Nota bene*, jest to jedno z kilku słów używanych w Biblii na określenie lwa (por. לַיִשׁ, לַיִשׁ).

O. Margalith, *The Sea People in the Bible*, s. 12; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 340.

²⁶⁶ UDB 1.17, VI,36; 4.459, 4.

²⁶⁷ *LSJ*⁹, s.v.

***maṣṣāh* (מצה) – „maca”, „niekwaszony chleb”**

Termin tłumaczony zwykle przez „niekwaszony chleb”, bardzo częsty w TM. Według Margalitha nazwa ta pozostaje w związku z gr. μᾶζα – „ciasto jęczmienne”. Jest to jednak wypadek, w którym trudno dowieść kierunku przepływu zapożyczenia, lub wręcz przykład wspólnego śródziemnomorskiego słownictwa. Brown uznaje to słowo za greckie zapożyczenie w hebrajskim.

O. Margalith, *The Sea People in the Bible*, s. 12; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 337; Vol. 2, s. 302.

Poza terminami, które w istocie zdają się raczej potwierdzać istnienie wspólnego, śródziemnomorskiego słownictwa, pojawiają się i takie, które z większym prawdopodobieństwem można uznać za typowe dla dziedzictwa filistyńskiego. Trudno w tym miejscu wyraźnie rozdzielić, czy mamy do czynienia z dziedzictwem literackim – bo jego przejawy widzimy – czy z wierzeniami, których rekonstrukcja zależy przecież w dużej mierze właśnie od analizy tekstów literackich. Możliwe zatem, że również mityczne wyobrażenia Hebrajczyków kształtowały się pod wpływem kultury ich zachodnich sąsiadów. Wniosek taki można wyciągnąć z językoznawczej analizy terminu *peten* oznaczającego „mitycznego węża”.

***peten* (פתן) – „mityczny wąż”**

Rzeczownik ten w formie przekazanej w TM wyróżnia się na tle analogicznych słów w innych językach semickich. Ugarycki *bṭn*, akadyjski *bašmu* sugerują, że na gruncie hebrajskiego słowo to powinno przybrać formę *b/pšn*. Obecność głoski *t* mogłaby być wyjaśniona przez wpływ aramejskiego, w którym rzeczownik ten przybiera formy: *pitna'* i *patnā'*. Niemniej jednak nie bardzo wiadomo, dlaczego w późnej epoce, gdy hebrajski ulegał wpływom aramejskiego, miano by sięgać po arameizmy na określenie bytu, który z pewnością miał już wcześniej swoją nazwę. W Biblii rzeczownik *peten* zazwyczaj – za LXX, gdzie jego odpowiednikiem jest słowo ἄσπις – tłumaczy się przez „wąż”, „żmija”. Występuje w Pwt 32,33; Iz 11,8; Ps 58,5; 91,13; Hi 20,14 oraz Syr 39,30. We wszystkich tych miejscach rzeczownik *peten* określa niebezpieczną

i złowrogą istotę o trującym jadzie. W Ps 91,13 wspomniany jest stwór określony tą nazwą w parze z *tannin*, a termin ten zwykle tłumaczy się przez „smok”. Choć mitologia Hebrajczyków знаła bez wątpienia liczne, złowrogie potwory działające na szkodę człowieka, to demitologizacja *petena*, który stał się „zmija”, może świadczyć o jego specjalnym miejscu wśród mitycznych potworów. Dla tej właśnie przyczyny sugestia Garbiniego, który wskazał na zbieżność nazwy *peten* z grecką nazwą mitycznego węża, związanego z delficką wyrocznią Pytona (Πύθων)²⁶⁸, wydaje się warta uwagi. Choć sam Garbini zastrzega, że jego rozumowanie tworzy jedynie pewien możliwy scenariusz, proponuje uznanie, że pierwowzorem dla hebr. *peten* był termin **piton*, bliższy fonetycznie nazwie greckiej. Piton miał być chthonicznym stworem, który – analogicznie jak grecki Pyton z Delf – udzielał wyroczni, co zapewniło mu szczególne miejsce w religii Filistynów, w której ważną rolę odgrywała nekromancja.

G. Garbini, *Note di lessicografia ebraica*, s. 124–129; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 302.

Jak można sądzić, droga węża (*peten*) do wyobraźni mitycznej mieszkańców Judy mogła wieść przez cały kompleks zjawisk związanych z wróżbiarstwem. Takie wyjaśnienie pozwoliłoby wytłumaczyć nie tylko obecność, ale i negatywne konotacje tego stwora w mitycznej wyobraźni Hebrajczyków. Tak jak domyślać się można przekazu praktyk związanych z wróżbiarstwem oraz terminów z nimi związanych, od Filistynów do Judejczyków, tak analogicznie rzecz może wyglądać w wypadku jednego czasownika, dla którego doszukiwano się anatolijskiej etymologii. Jego pierwotne znaczenie, a zatem i zasadność samego zapożyczenia, związane było zapewne z jakimiś elementami rytualnymi. Tylko bowiem w takim wypadku można zrozumieć konieczność użycia w hebrajszczyźnie słowa, dla którego mógł istnieć semicki odpowiednik. Naturalny proces spowodował z czasem, że słowo to poza opisem samej czynności rytualnej nabrało również innych, czasami nawet odległych od początkowego, znaczeń.

²⁶⁸ Imię mitycznego węża Pytona zapewne wywodzi się od archaiczej nazwy miejscowej Delf, a mianowicie: Pytho, por. *Odyseja* VIII 79–80.

qls (קלס) – „wzgardzić”, „wysmiewać”, „drwić”

Pochodzenie tego słowa wiąże się z het. *kalleš-* „wołać”, „wzywać”, „zapraszać” (w kontekście kultu). Por. gr. *kalos*. W Biblii występuje w: 2 Krl 2,23; Ez 16,31; 22,4, 5; Ha 1,10; Ps 44,14; 79,4; Jr 20,8. W opowieści o Eliaszu czytamy: „Stamtąd poszedł do Betelu. A gdy szedł drogą, mali chłopcy wyszli z miasta i naśmiewali się z niego (בְּרֵיבֵי שְׂבָרִים/καὶ κατέπαιζον αὐτόν), mówiąc doń: »Chodź no, łysy, chodź no, łysy!«” (2 Krl 2,23). Wersja LXX, w której zastosowano czasownik παίζω – „bawić się”, potwierdza słownikowe rozumienie czasownika *qls*. Czynność oznaczona czasownikiem *qls*, tu tłumaczona jako „szydzić”, przypisana jest Chaldecyzytom: „Szydzą z królów, śmieją się z książąt, śmieją się z każdej twierdzy; sypią dookoła wały i zdobywają ją” (Ha 1,10). Przedmiotem szyderstw ze strony obcych ludów ma być też sam Izrael: „Ściągnęłoś na siebie winę przez krew, którą przelałeś; skalałeś się przez bałwany, które zrobiłeś, przybliżyłeś swój dzień i doszłś do kresu twoich lat. Dlatego uczynię cię szyderstwem narodów i pośmiewiskiem wszystkich ziem. Zarówno ci, którzy są ci bliscy, jak i ci, którzy są ci dalecy, wyszydzą cię będą z powodu skalania twojego imienia, żeś pełne swarów” (Ez 22,4–5)²⁶⁹.

W formie rzeczownikowej słowo od rdzenia *qls* pojawia się w Ps 44,14: „Wystawiłeś nas na wzgardę sąsiadom naszym, Na drwiny i na pośmiewisko (קלס/καταγέλωτα) tym, którzy nas otaczają” oraz w bardzo podobnym zdaniu w Ps 79,4: „Staliśmy się hańbą dla naszych sąsiadów, pośmiewiskiem i szyderstwem (קלס/χλευασμός) dla naszego otoczenia”. Pośmiewiskiem stają się również słowa Boga (Jr 20,8).

Trudniejsze do wyjaśnienia jest użycie czasownika *qls* w rozdziale 16 Księgi Ezechiela skierowanym przeciw Jerozolimie: „Jak namiętne było twoje serce – mówi Wszechmocny Pan – że to wszystko czyniłaś, jak czyni bezwstydną kobieta wszetecznicą, że na każdym rozstaju dróg budowałaś swój ołtarz wszeteczny, a swoje miejsce ofiarne urządzałaś na każdym placu; nie byłaś jednak taką nierządnicą, która przyjmuje zapłaty nierządnicy” (Ez 16,30–31). Ostatni passus tej wyroczni brzmi w oryginale: וְלֹא־הָיִיתִי כַּזֹּנָה לְקִלְסֵי אֲתָנָּה, dosł.: „i nie byłaś, jak prostytutka, szydząca z wynagrodzenia”. W aparacie krytycznym BHS su-

²⁶⁹ Tu w LXX pojawiają się formy: ἐμπαιγμός – „kpina”, „drwina” oraz ἐμπαιζοντα od παίζω – „bawić się”.

gerowana jest emendacja טקלל na טקלל, od rdzenia *lqt* – „zbierać”, co znajduje wsparcie w LXX.

Jeśli w istocie hebrajski termin *qls* wywodzi się z któregoś z języków Anatolii, to trudno wykazać, czemu do takiego zapożyczenia doszło. Wydaje się bowiem, że rzeczywistość określana tym terminem nie jest w żaden sposób nowa w świecie semickim. Jedyne pojawienie się pewnej innowacji, pewnej nowej instytucji, wyjaśnia bowiem zasadność zapożyczeń na gruncie języka. Zatem aby uznać w istocie, że mamy do czynienia z zapożyczeniem leksykalnym, należałoby stwierdzić, że termin ten oznaczał pewne nowe zjawisko. Jedyne wyjaśnieniem, które mogłoby obronić tezę o anatolijskim pochodzeniu słowa *qls*, byłoby uznanie, że czynność nim określana miała charakter innowacyjny. Jeśli tak, to należałoby szukać jakichś działań natury rytualnej, ponieważ wyśmiewanie i drwiny są przecież naturalnym elementem każdej kultury i nie mogą podlegać międzykulturowemu przekazowi. Czy zatem można doszukiwać się śladów po rytualnym wydrwiwaniu? Zgodnie z hipotezą Thomasa L. Thompsona, zachowały się ślady takiego rytualnego zachowania, obecnego w literaturze biblijnej, którego istota tkwiła w rytualnym poniżeniu króla-mesjasza, co miało wartość oczyszczającą dla wspólnoty²⁷⁰.

C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, s. 122–123; nr 6.

Pomimo początkowego zastrzeżenia, można bezpiecznie przyjąć, że istnieje pokaźna liczba filistyńskich wątków oraz słów, które mogły oddziaływać na Hebrajczyków i mieć wpływ na ich dziedzictwo literackie. Tak choćby fakt, że jeden z wymienionych w Biblii władców filistyńskich z Gerar, umieszczony w mitycznej przeszłości Izraela, nosi imię Abimelek (*'bymlk*), może być echem realnej rzeczywistości. Istnieje bowiem pokusa, by imię tego biblijnego bohatera uznać za inspirowane imieniem Aħimilki (*'hymlk*), władcy Aszdod z VII wieku²⁷¹. Hipoteza ta wskazywałaby na datę powstania tradycji biblijnej, wymieniającej władcę Gerar. Podobnie jest ze wszystkimi „filistyńskimi” imionami, które były analizowane wyżej. Zapewne za tymi bi-

²⁷⁰ T. L. Thompson, *The Messiah myth: the Near Eastern roots of Jesus and David*, New York 2005, m.in. s. 179–193.

²⁷¹ J. Naveh, *Achish-Ikausu in the Light of the Ekron Dedication*, *BASOR* 310 (1998), s. 35–37, zwł. s. 36.

blijnymi postaciami stoi zawsze jakaś rzeczywistość. Niekiedy jest to realna rzeczywistość, czyli ludzie noszący takie lub podobne imiona, lub też tylko pewna rzeczywistość językowa, która czyni prawdopodobnym nazwanie kogoś np. Szamgar czy Sysera. Imiona nie pochodzące z lokalnego języka nie są bowiem „wymyślane”, lecz odzwierciedlają jakąś, nawet jeśli bardzo ją wykoślawiają, zawsze realną sytuację.

Samson

Pisząc wyżej o tożsamości Danitów, których zapewne należy utożsamiać z ludem *Danuna*, z inskrypcji Ramzesa III oraz *dnnm* z inskrypcji z Karatepe, wspomniano już o najważniejszym danickim bohaterze opisanym w Biblii – Samsonie. Opowieści o tym solarnym bohaterze nie wydają się rodzimym składnikiem tradycji Hebrajczyków. Akcja zdarzeń z nim związanych nie tylko rozgrywa się na terytoriach filistyńskich (i danickich), ale i pozbawiona jest również jakiegokolwiek – typowego dla opowieści o biblijnych bohaterach – wzniosłego charakteru religijnego. Samson to bohater lokalny, jego przygody wiążą się z kolejnymi kobietami, które stają się przyczyną trudności i nieszczęść bohatera. Tak rozumiana opowieść traci swe „biblijne” cechy i przypomina mity heroiczne, jakich wiele znamy np. z tradycji greckiej. Skoro tak, to należy założyć, że obecna forma literacka opowieści o Samsonie jest tylko nieznacznie przepracowaną opowieścią, której źródła tkwiły w dziedzictwie literackim lub folklorze Filistyńców i/lub Danitów. Zapewne nie da się rozstrzygnąć dylematu, czy mamy do czynienia z tekstem napisanym przez judejskiego pisarza, a opartego na ustnej tradycji opisującej dokonania filistyńsko-danickiego herosa, czy też, że tekst, który czytamy, został napisany przez Filistyna /Danitę i jedynie przyswojony przez biblijnych redaktorów.

Niezależnie od kierunku, w jakim poszlibyśmy, próbując odpowiedzieć na to pytanie, wydaje się, że szereg elementów obecnych w opowieści o Samsonie pochodzi w istocie z realiów filistyńskich lub ich dziedzictwa (literackiego bądź folkloru zachowywanego w tradycji ustnej). Odkładając na bok wątki uniwersalne i obecne w wielu tradycjach literackich i mitycznych, jak np. wątek cudownych narodzin, można wskazać następujące „filistyńskie” detale obecne w tej opowieści.

1. Rój pszczół w resztkach lwa jako przykład paradoksu używanego w zagadce (Sdz 14,5–9. 13–14. 18).
2. Uczta wyprawiana przez pana młodego („taki jest bowiem zwyczaj u młodzieńców”), podczas której uczujący rywalizują w „mądrości”, wzajemnie rozwiązując zagadki (Sdz 14,10–20).
3. Kobieta biorąca górę nad silnym mężczyzną (Sdz 14,15–17; 16,4–20).
4. Kara śmierci w płomieniach za wykroczenie (Sdz 15,1–2. 6).
5. Wydanie wrogom przez „swoich” (Sdz 15,8–13).
6. Zerwanie więzów i walka przy użyciu osłej szczęki (Sdz 15,14–16).
7. Cudowne pojawienie się źródła wody pitnej przywracającej siły witalne (Sdz 15,18–19).
8. Wyjęcie wrót miejskich (Sdz 16,3).
9. Nadzwyczajna siła tkwiąca we włosach (Sdz 16,17).
10. Oślepienie więźnia (Sdz 16,21).
11. Samobójcza śmierć powodująca śmierć wrogów (Sdz 16,23–30).

Spośród tych elementów narracyjnych kilka zostało w innych miejscach wykorzystanych w Biblii. Uczta – *mišteh* (מִשְׁתֶּה), od rdzenia *šth* – „pić”, pojawia się tam kilkakrotnie. Wydaje ją między innymi Lot, podając praśniki (Rdz 19,3); Abraham w dniu odstawienia Izaaka od piersi matki (Rdz 21,8); Izaak dla Abimeleka i Pikola z Gerar (Rdz 26,30); Laban jako wesele dla Lei (Rdz 29,22); faraon jako uroczystość swych urodzin (Rdz 40,20); Nabal „po królewsku”, w swoim domu, bardzo się upijając (1 Sm 25,36); Dawid ku czci Abnera w Hebronie (2 Sm 3,20); Salomon dla swych dworzan, po wizji w sanktuarium w Gibeon (1 Krl 3,15); synowie Joba, każdy „w swoim dniu” (Hi 1,4); na której podaje się tłuste potrawy i dobre wina (Iz 25,6); dom uczty, kojarzony z ucztą weselną (Jr 16,8–9) przeciwstawiany jest domowi żałoby (Jr 16,5–7; Koh 7,2) oraz w kilku miejscach w realiach Księgi Estery (Est 1,3–9; 2,18; 7,8; 8,17; 9,17–18. 22). Etymologia słowa „uczta” wskazuje, że nie jest to zwykły posiłek, a jej radosny aspekt tkwi w fakcie picia alkoholu. Są to zatem rozmaite, lecz zawsze radosne i „pozytywne” okazje, np. wesela, które kojarzone są

jednak zwykle – może z racji swej kosztowności lub symbolicznego prestiżu z nimi związanego – z dworem królewskim.

Wątek kobiety – czyli osoby z definicji słabej – zwyciężającej silnego mężczyznę powraca w znanym i omawianym powyżej wątku śmierci Sysery z ręki Jael (Sdz 4,17–22; 5,24–27; por. Ha 3,14). Jest też centralnym wątkiem Księgi Estery.

Kara spalenia ma dotyczyć również Tamar (Rdz 38,24); przewidziana jest jako kara za obcowanie mężczyzny z kobietą i jej matką (Kpł 20,14); dla córki kapłana, za sprofanowanie (*hll*) siebie i ojca poprzez swój nierząd (Kpł 21,9); jako profanacja wizerunków Aszery (1 Krl 15,13; 2 Krn 15,16; por. Mi 1,7).

Wzmianka o osłej szczęce (לחי) pełni oczywiście funkcję wyjaśnienia ludowej etymologii dla nazwy Lehi (לחי), zatem trudno uznać to za osobny, powtarzalny wątek narracyjny. Analogicznie, etiologią nazwy źródła jest wzmianka o „wołaniu” (קרא) przez Samsona (Sdz 15,18), co kieruje czytelnika do wyjaśnienia nazwy źródła (עין הקורא) przez związek z tym właśnie czasownikiem. Owo cudowne źródło, które przywraca „ducha” (רוח), nazywa się źródłem *ha-kôrê*. Forma tej nazwy (קורא) jest tożsama nie tylko z formą czasownika „wołać”, „nazywać”, lecz również z imieniem własnym dwóch Lewitów, które z kolei tłumaczone są przez: „kuropatwa”²⁷². Nazwa źródła nie wywodzi się przy tym, zapewne, od rdzenia *qr* – „wołać”, lecz od rdzenia *qwr* – „kopać”, od którego pochodzi m.in. rzeczownik *māqôr* – „studnia”.

Jak już była mowa, osłepienie więźnia należy do kategorii zjawisk znanych z Biblii i tekstów hetyckich. Można zatem uznać, że to, co zrobiono z Samsonem, wpisuje się w pewną praktykę znaną proto-Filistynom i kontynuowaną po ich osiedleniu w Palestynie²⁷³. Czy pozostałe elementy składowe narracji o Samsonie są w istocie filistyńskie? Czy można sądzić, że wątek alkoholowego przyjęcia i sam obyczaj jego odbywania albo karę spalania żywcem w ogniu zaczerpnęli Hebrajczycy od Filistynów? Czy wątek mówiący o pokonaniu silnego mężczyzny przez podstępłą kobietę jest w istocie dziełem filistyń-

²⁷² W. H. Barnes, *Kore (person)*, ABD, s.v.

²⁷³ H. A. Hoffner, *Ancient Israel's Literary Heritage Compared with Hittite Textual Data*, s. 189–191.

skich literatów? Nawet nagromadzenie tekstowych danych, które mogą wskazywać na związki z Filistynami, np. uczyty w Gerar, kara spalania za profanację (*hll*), nie będą wystarczającą przesłanką, by pewna sugestia nabrała statusu tezy. Pozostaje jedynie pewne wrażenie, które nie stanie się niczym więcej niż hipotezą, aż do czasu faktycznego wykazania filistyńskich źródeł tych praktyk i wątków je opisujących.

Najbardziej prawdopodobnym elementem związanym z Samsonem, któremu można by przypisać filistyńskie pochodzenie, to zupełnie nieobecny w tradycji semickiej wątek siły tkwiącej we włosach. Religioznawcze studia komparatystyczne wielokrotnie podkreślały, że tego rodzaju symbolika jest typowa dla kultu solarnego i bardzo rozpowszechniona wśród ludów indoeuropejskich. Siła Samsona tkwiła w jego włosach, a raczej w fakcie, że nigdy nie były strzyżone. Tabu obcinania włosów obecne jest w prawie dotyczącym nazyreatu. Sam Samson mówi: „Brzytwa nie przeszła jeszcze po mojej głowie, gdyż jestem nazyrejczykiem bożym od mego urodzenia; jeśliby mnie ogolono, odeszłaby mnie moja siła i osłabłbym, i stałbym się jak każdy inny człowiek” (Sdz 16,17). Czy zatem nazyreat miałby pochodzić ze świata filistyńskiego? Instytucja ta opisana jest w Księdze Liczb:

I przemówił Pan do Mojżesza tymi słowy: „Jeżeli kto zgrzeszy, sprzeniewierzając się Panu przez to, że zaprze się wobec swojego bliźniego rzeczy powierzonej lub oddanej do przechowania lub zrabowanej, albo że ograbi swego bliźniego, albo znalazł rzecz zgubioną i zaparł się tego, i nawet fałszywie przysięgał w jakiejkolwiek z tych spraw, które człowiek popelniając, grzeszy; jeżeli tedy zgrzeszy i obciąży się winą, niechaj zwróci to, co zrabował albo to, z czego kogoś ograbił, albo rzecz powierzoną, którą zataił u siebie, albo rzecz zgubioną, którą znalazł, albo to wszystko, co do czego fałszywie przysięgał. Zwróci pełną wartość tej rzeczy i jeszcze dołoży do tego jedną piątą. W dniu swojej pokuty odda to temu, do kogo to należy, a jako swoją ofiarę pokutną przyprowadzi z trzody dla Pana do kapłana barana bez skazy, według twojego oszacowania, a kapłan dokona jego oczyszczenia przed Panem i będzie mu odpuszczony każdy z uczynków, który popełnił, obciążając się przezeń winą.” I przemówił Pan do Mojżesza tymi słowy: „Daj Aaronowi i jego synom taki nakaz: Takie jest prawo dotyczące ofiary całopalnej: Ofiara całopalna pozostaje na ognisku na ołtarzu przez całą noc aż do rana, a ogień ołtarza

będzie na nim płonął. Kapłan wdzieje swoją lnianą szatę i spodnie lniane wdzieje na ciało swoje, i zgarbie popiół, na który ogień spalił ofiarę całopalną na ołtarzu i wysypie go obok ołtarza. Następnie zdejmie swoje szaty, a wdzieje szaty inne i wyniesie popiół poza obóz na miejsce czyste. A ogień będzie płonął na ołtarzu i nie wygaśnie. Kapłan zapaląc będzie na nim drwa każdego rana i ułoży na nim ofiarę całopalną, i spali przy niej tłuszcze ofiar pojednania. Ogień będzie stale płonął na ołtarzu i nie wygaśnie. A takie jest prawo dotyczące ofiary z pokarmów: Składać ją będą synowie Aarona przed Panem po przedniej stronie ołtarza. Weźmie z ofiary z pokarmów garść przedniej mąki z oliwą wraz z całym kadzidłem, które jest na ofierze z pokarmów, i spali to na ołtarzu jako ofiarę pamiętki, woń przyjemną dla Pana, a to, co z niej pozostanie, spożyją Aaron i jego synowie. Będzie się to spożywało jako przaśniki na miejscu świętym, na dziedzińcu Namiotu Zgromadzenia spożywać to będą. Nie będzie się tego piekło na kwasie. Dałem im ją jako ich dział z moich ogniowych ofiar. Jest to świętością nad świętościami, podobnie jak ofiara za grzech i jak ofiara pokutna. Każdy mężczyzna wśród synów Aarona może to spożywać. Jest to przepis wieczny dla waszych pokoleń, dotyczący ofiar ogniowych Pana. Każdy, kto się ich dotknie, staje się świętym”. I przemówił Pan do Mojżesza tymi słowy: „Taka jest ofiara Aarona i jego synów, którą złoży Panu w dniu swojego namaszczenia: Dziesiątą część efy mąki przedniej jako stałą ofiarę z pokarmów, połowę z tego rano, a drugą połowę wieczorem. Będzie się to przyrządzać na oliwie na patelni. Przyniesiesz to dobrze wypieczone i złożyysz rozkruszone jako ofiarę z pokarmów, woń przyjemną dla Pana” (Lb 6,1–21).

Kolejne wzmianki dotyczą Samsona (Sdz 13,5. 7; 16,17) oraz Samuela (1 Sm 1,11. 22). Instytucję nazyreatu możemy śledzić przy tym od czasów Amosa (Am 2,11–12), przez czasy hellenistyczne (1 Mch 3,49), aż po I wiek n.e. (Dz 21,23–24).

Sam termin pochodzi od rdzenia *nzr* – „poświęcać”, „uświęcać”, „oddzielać” – i jego semickie korzenia wydają się najzupełniej pewne. Jak zwrócili uwagę komentatorzy, biblijne zapisy dotyczące oczyszczenia nazyrejczyka są sprzeczne z resztą biblijnej tradycji mówiącej o czystości rytualnej oraz ofiar²⁷⁴.

²⁷⁴ J. Milgrom, *Numbers, Book of, ABD*, s.v. G.2: „The purification offering required of the Nazirite who successfully completed his vow conflicts with the Torah’s

Istota nazyreatu sprowadza się zatem do tego, że jest to specjalny stan uświęcenia („poświęcenia Panu”), wynikiły ze złożenia ślubowania. Nazyrejczyk musiał przestrzegać rygorystycznych tabu: zakazu picia alkoholu, rozciągniętego na wszystko, „co się zbiera z winnego krzewu”, zakazu strzyżenia włosów, przestrzegania rytualnej czystości, zwłaszcza jeśli chodzi o unikanie zanieczyszczenia przez kontakt ze zmarłym. Wiadomo przy tym, że nazyreat odbywano przez określony okres, a także, że kończył się on dość kosztowną ofiarą. Nie wiadomo przy tym, w jakich okolicznościach i w jakim celu ktoś zostawał nazyrejczykiem. Czy z poświęcenia bogu wynikały jakieś (realne? wyobrażone?) korzyści? Nazyrejczyk musiał zapewne „uzyskiwać” pewne korzyści, skoro decydował się na „trudy” związane z przestrzeganiem tabu oraz ofiarę kończącą okres ślubowania. Jak dowiadujemy się z Księgi Amosa, „źli” ludzie sprowadzali nazyrejczyków na złą drogę, pojąc ich alkoholem (Am 2,12).

Margalith uważa, że biblijny opis działań Samsona, polegający na przywiązaniu pochodni do ogonów lisów, które biegnąc, palą uprawy Filistynów, jest wynikiem zastosowania językowej kalki. Twierdzi on bowiem, że związek pochodni i lisa nie wynika tu z żadnej faktycznej praktyki, lecz ze znajomości terminu, stosowanego w grece na określenie lisa: λάμπουρις – „pochodnio-ogonowy”²⁷⁵. Zgodnie z wnioskowaniem Margalitha, zaświadczony w grece idiom na określenie lisa znany był również w języku filistyńskim i tą drogą dostał się do narracji na temat Samsona, jak widzieliśmy również literackiego bohatera, o filistyńskim pochodzeniu. Nieprzypadkowo może jednak w opisie lisiego podstępu Samsona pojawia się wzmianka o pochodni, gdyż ten termin sam zdradza swe obce pochodzenie.

definition of the *ḥattā't*. Following Rambam, the *ḥattā't* here serves directly to desanctify the Nazirite, a function that is more characteristic of the reparation offering. Like the boiled shoulder eaten by the Nazirite in the sanctuary court (see below), it probably reflects a more ancient usage of the purification offering prior to its differentiation from the reparation offering.

The boiled shoulder of the Nazirite ram (6:19) is at odds with Israel's sacrificial system, which never requires the shoulder, nor that the lay offerer cook his sacrificial portion inside the sacred precincts. However, both practices are attested in pre-Israelite Lachish and pre-Temple Shilo²⁷⁵.

²⁷⁵ O. Margalith, *Samson's Foxes*, VT 35 (1985), s. 224–229.

***lappid* (לפיד) – „pochodnia”, „piorun”**

Na gruncie hebrajskiego nie sposób wyjaśnić powstania tego słowa, stąd etymologia zaproponowana przez Rabina, od het. i luw.: *lappiya* – „błyszczący przedmiot”, wydaje się wielce atrakcyjna. Gordon łączy hebrajski termin *lappid* z gr. *lampas*, *-ados* – „pochodnia”²⁷⁶. W Biblii rzeczownik *lappid* występuje w dwóch znaczeniach: „pochodnia” oraz „piorun”. Od rzeczownika tego pochodzi imię własne Lappidot (stworzone przez dodanie żeńskiej końcówki *-t*)²⁷⁷ – mąż Debory, wzmiankowane w Sdz 4,4. Intrygującym faktem jest zbieżność semantyczna imion mężczyzn z otoczenia Debory. Jej mąż ma na imię Lappidot – „błyskawica”, a wódz izraelski, działający wraz z prorokinią ma na imię Barak – również „błyskawica”²⁷⁸.

Rzeczownik *lappid* występuje w Biblii w znaczeniu „pochodnia” w Rdz 15,17; Sdz 7,16. 20; 15,4. 5; 2 Sm 7,23; Iz 62,1; Na 2,4. 5; 1 Krn 17,21; Ez 1,13; Hi 41,11; Za 12,6; Dn 10,6. Wśród tych miejsc wyjątkowe jest wystąpienie tego rzeczownika w opowieści o Samsonie. Samson przywiązuje pochodnie do ogonów lisów, po czym wypuszcza zwierzęta, które palą uprawy Filistynów (Sdz 15,4–5). Jeśli zatem uznać, że opis ten jest zbudowany z elementów życia codziennego, wówczas „pochodnia” (*lappid*) miałyby tu funkcję rzeczownika pospolitego.

Pochodnie są elementem militarnego podstepu, jakim posłużył się Gedeon: jego żołnierze umieścili pochodnie w dzbanach, po czym zakradli się pod obóz przeciwników. Atak rozpoczyna dęcie w rogi oraz stłuczenie dzbanów, co miało spowodować gwałtowne ukazanie się licznych świateł pochodni. Sama bitwa ma charakter walki Jahwe z wrogami, gdyż: „Pan sprawił, że jeden raził drugiego mieczem w całym obozie” (Sdz 7,21). Obecność pochodni w opisie walki Gedeona współgra z pozostałymi wzmiankami tego przedmiotu w Biblii. Wszystkie dają się zakwalifikować jako elementy teofanii. W Księdze Hioba (41,11) pojawia się stwór o cechach smoka, z którego paszczy wychodził ogień jak pochodnie/błyskawica; podobny opis nadprzyrodzonego bytu napotyamy w Dn 10,6. W Księdze Nahuma (1,10)

²⁷⁶ C. Gordon, *Homer and the Bible*, s. 60, nr 34. Inaczej S. Segert, *Zur Etymologie von Lappid „Fackel”*, *ZAW* 33 (1962), s. 323–324.

²⁷⁷ Końcówka może nadawać również cechy abstraktu, por. R. G. Boling, *Judges*, (AB 6A), New York 1975, s. 95.

²⁷⁸ J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 62–64, 174.

mowa o rydwanach jak pochodnie, zapowiadających upadek Niniwy, a w Ez 1,13 rzeczownik ten towarzyszy obrazowi chwały Jahwe. W Rdz 15,17 słowo *lappid* pojawia się jako wyraz obecności boga podczas przyjmowania ofiary Abrahama (sławny opis boga, pod postacią ognia, przechodzącego pomiędzy dwiema częściami ofiary). Pochodnia wymieniona jest również w kontekście eschatologicznym w Iz 62,1 i Za 12,6²⁷⁹. W znaczeniu „piorun”, „błyskawica” pojawia się jedynie w Wj 20,18 jako element teofanii. Jest to synonim częstszego w Biblii rzeczownika *bārāq*.

Z powyższego wynika jasno, że rzeczownik *lappid*, nawet jeśli oznacza zwykłą pochodnię, jest silnie zakorzeniony w języku religijnym, i w takim właśnie kontekście najczęściej jest w Biblii przywoływany.

C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, s. 128–139; nr 12; C. Gordon, *Homer and the Bible*, s. 60, nr 34; H. H. Rowley (ed.), *A Companion to the Bible*, Edinburgh 1963, s. 17 (non vidi); za KB, I, 501; S. Segert, *Zur Etymologie von Lappid* „Fackel”, *ZAW* 33 (1962), s. 323–324; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 90, 172, 298; Vol. 3, s. 287, 295.

Wzmianka o Lapidocie kieruje naszą uwagę ponownie ku postaci Debory. Jak wspomniano wyżej, samo jej imię może, za pośrednictwem filistyńskiego, pochodzić z któregoś z języków Anatolii i zawierać w sobie znaczenie związane ze sprawowaniem władzy. Walka Izraelitów z ich wrogami zdaje się w Sdz 4–5 odzwierciedlać archaiczną rzeczywistość. Nie ma danych, by dokładnie umieścić w czasie zdarzenia, o jakich mowa w tej opowieści. Sama tradycja biblistyczna datująca tzw. Pieśń Debory na wiek XII nie zobowiązuje nas bynajmniej do przyjmowania tej daty²⁸⁰. Jest ona wręcz nie do zaakceptowania, o ile uznać, że narracja opisuje faktyczne zdarzenia i odzwierciedla historyczne realia. W czasach osadnictwa Filistynów Izraelici na pewno nie byli w stanie przeciwstawić się najeźdźcom, skoro nie udało się to Egipcjanom. Jeśli zatem w istocie doszło kiedyś do walnej bitwy nad potokiem Kiszon (nawet jeśli nie była aż tak wielka, jak chce tego autor tekstu), w której zbrojni w rydwany Filistyni lub

²⁷⁹ Por. również *passus* w Hi 12,5.

²⁸⁰ Por. S. Niditch, *Judges*, w: J. Barton, J. Muddiman (eds.), *Oxford Bible Commentary*, Oxford 2007, s. 181.

Filisto-Kananejczycy doznali porażki, to należałoby datować takie zdarzenie najwcześniej na koniec X wieku.

Data, jaką należy przypisać powstaniu tego tekstu, jest dla nas niezwykle ważna. Wyznacza ona bowiem okres, w którym zaszło kilka ważnych dla naszych rozważań procesów. Filistyni są już w pełni zintegrowani z ludnością kananejską, co wyjaśnia traktowanie ich łącznie w tej opowieści. Nadal używane są rydwany, które – jak wiemy – w tradycji biblijnej pozostały rodzajem wyróżnika Filistynów. Filistyni stosują zarówno imiona semickie (Jabin), jak i wywodzące się z ich rodzimego języka, np. Sysera. Dan nadal uznawany jest za plemię „przebywające na okrętach”, i nawet jeśli fraza ta odzwierciedla jakąś wcześniejszą, już wówczas dawną, tradycję związaną z opisem tej grupy, świadczy to o stanie Danitów, którzy jeszcze wtedy nie ulegli hebraizacji. Oznacza to zatem, że opowieści o Samsonie oraz migracji Danitów (Sdz 18), jakie stały się częścią tradycji biblijnej, dostały się do Biblii dopiero później. W epoce kompozycji Pieśni Debory Juda pozostawała – w najlepszym wypadku – bytem marginalnym, stanowiącym zapewne przedpola filistyńskiego dominium, a co bardziej prawdopodobne, dopiero zaczęła formować się jak wspólnota, z której jedynie po dłuższym czasie powstanie państwo i tradycja wspólnoty plemiennej.

Może najważniejszym dla naszego rozumowania elementem jest jednak imię samej Debory. Jeśli w istocie imię jej można łączyć z anatolijskim źródłosłowem, to istnieją tylko dwie możliwości racjonalnego wyjaśnienia tej sytuacji. Pierwsza zakładałaby, że w społeczeństwie Hebrajczyków, którzy podjęli działania zbrojne przeciw filistyńskiej dominacji, kulturowa obecność tych ostatnich była na tyle silna, że miała wpływ na nadawanie imion przedstawicielom elity. Wyrazem takiej sytuacji jest para bohaterów tej opowieści: Debora i Lappidot; oba imiona można bowiem wywodzić z języka Filistynów. Druga możliwość zakładałaby, że narracja, w której pojawia się Debora, przekazana została nie z hebrajskiego, lecz z filistyńskiego punktu widzenia, i że narrator nazywał przywódczynię nie imieniem, lecz tytułem świadczącym o jej pozycji i randze. Druga z tych możliwości wydaje się mniej prawdopodobna. Ponieważ pieśń ma za cel wychwalanie Izraela i głoszenie tryumfu nad pokonanymi Filisto-Kananejczykami,

jedyna sytuacja, w której można by ją uznać za prawdopodobną, to ta, że mamy do czynienia z tekstem pisany przez Filistyna na zlecenie Izraelitów. Jest to jednak konstrukcja na tyle karkołomna, że nawet fakt rozwiniętej kultury pisma na obszarach Filistei nie stanowi wystarczającego argumentu, by przyjąć takie rozwiązanie.

Najbardziej prawdopodobnym zatem wyjaśnieniem pozostaje scenariusz zakładający, że Debora nosiła imię „filistyńskie”, tak jak jej mąż, ponieważ jako przedstawiciele elity aspirowali właśnie do tej, wyżej stojącej kultury. Ta paradoksalna sytuacja, w której anty-filistyńskie działania podejmują osoby związane z kulturą filistyńską, okazuje się scenariuszem bynajmniej nie jednostkowym, lecz powielanym. Również Saul wywodzi się z filistyńskiego Gibeon, Dawid jest wasalem Filistynów z Gat, Salomon i Absalom przez rodzinne koligacje związani są z judejskimi elitami, ciężącymi ku tradycji filistyńskiej.

Takie wyjaśnienie pozwala również wytłumaczyć fenomen, o którym była mowa wyżej, a mianowicie to, że opowieść o militarnym zwycięstwie Izraela zdaje się przewrotną grą z elementami filistyńskiej (greckiej) mitologii²⁸¹. Taka intelektualna zabawa dostępna jest oczywiście wyłącznie osobom dobrze zorientowanym we „wrogich” wierzeniach. Zatem nie tylko autor owego tekstu znał wierzenia Filistynów, lecz znali je również jego słuchacze, do których adresowany był ten tekst. Jest to zatem kolejny argument, by uznać fakt już teraz zdający się oczywistością: izraelska oraz judejska elita pozostawała pod ogromnym kulturowym wpływem Filistynów.

Rekonstruowaną tu rzeczywistość należy wzbogacić jeszcze o informacje na temat Lewitów. Jak wyżej argumentowałem, istnieją dane pozwalające uznać Lewitów za potomków grupy niehebrajskiej, zapewne żołnierzy powiązanych z ludnością filistyńską. Lewici w tradycji biblijnej pełnią ważną funkcję zwłaszcza w życiu religijnym. Paradoksalnie nie ma ich niemal zupełnie w tekstach dotyczących epoki sędziów oraz pierwszych monarchów. Dla nas ważny jest ich brak w Pieśni Debory. Owo milczenie na temat Lewitów może być dowodem – oczywiście słabym, jak każdy argument wy-

²⁸¹ G. Garbini, *I Filistei*, s. 178–183.

wodzony *ex silentio* – ich późnego pojawienia się wśród ludności hebrajskiej. W Księdze Sędziów Lewici są wspomniani jedynie w opowieści z Sdz 17–18 oraz w Sdz 19,1 i 20,4. Co ciekawe, wzmianki te kładą silny nacisk na ich związek z obszarem Judy, zwłaszcza Betlejem, a także z Danitami. W opowieściach o czasach Dawida mamy z kolei jedynie wzmiankę w związku z przenoszeniem Arki Przymierza (1 Sm 6,15). Passus na temat Lewitów w 2 Sm 15,24 jest z pewnością późniejszą interpolacją²⁸².

Oczywiste wnioski płynące z tego materiału stawiają przed nami – niewykluczając się – parę konsekwencji: Lewici pochodzą z obszarów Judy, które nie mieszczą się w horyzoncie geograficznym Pieśni Debory, oraz pojawiają się później niż czasy Sędziów, a na pewno Debory. Jeśli tak jest, to możliwe, że możemy uchwycić i umieścić w czasie grupę ludzi odpowiedzialną za kontakty hebrajsko-filistyńskie. Lewici, związani z Judą, która przez długi okres stanowiła obszar zależny od Filistynów, są naturalnymi kandydatami do roli ambasadorów kultury filistyńskiej.

Jeśli Hebrajczycy (z Judy) przejęli jako własne postacie (i związane z nimi cykle narracyjne), jak Samson i Szamgar, to albo były powszechnie znane i wówczas trudno określić datę i okoliczności takiego zapożyczenia, albo były wyrazem kontaktu na płaszczyźnie intelektualnej wymiany. W tym drugim wypadku należałoby szukać okresu, gdy elity filistyńskie pozostawały w ścisłym związku z elitami Judy. Moment taki to albo XI–X wiek – lecz Juda była wówczas jałowym peryferium – lub VIII–VII wiek, gdy Filistyni dominowali kulturowo i ekonomicznie nad Judą i pozostawali w ścisłych związkach. Proces ten musiał nastąpić przy tym na tyle wcześnie, że zapożyczenia zostały w pełni zintegrowane w hebrajskiej kulturze i nie uległy antyfilistyńskiej czystce kultury Judy.

Powyższe rozważania na temat możliwych elementów przejętych od Filistynów lub za ich pośrednictwem przez Hebrajczyków skłaniają do dwóch wniosków. Po pierwsze, większość śladów po owych zapożyczeniach widoczna jest w tradycji i źródłach związanych z Judą,

²⁸² S. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford 1913, s. 315; P. K. McCarter, *II Samuel*, s. 365.

a nie Izraelem. Po drugie, przejęcie elementów dobrze zintegrowanych, np. debir jako nazwa świętego świętych w świątyni jerozolimskiej, zapewne należy datować na okres znacznie wcześniejszy niż te zapożyczenia, które wzbudziły negatywne reakcje pisarzy biblijnych, np. nekromancja. Odrzucane naleciałości filistyńskie były zapewne dopiero niedawno przejęte, skoro możliwe było ich rugowanie. Można zatem datować ową kolejną falę wpływów filistyńskich na epokę asyryjską. Nasza wiedza o tej epoce i relacjach filistyńsko-judejskich dostarcza danych wspierających ten wniosek.

Filistyńskie imiona w Biblii

Poza rzeczownikami pospolitymi, o których była mowa w poprzednim rozdziale, oraz toponimami, które można łączyć z Filistynami, Biblia dostarcza również szeregu informacji dotyczących imion własnych, które mogą mieć związek z niesemickimi mieszkańcami Palestyny. Imiona własne analizowane poniżej dzielą się na dwie kategorie. Do pierwszej należą imiona noszone przez osoby *explicite* nazwane Filistynami; do drugiej kategorii zaliczyć można imiona, które z racji swej etymologii lub innych przesłanek można łączyć z Filistynami lub istnieje możliwość, że wywodzą się z filistyńskiej sfery kulturowej. Pierwszą kategorię powiększa oczywiście również lista imion zaświadczonej w materiale epigraficznym (patrz Apendyks). Część z nich ma formy semickie, co nie dziwi wobec naturalnego zjawiska szybkiej asymilacji przybyszów ze świata anatolijsko-egejskiego na obszarach Palestyny.

Naturalnie, w żadnej z tych kategorii, a zwłaszcza w drugiej, nie ma imion, co do których mamy całkowitą pewność, że pochodzą z filistyńskiego kręgu kulturowego, jak jest w wypadku filistyńskich zażytków epigraficznych. Poniższa lista jest jednak zbiorem imion, co do których istnieją poszlaki – a niekiedy nieco więcej niż tylko poszlaki – że mogły być używane przez Filistynów i były z nimi łączone w Biblii. Lista nie pretenduje do wyczerpania onomastyki filistyńskiej, a jednocześnie może zawierać imiona, które tylko w wyniku przedstawionej tu interpretacji (być może błędnej) uznano za filistyńskie,

a w istocie takimi nie są. Niech stanowi ona jednak punkt wyjścia dla dalszych badań nad onomastyką filistyńską²⁸³.

Abimelek (אבימלך)²⁸⁴

(Rdz 20,2. 3. 4. 8. 9. 10. 14. 15. 17. 18; 21,22. 25. 26. 27. 29. 32; 26,1. 8. 9. 10. 11. 16. 26)

To semickie imię oznacza: „Mój ojciec jest królem”. Nosi je król Gerar, wspomniany w opowieści o Abrahamie (Rdz 20–21) oraz Izaaku (Rdz 26). W Ps 34,1 imię to zastąpiło imię Akisz, czyli władcy filistyńskiego, u którego Dawid znalazł schronienie: „Dawidowy, gdy udawał obłąkanego przed Abimelechem, a wypędzony przez niego, odszedł”.

Joseph Naveh uważa, że imię Abimelek, króla Gerar, który pojawia się w opowieściach o patriarchach, zostało w Biblii uformowane przez modyfikację imienia Aḥimilki, króla Aszdod, zaświadczonego w tekstach asyryjskich z VII wieku²⁸⁵.

Abiszag (אבישאג), z Szunem (1 Krl 1–2)

Kobieta wzmiankowana w 1 Krl 1–2. Została sprowadzona do Jerozolimy z Szunem, w obrębie Issachara, stąd jej określenie jako Szunamitka, by sypiała ze starym wówczas już Dawidem. Imię skła-

²⁸³ Dotąd onomastyce filistyńskiej poświęcono niewiele uwagi, głównie z racji szczupłego korpusu źródeł. Należy tu jednak wskazać: F. Israel, *Note di onomastica semitica 7/1: Rasegna critico-bibliografica ed epigrafica su alcune onomastiche palestinesi: Israele e Giuda, la regione filistea*, SEL 8 (1991), s. 119–140; idem, *Note di onomastica semitica 8. Lonomastica della regione filistea et alcune sue possibili sopravvivenza nell'onomastica fenicio-punica*, w: M. Pittou, M. Negri, F. Aspesi, P. Filigheddu (eds.), *Circolazioni culturali nel Mediterraneo antico. Atti del I Convegno Internazionale di Linguistica dell'area mediterranea. Sassari 24–27 aprile 1991*, Cagliari 1994, s. 127–188; R. Zadok, *Philistine Notes I*, UF 41 (2009), s. 669–688 (oraz podana tam literatura przedmiotu).

²⁸⁴ Poniżej przedstawiłem wykaz imion w formie ujednoliconych notek. Dla przejrzystości notom towarzyszą odsyłacze do stosownych miejsc biblijnych.

²⁸⁵ J. Naveh, *Achich-Ikausu in the Light of the Ekron Dedication*, s. 35–37, zwł. s. 36. Wystąpienie imienia Ahimilku w tekstach asyryjskich zob. Luckenbill, Vol. 2, nr 193, 690, 783, 876.

da się z popularnego semickiego elementu *abi-*, „mój ojciec”, lecz człon *szag* nie daje się wyjaśnić na gruncie hebrajskiego ani innego języka semickiego²⁸⁶. Nie jest wykluczone jednak, że człon ten jest skróconą wersją słowa *šeger*, które przez część badaczy uznawane jest za imię męskiego bóstwa płodności²⁸⁷. Por. punickie imię *ʿbdšgr* (Benz, s. 163, 413–414), w którym Frank Benz uznaje element *šgr* za imię bogini płodności. Zapewne w ten sam sposób należy tłumaczyć imię *šg(š)* (Tell Jemme 1). W Szunem stacjonowały wojska filistyńskie przed bitwą przeciw Saulowi (1 Sm 28,4), a jak widzieliśmy powyżej, obszar Issachara zamieszkiwali m.in. Czeckerowie/Tjeker.

Adah (עדה)

Żona Ezawa, córka Elona, Hetyty, określona jako Kananejka (Rdz 36,2–4. 10. 12. 16). To samo imię nosi również żona Lamecha (Rdz 4,19–23). Adah miała być matką Elifaza, a ten z kolei przez związek z Timną, która była jego nałożnicą/*pillegeš* (פילגש), był ojcem m.in. Amaleka. Imię to jest dość popularne w językach arabskich²⁸⁸ i bywa łączone z rdzeniem *wād*²⁸⁹.

Adoni-Bezek (patrz: Adoni-Šedek)

Adoni-Šedek (אדני-שדק)

Król Jerozolimy wspominany jedynie w Joz 10,1–3. Jego imię oznacza: „moim panem jest Šedek” (por. Melchizedek) lub co bardziej prawdopodobne: „Mój Pan jest sprawiedliwy”²⁹⁰. Intrygująca jest wersja

²⁸⁶ L. Kogan, *The Etymology of Israel (with an Appendix on Non-Hebrew Semitic Names among Hebrews in the Old Testament)*, „Babel und Bible” 3 (2006), s. 245–246.

²⁸⁷ K. van der Toorn, *Sheger*, DDD, s. 760–762.

²⁸⁸ U. Hübner, *Adah (person)*, ABD, s.v.

²⁸⁹ H. A. Hoffner, *Some Contributions of Hittitology to Old Testament Study*, „Tyndale Bulletin” 20 (1969), s. 32.

²⁹⁰ E. Lipiński, *The Demography of Jerusalem before Islam*, w: Z. Kafafi, R. Schick, *Jerusalem before Islam*, Oxford 2007, s. 5.

tego imienia w LXX, gdzie pojawia się forma: Ἀδωνιβεζεκ. To samo imię – Adoni-Bezek – nosi postać wzmiankowaną w Sdz 1. Adoni-Bezek (אֲדוֹנִי־בֶזֶק) to władca Kananejczyków i Peryzytów, z którym walczyli członkowie plemion Judy i Symeona (Sdz 1,2–7). Choć walki rozgrywają się w regionie Bezek (Sdz 1,4–5)²⁹¹, wzmianka o dostarczeniu pokonanego władcy do Jerozolimy, gdzie miał umrzeć, niedwuznacznie łączy tego monarchę właśnie z tym miastem. Wobec braku informacji o bóstwie *bzq*, które jest elementem imienia władcy, należy uznać, że obaj monarchowie są tożsami, a w Sdz 1 dokonano zmiany imienia, wykorzystując toponim, dzięki czemu władca stał się bezimiennym, „Panem Bezek”²⁹².

Agee (אגא)

Ojciec Szammy (שָׁמַי), wojownika Dawida, określony jako Hararejczyk (הַרְרִי), wzmiankowany jest w 2 Sm 23,11. Imię związane z huryckim elementem *ak*-²⁹³. Wzmianka w 1 Księdze Samuela opowiada o dzielnych czynach wojowników Dawida w walce z Filistynami. W paralelnym do 2 Księgi Samuela (gdzie wspomniany jest „Szamma, syn Agea, Hararejczyk”) miejscu w 1 Księdze Kronik (1 Krn 11,34) wymieniony jest „Jonatan, syn Szagara, z Hararu” (1 Krn 11,34). Zmiana „Agee” (אגא) na „Szagar” (שָׁגָר) bywa wyjaśniana poprzez powstanie zlepka imion Agee i Szamma²⁹⁴. Trzeba tu wspomnieć, że nie jest jasne, co oznacza pojawiający się tu, zapewne topograficzny, termin „Harar”²⁹⁵. Imię Aga nosił król Aszkelonu, za panowania którego miasto to zostało zdobyte i zniszczone przez Nabuchodonozora w 604 roku, co wynika ze wzmianki o jego dwóch synach, wywiezionych do niewoli w Babilonie²⁹⁶.

²⁹¹ A. Zertal, *Bezek (place)*, ABD, s.v.

²⁹² Por. D. G. Schley, *Adoni-Bezek (person)*, ABD, s.v.

²⁹³ W. Feiler, *Hurritische Namen im Alten Testament*, ZA 45 (1939), s. 219.

²⁹⁴ S. Pisano, *Shagee (person)*, ABD, s.v.

²⁹⁵ M. J. Fretz, *Agee (person)*, ABD, s.v.

²⁹⁶ S. Zawadzki, *Mane, Tekel, Fares. Źródła do dziejów Babilonii chaldejskiej*, Poznań 1996, s. 69.

Aḥilud (אחילוד)

W Biblii dwie osoby noszą to imię: ojciec Jehoszafata, nazywanego kanclerzem (מזכיר) Dawida (2 Sm 8,16; 20,24; 1 Krl 4,3; 1 Krn 18,15) oraz ojciec Baany, namiestnika obszarów obejmujących za panowania Salomona Taanak, Megiddo i Bet-Szean (1 Krl 4,12)²⁹⁷. Etymologia tego imienia nie doczekała się satysfakcjonującego wyjaśnienia²⁹⁸. Element אחי – „mój brat”, jest oczywiście zrozumiały, lecz nie wiadomo, jak wyjaśnić drugi człon imienia. Naturalnym sposobem wyjaśnienia tego imienia byłoby wskazanie na nazwę „Lud” (לוד), pojawiającą się m.in. w Rdz 10,13. Nazwa zdaje się ukuta od terminu „Ludyci” (לודים), który – jak starałem się pokazywać powyżej – związany jest z nazwą Lidii. Rozumowanie to znajduje wsparcie w LXX, gdzie imię Ahilud zapisano również w formie: Αχιλιδ (1 Krl 4,3. 12). Jeśliby imię to miało w istocie związek z nazwą Lidii, wówczas jako imię mówiące wskazywałoby na tożsamość synów Ahiluda/Ahilida: Jehoszafata i Baany. Imię Aḥilud pojawia się na uszkodzonym naczyniu z Khirbet Raddana datowanym przez niektórych badaczy na XII wiek²⁹⁹ (tak wczesne datowanie nie jest jednak poparte wystarczającymi argumentami³⁰⁰).

Aḥimaas (אחימאס)

Imię to w Biblii noszą dwie osoby: ojciec Ahinoam i teść Saula (1 Sm 14,50) oraz syn Zadoka (2 Sm 15,27. 36; 17,17. 20; 18,19. 22–23. 27–29; 1 Krl 4,15; 1 Krn 6,8–9. 53). Znaczenie tego imienia uważa się za niewyjaśnione³⁰¹. Oczywisty jest tu element אחי – „mój brat”, lecz nie wia-

²⁹⁷ Por. M. J. Fretz, *Ahilud (person)*.

²⁹⁸ L. Kogan, *The Etymology of Israel*, s. 246.

²⁹⁹ W. G. Dever, *What Did Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids 2001, s. 140.

³⁰⁰ R. D. Miller, A „New Cultural History” of Early Israel, w: L. L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition 2. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250–850 BCE): The Texts*, (LHB 521), London–New York 2010, s. 183–184.

³⁰¹ F. W. Knobloch, *Ahimaaz (person)*, *ABD*, s.v.; L. Kogan, *The Etymology of Israel*, s. 245.

domo, jak wyjaśniać drugi człon imienia (מַעֲדָה). Usiłowano wiązać go z południowoarabskim słowem *m'd* i arabskim *ma'ida* – „być złym/ /wściekłym”, lecz nie jest to wyjaśnienie w pełni przekonujące³⁰² (por. imię Maas).

Aḥiman (אֲחִימָן)

(Lb 13,22; Joz 15,14; Sdz 1,10; 1 Krn 9,17)

Imię to nosi jeden z Anakitów pochodzący z Hebronu. Proponowano zarówno zachodniosemicką³⁰³, jak też indoaryjską (np. z uwagi na podobieństwo do pers. Achemenidzi; *Haḥāmaniš*) czy grecką (por. Αχαμείνης)³⁰⁴ etymologię tego imienia. Interesującą propozycję etymologii przedstawił Lipiński, uznając semickie pochodzenie członu *'h-* – „brat” – i huryckie pochodzenie członu *-mn*, oznaczającego „być”³⁰⁵. Wyjaśnienie to pozwala pogodzić obecność tego imienia w Biblii oraz w Ugarit, gdzie zaświadczone jest dwukrotnie (KTU 4.31; 4.296) w formie Ihmannu (*'hmn*). Biorąc pod uwagę, że element *-mn-* pojawia się jako składnik imion własnych z Filistei (*mnwky*n – Aszkelon 17; *mnš* – Aszkelon 19), nic nie stoi na przeszkodzie, by uznać go za obecny w onomastyce nie tylko Hurytów, ale i Filistynów. Imię powstałe z elementu semickiego oraz niesemickiego wskazuje na obszar intensywnej wymiany kulturowej, gdzie oba języki silnie oddziaływały na siebie i funkcjonowały równocześnie.

Aḥitofel (אֲחִיתּוֹפֵל)

(2 Sm 15,12. 31. 34; 16,15. 20. 21. 23; 17,1. 6. 7. 14. 15. 21. 23; 23,34; 1 Krn 27,33. 34)

³⁰² F. W. Knobloch, *Ahimaaz (person)*.

³⁰³ R. Hess, *Non-Israelite Personal Names in the Book of Joshua*, s. 212–213.

³⁰⁴ E. Lipiński (*Anaq-Kiryat'arba': Hébron et ses sanctuaires tribaux*, VT 24 (1974), s. 41–55, zwł. s. 45–46) skłania się do etymologii semickiej. Por. E. C. B. MacLaurin, *Anak' Avaξ*, VT 15 (1965), s. 468, przyp. 4, który łączy to imię z nazwą Acha-jów: „Aḥiman may have something to do with Achaeans”.

³⁰⁵ E. Lipiński, *Anaq-Kiryat'arba'*, s. 46. Por. wcześniej W. Feiler, *Hurritische Namen im Alten Testament*, s. 226–227.

Ahitofel z Gilo (Gilonita), który pełnił ważną funkcję na dworze Dawida, odegrał istotną rolę w buncie Absaloma. Lokalizacja Gilo nie jest znana, choć zwykle wskazuje się na okolice Hebronu³⁰⁶. Jeśli przyjąć identyfikację Ammiela i Eliama (por. niżej: Eliam), wówczas Ahitofel, uczestnik buntu Absaloma, byłby dziadkiem Betszeby/Betszuy, co może tłumaczyć jego zaangażowanie przeciw Dawidowi³⁰⁷.

Element *'hy-* (אחי) jest uznawany za element teoforyczny³⁰⁸ (choć może również, jak w poprzednich wypadkach, mieć znaczenie „brat”), podczas gdy element *tpl* (תפל) – zaświadczony jedynie w tym imieniu – pozostaje niejasny³⁰⁹. Możliwe, że imię z elementem *tpl* zaświadczone jest w inskrypcji z obszarów Filistei (Tel Sera 3), gdzie zachowało się jedynie częściowo: *-pl*. Ponieważ element *tpl* jest wokalizowany TM zgodnie ze wzorcem słowa *bošet* – „hańba”, można sądzić, że w oczach Masoretów oznaczał bóstwo lub element religijny niechętnie widziany przez jahwizm. Niewiele wyjaśnia tu toponim „Tofel” (תפל) z Pwt 1, 1.

Ahuzat (אחוזת)

(Rdz 26,26)

Imię to pojawia się w Biblii tylko raz, obok Abimeleka i Pikola, w wątku ich spotkania z Izaakiem. W tekście nazwany jest „przyjacielem króla” (מרתה) – co może wskazywać na jego urzędową funkcję, ponieważ termin ów był wykorzystywany w tytulaturze urzędniczej i nie ma nic wspólnego z emocjonalnym związkiem pomiędzy królem a osobą tak określaną³¹⁰. Imię to wydaje się imieniem semickim, wywodzącym się od rdzenia *'hz* – „posiadać”, od którego po-

³⁰⁶ G. A. Herion, *Giloh (place)*, *ABD*, s.v.

³⁰⁷ D. G. Schley, *Ahitophel (person)*, *ABD*, s.v.

³⁰⁸ H. Huffmon, *Brother*, *DDD*, s. 178–179. Por. G. R. Driver, *Brief Notes*, *PEQ* 77 (1945), s. 12–14, który proponuje utożsamienie terminów: *'hi* oraz *hō*.

³⁰⁹ D. G. Schley, *Ahitophel (person)*; *KB*, t. 2, s. 694. Por. punickie imiona *tpl*, *tpl'*, *tplš*, *tpln* (Benz, s. 431), które nie są jednak łączone z elementem *tpl*, jaki występuje w imieniu Ahitofel.

³¹⁰ D. S. Williams, *Ahuzzath (person)*, *ABD*, s.v.

chodzi np. imię izraelskiego króla Ahaza. W LXX zapisane zostało w formie: Οχοζαθ.

Aja (איה)

Syn Sybeona, w genealogii Ezawa (Rdz 36,24; 1 Krn 1,40), ale również ojciec konkubiny (*pillegeš*) Saula, o imieniu Rizpa (2 Sm 3,7; 21,8. 10–11). Imię to było wyjaśniane na gruncie hurycyckiego, przez imię bogini Aja, małżonki boga solarnego³¹¹. Bogini ta pochodzi z Mezopotamii³¹², ale zaświadczona jest w tekstach hurycyckich, co jednak czyni rozważania etymologiczne bardzo kłopotliwymi. Semicka etymologia wiążąca to imię z rzeczownikiem „sokół”, „jastrząb” jest zatem zdecydowanie bardziej prawdopodobna³¹³.

Akisz (אכיש)

(1 Sm 21,10. 11. 12. 14; 27,2. 3. 5. 6. 9. 10. 12; 28,1. 2; 29,2. 3. 6. 8. 9; 1 Krl 2,39. 40)

Nosi je król Gat, wzmiankowany w Biblii, który udzielił ochrony Dawidowi, oraz król Ekronu, wymieniony na dedykacyjnej inskrypcji ze świątyni w tym mieście, datowanej na VII wiek (Ekron 1). Zapewne ten sam władca wymieniany jest w tekstach asyryjskich w formie Ikausu. Imię to nie ma etymologii semickiej i wiąże się z greckim imieniem Ἀχαιός i słowem znaczącym tyle co „Achaj”, a zatem „Grek”³¹⁴. Renan łączył imię Akisz z greckim imieniem Anchises³¹⁵, a Bork rekonstruował jego oryginalne brzmienie jako **Ekawuš*³¹⁶.

³¹¹ W. Feiler, *Hurritische Namen im Alten Testament*, s. 219–220.

³¹² M. Popko, *Huryci*, s. 138.

³¹³ S. G. Dempster, *Aiah (person)*, *ABD*, s.v.

³¹⁴ S. Gitin, T. Dothan, J. Naveh. *A Royal Dedicatory Inscription from Ekron*, *IEJ* 48 (1997), s. 1–18; J. Naveh, *Achich-Ikausu in the Light of the Ekron Dedication*, s. 35–37; E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 51–52.

³¹⁵ E. Renan, *History of the People of Israel till the Time of King David*, s. 134. Por. również J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 298.

³¹⁶ F. Bork, *Philistäische Namen und Vokabeln*, *AfO* 13 (1939–1941), s. 226–227.

Alwan (עליון)

Postać wzmiankowana jedynie w liście genealogicznej potomków Seira (Rdz 36,23). Imię może być złożeniem elementu hurycyckiego *hal* i sufiksu *-wan*³¹⁷ lub typowego w hebrajskim sufiksu *-on*. W 1 Krn 1,40 pojawia się zapewne wariant tego imienia w formie Alian (עליון), powstała przez zamianę *w/y*. Analogicznie do tego imienia zbudowany jest luwijski rzeczownik *halliya* oznaczający „dzień”³¹⁸.

Ammiḥur (עמיהור)

To postać wzmiankowana tylko w jednym miejscu (2 Sm 13,37) jako ojciec Talmaja, króla Geszur. Jego imię zwykle poprawiane jest na Ammiḥud. Forma Ammiḥur wydaje się jednak pierwotna i wówczas imię to oznaczałoby „moim powinowatym jest Hor(on)”, analogicznie np. do Ammiszaddaj czy Ammiel. Pomimo wokalizacji i formy przekazanej w LXX (Εμμουδ) pierwotnie imię to zatem mogło brzmieć *Ammiḥor. Poza związkiem Ammiḥura/Ammiḥora z krainą Geszur, którą należy lokalizować na południu Palestyny, nie mamy żadnych informacji o tej postaci.

Ana (ענה)

Syn Sybeona, Hiwity, ojciec Oholibamy, żony Ezawa (Rdz 36,2–4. 14. 18). Wymieniony również jako potomek Seira Horyty (Rdz 36,20. 29). W TM Rdz 36,2. 14 określony jest jako *bt* (córka), zamiast *bn* (syn) Sybeona, choć w Rdz 36,24 wyraźnie znajduje się wśród synów Sybeona. Tekst sugeruje związki tego imienia z Hiwitami i Horytami, co tłumaczyło próby łączenia jego etymologii z hurycykim elementem *han*³¹⁹. Obecnie przeważa pogląd, że jest to imię semickie, wywodzące się od rdzenia **ny* – „odpowiadać”³²⁰.

³¹⁷ W. Feiler, *Hurritische Namen im Alten Testament*, s. 221.

³¹⁸ H. C. Melchert, *Cuneiform Luvian Lexicon*, s. 48.

³¹⁹ W. Feiler, *Hurritische Namen im Alten Testament*, s. 221.

³²⁰ U. Hübner, *Anah (person)*.

Anak (אֲנָךְ)

(Lb 13,22. 28. 33; Pwt 1,28; 2,10. 11. 21; 9,2; Joz 11,21. 22; 14,12. 15; 15,13. 14; 21,11; Sdz 1,20)

Imię to pojawia się w Biblii w formach Anak lub Anakici. Wersja hebrajska imienia *ʾanāq* odpowiada greckiej *Εναχ* oraz łacińskiej *Enach/Enacim* (pl.). Zapewne z uwagi na pojawienie się wątku potomków Anaka, wielkich ludzi lub gigantów, co w LXX widać np. w Pwt 1,28, u Józefa Flawiusza w miejsce imienia własnego pojawiają się właśnie określenia w rodzaju: *γίγαντες*. Istnienie owej niejasności wśród tłumaczy LXX dotyczącej imienia własnego lub rzeczownika, oznaczającego „gigantów”, wskazuje na wątpliwości, jakie mieli ze zrozumieniem tego imienia. Związek Anakitów i samego Anaka z Filistynami widoczny jest m.in. dzięki Joz 11,22: „Anakici nie uchowali się w ziemi izraelskiej; utrzymali się tylko w Gazie, w Gat i w Aszdod”.

We wcześniejszej literaturze przeważała teza wiążąca to imię z językiem huryckim³²¹ lub wywodząca je na gruncie semickiego od rzeczownika *ʾnq* – „kark”, „szyja”³²². Ta ostatnia teza wydaje się jednak mało prawdopodobna. Propozycję łączącą imię/termin „Anak” z greckim *anax* zgłosił ponad 40 lat temu Maclaurin³²³. Moshe Dothan zaproponował etymologię wiążącą je z mykeńskim terminem *wanax*³²⁴. Maclaurin uważa przy tym, że termin Anak nie był imieniem własnym, lecz tytułem³²⁵ i być może oznaczał grupę społeczną, zapew-

³²¹ W. Feiler, *Hurritische Namen im Alten Testament*, s. 225–226.

³²² Por. E. Lipiński, *ʾAnaq-Kiryatʾarbaʿ*, s. 41–47; G. L. Mattingly, *Anak (person)*, *ABD*, s.v.

³²³ E. C. B. Maclaurin, *Anakʾ Avaξ*, s. 468–474.

³²⁴ M. Dothan, *Ethnicity and Archaeology: Some Observations on the Sea Peoples at Ashdod*, w: *Biblical Archaeology Today, 1990, Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology. Jerusalem, June-July 1990*, Jerusalem 1993, s. 53–55. Por. J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 96. Na temat terminologii mykeńskiej por.: T. G. Palaima, *Wanaks and Related Power Terms in Mycenaean and Later Greek*, w: S. Deger-Jalkotzy, I. S. Lemos (eds.), *Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, Edinburgh 2006, s. 53–71 oraz inne teksty w tym tomie.

³²⁵ E. C. B. Maclaurin, *Anakʾ Avaξ*, s. 470: „to be called »sons of Anak« is equivalent to being described as »members of the aristocracy«”.

ne doborowych wojowników, co znajdowałyby poparcie w późniejszej tezie Dothana³²⁶.

Araunah (אֲרֹנָה/אֲרֹנָה)

Imię to pojawia się jedynie w 2 Sm 24 na określenie władcy – choć w tekście nie jest to zaznaczone – miasta Jubus (Jerozolimy). W paralelnym tekście w 1 Krn 21³²⁷ TM wykorzystuje formę *ʾor-nān*, co jest ewidentnie formą zniekształconą. Dla imienia tego brak semickiej etymologii. Podobne imię pojawia się jako imię władcy hurycyckiego Ariwana. Po hetycku termin *ariwanni* oznacza wolnego człowieka (por. hur. *iwr* – *iwri*, „Pan”)³²⁸.

Najczęściej imię to wiązane jest właśnie z hurycykiem³²⁹. Wynika to zarówno z przesłanek językowych, pozwalających wiązać imię Araunah z hurycykiem terminem *ewri-ne* – „Pan”, „władca”, jak i z faktem, że w epoce amarneńskiej mamy ślad hurycyckiej obecności w Jerozolimie w osobie władcy ‘Abdi-Hepy.

Samo imię Araunah uznawane jest za hurycyckie również na podstawie świadectwa w korespondencji z Tell el-Amarna. Imię to jednak występuje tam jedynie raz (EA 198:4), a co gorsza jest zrekonstruowane, gdyż zachowało się jedynie częściowo: *a-ra[-wa]-na*³³⁰. Ponieważ jednak może ono mieć etymologię zarówno hurycycką, jak i hetycką³³¹, trudno jednoznacznie wskazać, z jaką ludnością należałoby je zatem wiązać.

Komentatorzy uznający niesemickie pochodzenie imienia, a co za tym idzie, skłonni tłumaczyć je jako „władca”, stwierdzili, że nar-

³²⁶ Ibidem, s. 469.

³²⁷ Zob. również 2 Krn 3,1.

³²⁸ KB., s.v.; M. Elat, *The Iron Export from Uzal (Ezekiel XXVII 19)*, VT 23 (1983), s. 326.

³²⁹ W. Feiler, *Hurritische Namen im Alten Testament*, s. 222–225; M. Weinfeld, *Deuteronomy* (AB 5), New York 1991, s. 163; H. A. Hoffner, *The Hittites and Hurrians*, w: D. J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford 1973, s. 225; P. K. McCarter, *II Samuel*, s. 512.

³³⁰ R. Hess, *Amarna Personal Names*, s. 36–37. Por. M. Popko, *Huryci*, s. 97.

³³¹ Por. imiona hetyckie: *Aranabsu*, *Aranhapilizzi*, *Arara*, *Arawa*, *Arawahsu*, *Arawarhina* (E. Laroche, *Les noms des hittites*, Paris 1966, s. 113–118).

racja biblijna, choć robi z Arauna zwykłego mieszkańca Jerozolimy, który pada na twarz przed Dawidem, pierwotnie wskazywała na króla Jerozolimy³³². Jego obecność i relacja z Dawidem mogła zarówno wskazywać na tolerowanie ludności przedhebrajskiej w Jerozolimie, jak i sugerować ciągłość miejsca kultu: jebuzyckie klepisko oznaczało zapewne miejsce kultu i to tam Dawid postawił ołtarz, a Salomon zbudował świątynię³³³. Związek Arauny z Jerozolimą podskórnie był uświadamiany w tradycji żydowskiej, czego dowodem może być talmudyczna wzmianka o odnalezieniu jego czaszki pod ołtarzem w świątyni jerozolimskiej (Talmud Jerozolimski, *Sotah* 20b 27)³³⁴.

Basemat (בשמת)

Żona Ezawa, córka Elona, Hetyty. Wspomniana jedynie w Rdz 26,34; 36,3. 4. 10. 13. 17. W 1 Krl 4,15 wzmiankowana jest, nosząca to samo imię, córka Salomona, oddana za żonę Ahimaazowi, namiestnikowi Salomona na obszarze Naftalego. Imię zaświadczone w źródłach arabskich (w tym raz jako imię kobiety z Gazy[!]; III wiek), pochodzi od słowa *bošem/bešem* – „(drzewo) balsamowe”³³⁵.

Batszua/Batszeba (בת־שבע/בת־שוע)

Batszeba to żona Uriasza Hetyty, która urodziła Dawidowi Salomona, Szobaba, Szimae, Natana (1 Krn 3,5). Wobec opowieści o Jebuzytach, autochtonicznych mieszkańcach Jerozolimy, zarówno ona, jak i jej mąż mogą być uznani za przedstawicieli rdzennej ludności miasta.

Imię tej kobiety przekazano w dwóch różnych formach, a mianowicie jako Batszeba (2 Sm 11,3; 12,24; 1 Krl 1–2; Ps 51,1) oraz

³³² N. Wyatt, *'Araunah the Jebusite and the Throne of David*, w: idem, „*There's such Divinity doth Hedge a King*”. *Selected essays of Nicolas Wyatt on Royal Ideology in Ugarit and Old Testament Literature*, Aldershot 2005, s. 1–12, zwł. s. 1–2; pierwodruk: *ST* 39 (1985), s. 39–53.

³³³ P. K. McCarter, *II Samuel*, s. 512.

³³⁴ J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 221.

³³⁵ E. A. Knauf, *Basemath (person)*, *ABD*, s.v.; H. A. Hoffner, *Some Contributions of Hittitology to Old Testament Study*, „*Tyndale Bulletin*” 20 (1969), s. 32.

Batszua (1 Krn 3,5). Tak samo brzmiące imię nosi Kananejka, żona Judy, a matka Era, Onana i Szeli (1 Krn 2,3). W Rdz 38,2 tekst czyni z niej anonimową kobietę, określoną jako „córka Szua”³³⁶. Na ogół komentatorzy uważają, że zapis Batszua (בַּת־שׁוּא) wynika ze zmiany spowodowanej analogią fonetyczną między głoskami *w* oraz *b*³³⁷. Wydaje się jednak, że sytuacja mogła być odwrotna i to wersja z Księgi Kronik oraz forma z Rdz 38 zachowały zapis oryginalny – por. Malki-Szua (מַלְכִי־שׁוּא), m.in. w 1 Sm 14,49; 1 Krn 8,33. Imię własne złożone z elementu *bt-* – „córka” może zawierać element teoforyczny³³⁸, i jeśli tak, to należałoby się przyjrzeć elementowi *šw’* (שׁוּע) właśnie pod tym kątem. Istnienie bóstwa o imieniu Szua/Sza było dyskutowane wielokrotnie, zwłaszcza z uwagi na imię Elizeusza, dosł.: „moim bogiem jest Sza” (אֱלֹהֵי־שׁוּע)³³⁹. Bóstwo to zaświadczone jest również w epigrafice palestyńskiej w imionach teoforycznych typu: *’lyš’, šybb, š’np*³⁴⁰. Sugerowany związek bóstwa określanego imieniem *š’* z bóstwem lunarnym (Sin) został odrzucony, ponieważ imię tego ostatniego było zapisywane przez *alef*, a nie *ajin*³⁴¹. Biorąc pod uwagę związki Jeruzolimy ze światem anatolijskim, w tym hurycym, oraz nazwanie *explicite* męża Batszeby/Batszui Hetytą, można zaryzykować hipotezę wiążącą element *š’/šw’* z bóstwem hurycym. Choć podstawy są ku temu dość słabe, bo wynikają głównie z niemożności innego wyjaśnienia owego terminu³⁴², można rozważyć pochodzenie elementu *š’/šw’* od imienia huryckiej bogini Szawuszka/Szausza. Bogini ta, odpowiedniczka Isztar, była czczona w wielu ośrodkach huryckich i cieszyła się znaczną popularnością³⁴³. Imię jej zapisywano w formie *dš-(u)-uš-ga*, a wy-

³³⁶ Por. G. A. Yee, *Bathshua (person)* oraz *Bathsheba (person)*, *ABD*, s.v.

³³⁷ S. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, s. 289.

³³⁸ Por. imię *btšm*, *CWSSS*, nr 715 oraz imiona punickie: *btšmn, btb’l, btšlm* (Benz, s. 102, 293).

³³⁹ B. Becking, *Sha*, *DDD*, s. 749.

³⁴⁰ J. H. Tigay, *You Shall Have no Other Gods*, s. 80–81. Por. imiona fenickie: *š’b’l* oraz *’dnš’* (Benz, s. 59, 182, 423).

³⁴¹ B. Becking, *Sha*, s. 749.

³⁴² Por. *KB*, t. 2, s. 442–443.

³⁴³ M. Popko, *Huryci*, s. 137.

prowadza się je od hurycyckiego słowa *šavoži* – „wielka”³⁴⁴. W komentarzach pojawiają się rozważania łączące tę właśnie boginię z postacią „królowej nieba”, której kult w Jerozolimie rozwijał się w czasach Jeremiasza (por. Jr 44). Aby wyjaśnić fonetyczne zmiany ^dš-(u)-uš-ga → š'/šw', należy w istocie wy tłumaczyć jedynie przejście *g/k* w ' (*ajin*)³⁴⁵. Taką właśnie zmianę zaproponował Manfred Weippert dla toponimu 'r, wywodząc go od ugar. *gr*³⁴⁶. Przyjmując taką hipotezę, można uznać, że imię tej bogini, ewoluowało w następujący sposób: *Šaušga → *Šauš'a → *Šau(š)'a → *Š(a)u'a → *Šu'a.

Przyjęcie tej – może nieco karkołomnej hipotezy – pozwalałoby na uznanie, że Batszua, żona Dawida i matka Salomona (której imię później zmieniono na Batszeba – „córka obfitości”), oraz Batszua, kanańska żona Judy, nosiły imiona teoforyczne, których elementem było imię hurycyckiej bogini wojny i płodności. Hipoteza ta wskazywałaby na fakt łączenia tych kobiet z obcymi, niehebrajskimi mieszkańcami Palestyny. Na szczególną uwagę zasługuje tu hipoteza przedstawiona przez Ernsta Axela Knaufa, zgodnie z którą Salomon, uznany przez niego za postać historyczną, doszedł do władzy w wyniku zamachu stanu, dzięki poparciu jerozolimskiej elity. Knauf twierdzi, że związek Salomona z Batszebą jest pewny, podczas gdy pochodzenie od Dawida zdecydowanie wątpliwe³⁴⁷.

Beeri (בְּעֵרִי)

Hetyta, teść Ezawa wspominany w Rdz 26,34. To samo imię ma nosić ojciec Ozeasa (Oz 1,1). Imię pochodzi od rzeczownika *b'r*, znaczącego „studnia”³⁴⁸, produktywnego w onomastyce (por. Beera, 1 Krn 7,37; Beerah, 1 Krn 5,6) i oczywiście toponomastyce (por. np. Beer-Szeba).

³⁴⁴ M. Hutter, *Shaushka*, DDD, s. 758–759.

³⁴⁵ Forma „Szausza” stosowana była w III tysiącleciu, więc nie może być formą wyjściową, por. M. Popko, *Huryci*, s. 137.

³⁴⁶ M. Weippert, *Ar und Kir in Jesaia 15,1. Mit Erwägungen zur historischen Geographie Moabs*, ZAW 110 (1998), s. 547–555, zwł. s. 552–553.

³⁴⁷ E. A. Knauf, *Le Roi est mort, Vive le Roi! A Biblical Argument for the Historicity of Solomon*, w: L. K. Handy (ed.), *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*, Leiden–New York 1997, s. 81–95.

³⁴⁸ H. A. Hoffner, *Some Contributions of Hittitology to Old Testament Study*, s. 32.

Dalila (דלילה)

(Sdz 16,4. 6. 10. 12. 13. 14. 18)

Działania Dalili, analogiczne do kobiety z Timny, której udaje się wydobyć z Samsona odpowiedź na zagadkę, jaką zadał Filistynom, zdają się w ogromnym stopniu konstruktem literackim, podobnie jak sama jej postać. Jest ona również, jako kobieta, która pokonuje mężczyznę, uznawana za odpowiednik hebrajskiej Jael, z opowieści o śmierci Sysery³⁴⁹. Imię wywodzić się ma od słowa „noc” (לילה), dzięki czemu symbolicznie widoczne jest antytetyczne przedstawienie: słońce (Samson) – noc (Dalila), lub też, co bardziej prawdopodobne, od rdzenia *dll* – „ze zwisającymi lokami”³⁵⁰, co również ma symboliczne znaczenie w narracji o wykradzeniu Samsonowi informacji o sile tkwiącej w jego włosach. Jeśli uznać, że opowieść o czynach Samsona pozbawiona jest religijnego oraz hebrajskiego/izraelskiego charakteru i może być widziana jako mityczna narracja o lokalnym, solarnym herosie, to również Dalila, pomimo swego również semickiego imienia, winna być umieszczana w takiej rzeczywistości³⁵¹.

Debora (דבורה/דבורה)

Imię to noszą w Biblii trzy kobiety: mamka Rebeki (Rdz 35,8), babka Tobiasza (Tb 1,8) oraz bohaterka walki Izraela z Kananejczykami-Filistynami, określana jako prorokini (Sdz 4–5). Zwykle imię to wyprowadzane jest od słowa oznaczającego „pszczołę”. Przy takiej – niezbyt przekonującej – etymologii imienia Debora owocna może okazać się próba wiązania go z anatolijskim terminem het. *tapara*, *tapariya*, luv. *tabar* – „władać”³⁵². Analogiczna etymologia została zaproponowana dla toponimu Debir. Taką etymologię uprawdopodobab-

³⁴⁹ J. C. Exum, *Delilah (person)*, *ABD*, s.v.

³⁵⁰ *KB*, s.v.

³⁵¹ J. P. Brown (*Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 170, 226) uważa, że Dalila to typowa postać kobieca z tradycji pelazgo-filistyńskiej; *contra* R. A. S. Macalister (*The Philistines*, s. 45), który uznaje, że Dalila pochodziła z Judy.

³⁵² Por. M. Valério, „*Diktaian Master? A Minoan Predecessor of Diktaian Zeus in Linear A?*”, *„Kadmos”* 46 (2007), s. 3–14.

nia fakt odgrywania przez Deborę trudnej do wyjaśnienia roli przywódczyni podczas walk, a także wzmianka o jej mężu – Lappidocie³⁵³, którego imię również zapożyczono jest – jak można sądzić – z języka Filistynów. Werset przedstawiający Deborę (Sdz 4,4) zawierałby zatem grę słów, ponieważ Debora i czasownik oznaczający przewodzenie-sądzenie (שפט) byłyby terminami synonimicznymi, analogicznie jak toponim Debir – Kirait-Sefer.

Efron (עפרון)

Hetyta z Hebronu, syn Zohara, który sprzedał Abrahamowi grobę jako miejsce na grób dla Sary (Rdz 23; 25,9; 49,29–30; 50,13). Imię ma semicką etymologię³⁵⁴ i pochodzi od rdzenia *ʿpr*, związanego ze znaczeniem „pył”, „kurz” lub „gazela”³⁵⁵.

Eliachba (אליחבא)

Jeden z wojowników Dawida, pochodzący z Szaalbon/Szaalbin, w obrębie Dana (2 Sm 23,32; 1 Krn 11,33). Jego imię można wyjaśnić jako złożenie huryckich elementów: *elli* – „brat” oraz imienia bóstwa Heba³⁵⁶. Pierwszy człon imienia (*ʿly-*) można również interpretować jako słowo semickie, oznaczające „moim bogiem (jest)”, co wówczas tworzyłoby złożenie semickie wraz z niesemickim imieniem bóstwa: „moim bogiem jest Heba”.

Eliam (אליעם)

Ojciec Batszeby (2 Sm 11,3) oraz wojownik Dawida, określony jako „syn Achitofela z Gilo” (אליעם בן אחיחפל הגילי) – 2 Sm 23,34. W 1 Krn 3,5 jego imię zostało podane w formie Ammiel (עמיאל), co stanowi formę imienia z zamienionym elementami *ʿami-ʿel* i *ʿel-ʿami*, czyli „El jest moim powinowatym”. W LXX – w obu miejscach – przekazano to imię w formie

³⁵³ Por. s. 168.

³⁵⁴ H. A. Hoffner, *Some Contributions of Hittitology to Old Testament Study*, s. 32.

³⁵⁵ J. C. Moyer, *Ephron (person)*, ABD, s.v.

³⁵⁶ W. Feiler, *Hurritische Namen im Alten Testament*, s. 220.

Ελαβ, a zatem od hebrajskiego *ly'b* (*אליב) – „mój bóg jest ojcem”, czyli analogicznie do imienia pierwotnego syna Saula (1 Sm 17,28–29) oraz sześciu innych osób o tym imieniu. Choć niegdyś przeważał pogląd, jakoby chodziło o dwie różne osoby, obecnie badacze skłonni są uznać, że mamy tu do czynienia z tą samą osobą³⁵⁷.

Elon (אילן)

Hetyta, teść Ezawa. W Biblii aż pięć osób nosi to imię. Jest ono przy tym tożsame z toponimem oznaczającym lewickie miasto w obrębie Dana. Według Rdz 26,34 Elon był ojcem Basemat, a według Rdz 36,2 była nią Adah³⁵⁸. To samo imię nosi również syn Zebulona (brat Sereda), przodek Elonitów (Rdz 46,14; Lb 26,26), a także sędzia również z plemienia Zebulona (Sdz 12,11–12). Imię wywodzone jest od rzeczownika pospolitego oznaczającego „dąb”, „terebin”³⁵⁹ lub od tak samo brzmiącej nazwy jelenia (איל)³⁶⁰.

Goliat (גלית)

(1 Sm 17,4. 23; 21,9; 22,10; 2 Sm 21,19; 1 Krn 20,5; Syr 47,4)

Wojownik filistyński pochodzący z Gat. Imię Goliata od dawna było łączone z formami imion zaświadczonych w świecie grecko-italijskim, np.: Galeatus³⁶¹, *Caliathes(i)*³⁶², Aliates (Walweiattes)/Oletas³⁶³. Wyprowadzane bywa ono również od het. Kuliet³⁶⁴. Jak widać,

³⁵⁷ R. C. Bailey, *Elim (perosn)*, ABD, s.v.

³⁵⁸ DCH, Vol. 1, s. 212 rozróżnia obie postacie.

³⁵⁹ R. G. Boling, *Elon (person)*, ABD, s.v.

³⁶⁰ H. A. Hoffner, *Some Contributions of Hittology to Old Testament Study*, s. 32.

³⁶¹ E. Renan, *History of the People of Israel till the Time of King David*, s. 134.

³⁶² Z. Mayani, *Un Apport a la Discussion du Texte Deir 'Allah*, VT 24 (1974), s. 319.

³⁶³ F. Bork, *Philistäische Namen und Vokabeln*, s. 227; G. Garbini, *I Filistei*, s. 238; A. M. Maier, S. J. Wimmer, A. Zukerman, A. Demsky, *A Late Iron Age I/Early Iron Age II Old Canaanite Inscription from Tell es-Safi/Gath, Israel: Palaeography, Dating, and Historical-Cultural Significance*, BASOR 351 (2008), s. 39–71. Sceptycznie na ten temat: J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, BAR International Series 265, Oxford 1985, s. 199; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 164; Vol. 2, s. 298; Vol. 3, s. 316.

³⁶⁴ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 70.

nawet przy rozbieżności w doszukowaniu się analogii dla tego imienia, badacze są zgodni, że szukać jej należy poza semicką sferą językową.

Hamor (חמור)

Hiwicki mieszkaniec Sychem, ojciec Sychema (Rdz 33,19; Rdz 34; Joz 24,32; Sdz 9,28; Dz 7,16). Imię zwykle, na podstawie słownikowego znaczenia, tłumaczone jest przez „osioł”, co jednak wydaje się – wbrew powszechnemu mniemaniu – niezbyt przekonującym wyjaśnieniem pochodzenia imienia postaci eponimicznej. Jedynie jako wstępną hipotezę można tu przedstawić próbę łączenia tego imienia z luwisjkim *hamrit-* – „miejsce kultu”, „sanktuarium”, związane z hur. *hamri*³⁶⁵.

Hoham (הוהם)

Król Hebronu, wymieniony w Biblii jedynie w jednym miejscu (Joz 10,3), w kontekście opowieści o sojuszu władców Palestyny przeciw Izraelitom. Może wywodzić się od huryckiego *huḫu* lub od anatolijskiego *huḫ(h)a-* – „dziadek”³⁶⁶. Wersja tego imienia w LXX – Αιλαμ może wskazywać na jego znaczne zniekształcenie. Obecność głoski *w*, jako *mater lectionis*, pozwala rekonstruować pierwotną wymowę tego imienia jako *Huham.

Izbi z Nob (ישבו/ישבי־בנוב)/Dodo, syn Joasza (דדו בן יואש)

(2 Sm 21,16–17)

Postać ta znana jest tylko z jednej wzmianki biblijnej, zawierającej informacje o walkach Dawida z Filistynami. Dla tego semickiego w formie imienia istnieją paralele w materiale punickim, np. *yšbʿl*, *yšbt* (Benz, s. 129, 327).

Zawiłości związane z interpretacją miejsca, w którym pojawia się to imię, skłoniły badaczy do dogłębnego rozważenia możliwych lek-

³⁶⁵ H. C. Melchert, *Cuneiform Luvian Lexicon*, s. 50.

³⁶⁶ R. Hess, *Non-Israelite Personal Names in the Book of Joshua*, s. 209.

cji³⁶⁷. Radykalną propozycję zgłosił McCarter, uznając, że wersety z 2 Sm 21,15–16: הרפה בילידי אשר בני דוד/וישבו בנב אשר בילידי הרפה należy czytać nie tak jak dotąd, a zatem: „a Dawid był zmęczony. Postanowił wtedy Iszbi z Nob, potomek rodu olbrzymów”, lecz: „Dawid był zmęczony, a Dodo, syn Joasza, jeden z wyznawców Rafa”³⁶⁸. W rekonstruowanym przez niego tekście czytamy zatem: ויעף דוד וישבו דודו בן יואש מילידי הרפה. Przy akceptacji lekcji zaproponowanej przez McCartera pojawia się postać określona jako Dodo (דודו), co znajduje wsparcie w LXX^L: *dadou* (δαδου), syn Joasza. Wyjaśnienie to pozwala usunąć problem, jakim był trudny do pogodzenia z pochodzeniem wzmiankowanych Filistyńczyków z Gat toponim Nob. Jeśli zatem nie mamy tu do czynienia z Filistynem o imieniu Iszbi, pojawia się w jego miejsce wojownik filistynski o imieniu Dodo. Imię to, w formie דודו/דודו, jest użyte w Biblii na określenie trzech osób³⁶⁹ i wyprowadzane od rdzenia *dwd* znaczącego „ukochany”, „ulubieniec”³⁷⁰.

Hipoteza McCartera uzyskuje wsparcie w zaproponowanej powyżej tezie uznającej *nob* za określenie świątyni jerozolimskiej, a nie toponim.

Ittaj (איתי/אחי)

(2 Sm 15,19. 21. 22; 18,2. 5. 12; 23,29; 1 Krn 11,31)

Bohater o tym imieniu nazwany jest Gittejczykiem (אחי הגיתי), a zatem pochodzi z Gat. W 2 Sm 23,29 Ittaj jest określony jako „syn Rybaja z Gibei Beniaminickiej”. Mimo to, jak sądzę, można uznać, że chodzi o tę samą osobę. Identyfikacja ta jest możliwa, ponieważ tekst

³⁶⁷ S. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, s. 353.

³⁶⁸ P. K. McCarter, *II Samuel*, s. 447–450; („David became exhausted, and Dodo son of Joasz, one of the votaries of Rapha, captured him”). Na temat Rahafor. s. 356–358.

³⁶⁹ Ojciec Puah, dziadek sędziego Toli (Sdz 10,1); ojciec Eleazara, wojownika Dawida (2 Sm 23,9; 1 Krn 11,12; por. 1 Krn 27,4 gdzie wspomniany jest Dodaj, אֱלֹהִיטָה (דודו האחוזי)); ojciec Elhanana z Betlejem, pogromcy Goliata (2 Sm 23,24; 1 Krn 11,26).

³⁷⁰ D. G. Schley, *Dodo (person)*, *ABD*, s.v.; F. Bork, *Philistäische Namen und Vokabeln*, s. 227–228.

nie mówi, że Ittaj jest Beniaminitą, lecz że pochodzi z Gibei beniaminickiej, co nawet wzmacnia argumentację o jego „obcym” pochodzeniu. Ponadto mieszkańcy Gibeon traktowani są jako część ludów autochtonicznych, których Izrael nie wytepił (Joz 9), a w mieście tym stacjonowały wojska filistyńskie (1 Sm 13,3–4).

Imię Ittaj bywa uznawane za skróconą formę semickiego imienia *'ttiel* lub *'tt'iel*³⁷¹. Może ono jednak być związane z hetyckim *atta-* i huryckim *attai*, znaczącymi „ojciec”³⁷².

Jabin (יבין)

(Joz 11,1; Sdz 4,2. 17. 23. 24; 1 Sm 12,9; Ps 83,9)

Władca Hazor będący protagonistą, choć drugorzędnym wobec Sysery, w walce Izraela z Kananejczykami. Jego imię bywa zestawiane z imieniem innego władcy Hazor – Ibni-Adad³⁷³. Imię to zbudowane jest na semickim rdzeniu *bnh* – „budować” (por. imię amoryckie *Jabnik-Ilu*)³⁷⁴ lub co mniej prawdopodobne, *byn* – „rozumieć”, „dostrzegać”.

Jafia (יפיע)

Król Lakisz, wspominany jest jedynie w Joz 10,3. To samo imię nosi również jeden z synów Dawida (2 Sm 5,15; 1 Krn 3,7; 14,6). Imię semickie, wyprowadzane od rdzenia *yp'* – „być jasnym”, „świecić”, i ozna-

³⁷¹ KB, s.v.; por. J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, s. 199.

³⁷² Zob. J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, zwł. s. 411–413; P. K. McCarter, *II Samuel*, s. 370: „His name *'ittay*, may be compared to Hittite *atta-* and Hurian *attai*, both »father« (E. Laroche, *Les noms des hHittites*, s. 47, 241, 337), an onomastic element common at Ugarit; the change **attay* > *'ittay* conforms to a standard Northwest Semitic pattern of dissimilation. The semitic origin of the name, hypocoristic of the type *'ittô-DN*, »DN is with him« is also possible”.

³⁷³ H. Cazelles, rec.: J.-R. Kupper, *Les nomades en Mesopotamie au temps des rois de Mari*, VT 8 (1958), s. 320; KB, t. 1, s. 363.

³⁷⁴ KB, t. 1, s. 132. Na rdzeniu *bnh/bnw* zbudowane są również liczne punickie imiona, m.in.: *bn'*, *bnh*, *bny*, *bnt* (Benz, s. 89, 288).

czające: „Niech (Bóg) świeci”. Zaświadczone już w tekstach amarnańskich w formie: *ia-ap-pa-aḥ-ba'lu* (Byblos), *ia-pa-ḥi* (Gezer)³⁷⁵.

Judyta (יהודיה)

Żona Ezawa, córka Beeriego, Hetyty. Wspomniana jedynie w Rdz 26,34. To samo imię nosi główna i tytułowa bohaterka Księgi Judyty. Informacje na temat Judyty w późnej księdze nie są pewne, choćby z uwagi na rozbieżności w tradycji LXX i Wulgaty (por. Jdt 8,1). Imię zazwyczaj łączone z nazwą etnikonu: Jehud (יהוד)³⁷⁶. Ponieważ jednak termin „Jehud” na określenie prowincji pojawia się dopiero w epoce perskiej³⁷⁷, również imię to musiałoby pochodzić z epoki powygnaniowej.

Laḥmi (להמי)

(1 Krn 20,5)

Brat Goliata, z Gat. Imię Laḥmi wydaje się sztucznym tworem autorów 1 Księgi Kronik, ponieważ w paralelnym miejscu w 2 Sm 21,19 tekst brzmi: „Elchanan, syn Jair-Oregim z Betlejem, położył trupem Goliata Gittejczyka”), co wyjaśnia stworzenie w tekście Księgi Kronik wersji: „אחי גלית הנתי אהי אלחנן בן-יעיר אה-להמי (Elchanan, syn Jaira, zabił Lachmiego, brata Goliata z Gat”), a zatem *byt-hlḥmy* stało się *'t-lḥmy*³⁷⁸.

Lewi (לוי)³⁷⁹

Etymologia imienia „Lewi” nastęrcza wielu trudności. Usiłowano je wiązać, zgodnie z sugestiami zawartymi w Rdz 29,34 i Lb 18,2-4, z rdzeniem *lwh* – „łączyć” – lub arabskim czasownikiem *lawa* – „pożyczać” – i pochodzącym od niego (zaświadczonym w języku minej-

³⁷⁵ R. Hess, *Non-Israelite Personal Names in the Book of Joshua*, s. 206; idem, *Amar-na Personal Names*, s. 84-86.

³⁷⁶ H. A. Hoffner, *Some Contributions of Hittitology to Old Testament Study*, s. 32.

³⁷⁷ M. Liverani, *Nie tylko Biblia*, s. 303-306.

³⁷⁸ G. Knoppers, *I Chronicles 10-29*, s. 736; C. S. Ehrlich, *Lahmi (person)*, *ABD*, s.v.

³⁷⁹ Na temat pochodzenia Lewitów por. s. 143-149.

skim) słowem *lw'* – „udzielać wyroczni”³⁸⁰. W Biblii czasownik *lwħ* występuje w dwóch znaczeniach: „pożyczać” oraz „towarzyszyć”, „przywiązywać się do czegoś/kogoś”. Sprawą dość oczywistą jest, że pierwotnie istniała nazwa grupy ludzi, od której ukuto imię eponimicznego przodka. Budowa nazwy „Lewici” (לוי) przypomina nazwę Hiwitów (חוי), lecz nie jest to wystarczająca przesłanka dla daleko idących porównań.

George Mendenhall łączył imię (termin) „Lewi” ze słowem *Luwi*, czyli Luwijczy³⁸¹. To ostatnie wyjaśnienie może posłużyć za punkt wyjścia do zaproponowania innej etymologii nazwy „Lewici”. Sądzę, że można ten termin wywodzić od greckiego słowa *laos/laoi* – „lud zbrojny”, który w grece mykeńskiej, jako **ra-wo*, zaświadczony jest w terminie *ra-wa-ke-ta* (*lawagetes*). Termin ten wiąże się z indoeuropejskim słowem, zaświadczonym m.in. jako het. *lahħa-* – „wojsko”³⁸².

Taka etymologia pozwalałaby na wyjaśnienie kilku wyjątkowych cech, jakimi obdarzeni są Lewici. Po pierwsze, ich eponimiczny bohater określony jest jako postać wojownicza, czemu Biblia daje wyraz m.in. w opisie zemsty na Sychemitach za zhańbienie Diny (Rdz 34,25) i wymordowaniu czcicieli złotego cielca (Wj 32,26–28). Owa militarna cecha Lewitów widoczna jest również w instytucji miast lewickich³⁸³. Choć rozmaicie wyjaśniano ich rolę oraz genezę, najbardziej przekonująca wydaje się hipoteza uznająca je za ośrodki o znaczeniu militarnym³⁸⁴. Wyjaśniałoby to również brak przydziału ziemi dla Lewitów, którzy – pełniąc służbę w garnizonach pogranicza – nie stanowili osobnej grupy „plemiennej”.

³⁸⁰ R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, s. 373–374; J. R. Spencer, *Levi (person)*, *ABD*, s.v.

³⁸¹ G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore 1974, s. 163; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 38.

³⁸² B. Bravo, *Polis u Homera*, w: B. Bravo, J. Kolendo, W. Lengauer (red.), *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia*, Warszawa 1988, s. 28–29; P. Chantraine, s.v.; É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Vol. 2, Paris 1969, s. 89–95; Por. J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 310.

³⁸³ J. R. Spencer, *Levitical Cities*, *ABD*, s.v.

³⁸⁴ E. Lipiński, *Miasta lewickie w Zajordanii*, *SBO* 3 (2011), s. 19–30; idem, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 228.

Po drugie, uznając Lewitów za potomków mykeńskich najemników, włączonych, z racji swych kompetencji zbrojnych, w system obronny Izraela (Judy?), możemy w ten sposób wyjaśnić ich późniejszą karierę jako elity związanej z kultem. Jako potomkowie przybyszy ze świata egejskiego lub anatolijskiego mogli być nośnikami tamtejszej tradycji, z której bardzo obficie czerpano w Palestynie, właśnie w sferze kultu³⁸⁵.

Ma'ak (מעכה/מעור)

(1 Sm 27,2; 1 Krl 2,39)

Imieniem tym nazwany jest ojciec Akisza, króla Gat. Jeśli szukać semickiej etymologii dla tego imienia, należałoby sięgnąć po rdzeń *m'k*, oznaczający „naciskać”. Lipiński twierdzi jednak, że imię to nie ma etymologii semickiej, lecz jest związane z językami anatolijskimi, o czym świadczyć może podobieństwo do imienia Μύαξ, zaświadczonego na Rodos³⁸⁶.

To samo imię nosi również syn Nahora (Rdz 22,24); ojciec Hanana, wojownika na służbie Dawida (2 Krn 11,43); ojciec Szeftiasza, przywódcy Symeonitów (1 Krn 27,16)³⁸⁷.

Imię to nosi także pięć postaci kobiecych w Biblii: konkubina Kalebka (1 Krn 2,48), córka Manassesa i anonimowej Aramejki (1 Krn 7,14–15), matka Absaloma, córka Talmaja, króla Geszur (2 Sm 3,3; 1 Krn 3,2) oraz córka Absaloma i matka króla Abijama (1 Krl 15,2. 10; 2 Krn 11,20. 21. 22; 15,16). Kolejną kobietą noszącą to imię jest żona Jeiela, ojca Gibeona, a zatem eponimicznego protoplasty mieszkańców miasta o tej nazwie (1 Krn 8,29; 9,35), umieszczonego w genealogii Saula.

To samo słowo jest również toponimem w 2 Sm 10,6. 8; 23,34; 2 Krl 25,23; 1 Krn 4,19; 19,7; Jr 40,8. Z tą nazwą wiąże się także ter-

³⁸⁵ O hetyckich i huryckich wpływach w sferze kultu w Jerozolimie, Betel i Szilo zob. M. Weinfeld, *Traces of Hittite Cult in Shiloh, Bethel and in Jerusalem*, s. 455–472; por. D. P. Wright, *Analogy in Biblical and Hittite Ritual*, s. 473–504.

³⁸⁶ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 66. Por. F. Bork, *Philištäische Namen und Vokabeln*, s. 227.

³⁸⁷ Na temat toponimu Maak, por. ostatnio: J. Zhu-En Wee, *Maacah and Ish-Tob*, *JSOT* 30 (2005), s. 191–199.

min „Maachatyci”, którzy są wymieniani obok Geszurytów (Pwt 3,14; Joz 12,5; 13,11. 13).

Maas (מעץ)

Postać wymieniona jedynie raz, w genealogii Judy (1 Krn 2,27). Etymologia bywa wiązana z rdzeniem oznaczającym w języku arabskim: „być złym”, lecz nie jest to wyjaśnienie w pełni satysfakcjonujące³⁸⁸ (patrz: Ahimaas).

Melchizedek (מלכ־צדק)

Władca Jerozolimy (Szalem) w opowieści o Abrahamie (Rdz 14,18), wzmiankowany również w Ps 110,4. Jego imię – w pełni semickie, o paralelach amoryckich – oznacza: „Moim królem jest Šedek” lub: „Mój król jest sprawiedliwy”. Bóstwo o imieniu Šedek pojawia się w źródłach z terenów Palestyny z I tysiąclecia w imionach własnych, zarówno biblijnych (por. też Adoni-Šedek), jak i zaświadczonych epigraficznie³⁸⁹. Nie jest tu bez znaczenia, że imię tego bóstwa jest elementem imienia króla Aszkelonu, z czasów Senacheryba – Šedka³⁹⁰ oraz jerozolimskiego kapłana Zadoka³⁹¹. Wyjaśnienie proponowane przez Lipińskiego, zgodnie z którym imiona Melchizedek oraz Adoni-Šedek nie są teoforyczne, lecz zawierają element *šaduq* oznaczający „sprawiedliwy”, łączy te imiona z onomastyką amorycką³⁹².

Obed-Edom (עבד־אדום)

(2 Sm 6,10. 11; 1 Krn 13,13)

W Biblii aż cztery osoby noszą to imię. Imię jest semickie, a oznacza: „sługa *ʿedom/ʾadom*”. Imię to z całą pewnością zawiera element

³⁸⁸ L. Kogan, *The Etymology of Israel*, s. 245.

³⁸⁹ J. H. Tigay, *You Shall Have no Other Gods*, s. 79. Por. imiona fenickie: *šdqmlk*, *špnysdq* (Benz, s. 177–178, 398–399).

³⁹⁰ Luckenbill, Vol. 2, nr 239, 310.

³⁹¹ Na temat bóstwa *šdq* por. B. F. Batto, *Zedeq, DDD*, s. 929–934.

³⁹² E. Lipiński, *The Demography of Jerusalem before Islam*, s. 5.

teoforyczny, co jedynie tłumaczy jego związek z elementem 'bd – „sługa”. Imię bóstwa jest zapewne imieniem bogini świata podziemnego, wspomianej jako partnerka Reszefa³⁹³, której imię – jako „Pani ziemi” – widoczne jest w hebrajskim rzeczowniku 'adamah – „ziemia”³⁹⁴. Imię Obed-Edom zaświadczone jest m.in. w świecie punickim, w formie: 'bd'dm (Benz, s. 149), gdzie wymawiane byłoby zapewne jako 'Abd-'Adom.

W innym wypadku – choć to wydaje się mniej prawdopodobne – należałoby wiązać element 'dm z nazwą „Edom”, w tej sytuacji jako bóstwo eponimiczne tego ludu, co dałoby się utrzymać np. przy datowaniu tekstu na VII wiek, gdy relacje między Filistką a Edomitami były nasilone. Nie da się jednak wyjaśnić obecności tego elementu w onomastyce punickiej³⁹⁵.

Wzmianka o mieszkańcu Gat (גת) znajduje się wyłącznie w 2 Sm 6 i paralelnym do niego passusie w Księgach Kronik. Postać ta jest istotna w opisie transportu Arki Przymierza z krainy Filistyńców do Jerozolimy, bo to właśnie u niej przechowano arkę. Ów Obed-Edom z Gat mieszkał zatem gdzieś na obszarach pomiędzy Baal, czyli Kiriat-Jearim a Jerozolimą. Choć komentatorzy odrzucają tezę, że Obed-Edom był Lewitą, przyznają jednak, że imię to pojawia się w 1 Księdze Kronik właśnie w genealogii Lewitów (por. 1 Krn 15,18. 21. 24; 16,5; 26,4–8)³⁹⁶.

Oholibama (אהליבמה)

Żona Ezawa, córka Any, wnuczka Sybeona, Hiwity (Rdz 36,2–5. 14. 18. 25). Imię to wspomniane jest też jako nazwa jednego z klanów Edomu (Rdz 36,41; 1 Krn 1,52). Znaczenie oraz pochodzenie tego imienia nie są pewne. Może oznaczać „mojego (boga) namiot (przen. ochrona) jest z nimi” lub co bardziej prawdopodobne, „moim namiotem (=schronieniem) imię (w domyśle – boga)”. Sugerowano również

³⁹³ T. L. Thompson, *Obed-Edom (person)*, *ABD*, s.v.; E. A. Knauf, *Edom*, *DDD*, s. 273–274.

³⁹⁴ F. Aspesi, *Precedenti divini di „b'dāmā”*, *SEL* 13 (1996), s. 33–40.

³⁹⁵ E. A. Knauf, *Edom*, s. 274.

³⁹⁶ P. K. McCarter, *II Samuel*, s. 170.

wiązek nie z rzeczownikiem „namiot” (אהל), lecz z arabskim słowem *hl* – „lud”, „klan”³⁹⁷.

Pikol (פִּיכֹל)

Imię Pikol występuje w Biblii jedynie w trzech miejscach (Rdz 21,22. 32; 26,26). Określony jest nim dowódca wojsk Abimeleka z Gerar. Zarówno brak etymologii dla tego imienia, jak i kontekst wiążący go z Abimelekiem z Gerar wskazują na możliwość filistyńskiego pochodzenia tego imienia³⁹⁸.

Propozycję etymologii dla tego imienia zgłaszano kilkakrotnie³⁹⁹. Ray odwołuje się do hipotezy Macalistera, widzącej w imieniu Pikol formę filistyńską. Analogie imion własnych z Azji Mniejszej, o członach Πιγ-, Πειγ-, Πικ-⁴⁰⁰ oraz typowe dla Karii zakończenia imion (-ολ, -ωλος, -λλος, -ωλδος, -ολος, -ωλις) pozwalają przyjąć tę hipotezę jako prawdopodobną⁴⁰¹. Alternatywne rozumienie imienia Pikol, na gruncie języka egipskiego, stanowi hipotezę nader karkołomną⁴⁰².

Piream (פִּרְאָם)

Wzmiankowany jedynie raz (Joz 10,3), król Jarmutu, sojusznik władców Jerozolimy, Hebronu, Lakisz i Eglonu przeciw Izraelitom. Imię to

³⁹⁷ U. Hübner, *Oholibamah (person)*, *ABD*, s.v.

³⁹⁸ C. H. Gordon, *The Role of the Philistines*, „Antiquity” 30 (1957), s. 22–26, zwł. s. 22. Często przywoływany w tym kontekście artykuł M. Astoura (*Greek names in the Semitic World and Semitic Names in the Greek World*, *JNES* 23 (1964), s. 193–201, zwł. s. 198; por. idem, *Hellenosemitica*, s. 126, przyp. 1) nie dotyczy naszego wywodu. Astour stara się dowieść, że użyte przez Herodota nazwy Membliaros i Poikiles mają swe semickie korzenie. Dlatego interpretuje termin *Pi-Kol* jako „usta (łono) wszystkiego”.

³⁹⁹ J. D. Ray, *Two Etymologies: Ziklag and Phicol*, *VT* 36 (1986), s. 355–359. Por. M. Astour, *Greek Names in the Semitic World and Semitic Names in the Greek World*, s. 193–201.

⁴⁰⁰ L. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen*, Prag 1964, §1252–1255. Dodajmy do tego jeszcze toponimy: Πιγυδα w Karii i Πιγυδαυρος (idem, *Klainasiatische Ortsnamen*, Heidelberg 1984, §1058).

⁴⁰¹ J. D. Ray, *Two Etymologies: Ziklag and Phicol*, s. 359.

⁴⁰² Ibidem, s. 358–359. Przyjmuje ją J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, s. 198.

może pochodzić od hurycyckiego *pir* – „uwalniać”, „być szlachetny”⁴⁰³. Wśród imion licyjskich mamy zaświadczone imię *Purihimeti*, zapisywane po grecku jako *Pirimatis/Piribatis*⁴⁰⁴. Uderza tu podobieństwo imienia tego władcy oraz Priama (Πριάμος), króla Troi, którego imię łączone jest z het. *Pariya-muwa* albo *Piyamaradu*⁴⁰⁵ lub z indoeuropejskim słowem oznaczającym „pierwszy” (por. łac. *primus*)⁴⁰⁶. Wyjaśnianie imienia Piram na gruncie języka semickiego przez uznanie go za złożenie słowa *pr*’ – „dziki osioł” z końcówką *-am*⁴⁰⁷, choć czyni zadość analogii fonetycznej, nie przekonuje w sferze semantyki. Analogiczne imię poświadczone w epigrafice fenickiej z Larnax Lapethos na Cyprze, w formie *prm*, również nie ma oczywistej etymologii semickiej (Benz, s. 177, 395). W LXX zapisano to imię jako Φιδων. Forma ta może wynikać z pomylenia podobnych do siebie liter *d* i *r* oraz częściowej zmiany *m* na *n*.

Putiel (פּוּטִיֵּאל)

Postać o tym imieniu pojawia się jedynie raz (Wj 6,25), jako teść Eleazara i dziadek Pinechasa, kapłanów. Imię to nie znalazło zadowalającego wyjaśnienia na gruncie hebrajskiego, mimo oczywistego elementu *-el*⁴⁰⁸. Analogicznie jak w imieniu Ahilud, nasuwa się skojarzenie z nazwą Put (פּוּט), wymienioną m.in. w Rdz 10,6 i Ez 27,10.

Ribai (רִיבַי)

(2 Sm 23,29; 1 Krn 11,31)

Ojciec Ittaja Gittejczyka, określony jako mieszkaniec Gibej, w obrębie Beniamina. Imię to zapewne zbudowane jest analogicznie do zachodniosemickiego imienia Ribaddi (*ri-ib-ad-di*), od rdzenia *ryb* – „nagradzać”, „rekompensować”, zaświadczonego wielokrotnie w lite-

⁴⁰³ R. Hess, *Non-Israelite Personal Names in the Book of Joshua*, s. 209–210.

⁴⁰⁴ E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 69.

⁴⁰⁵ T. Bryce, *The kingdom of the Hittites*, Oxford 2005, s. 359.

⁴⁰⁶ J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 86.

⁴⁰⁷ D. G. Schley, *Piram (person)*, *ABD*, s.v.

⁴⁰⁸ L. Kogan, *The Etymology of Israel*, s. 246.

raturze amarnieńskiej, a znaczącego: „nagrodził (H)addu”⁴⁰⁹. Nie ma podstaw, by uznać imię to za jahwistyczne⁴¹⁰.

Saf (שפ), Sippaj (שפס)

Postać wojownika wzmiankowanego w 2 Sm 21,18. W 1 Krn 20,4 jego imię zapisano w formie: Sippaj (שפס/*Σαφοστ). Analogiczne słowo (שפ) pojawia się jako rzeczownik pospolity w Wj 12,22; 2 Sm 17,28; 1 Krl 7,50; 2 Krl 12,14; Jr 52,19; Za 12,2; Ha 2,15 i oznacza „czarę”, „zbiornik” oraz „próg”.

Saf, obok Goliata, Iszbiego oraz anonimowy heros o sześciu palcach w każdej kończynie (2 Sm 21,19–20) określani są jako synowie Rafah.

Samson (שמשון)⁴¹¹

To postać dobrze znanego sędziego, z pokolenia Dana (Sdz 13–16). Imię Samsona zbudowane jest z członu *šmš* oznaczającej „słońce” oraz typowej końcówki *-on*. Jest to zatem imię typowo semickie, choć nietypowe u Hebrajczyków, u których – jak się wydaje – kult solarny nie odgrywał dużej roli. Element solarny widoczny jest nie tylko w imieniu Samsona, lecz również w narracji zawierającej mit z nim związany. Typowym solarnym elementem jest bowiem moc czerpana z nieobcinanych włosów, bardzo częstym m.in. w wierzeniach ludów indoeuropejskich⁴¹². Biblia wyraźnie mówi o pochodzeniu Samsona z plemienia Dana z Sorea, a także o jego aktywności w całości osadzonej w realiach świata zamieszkanego przez Filistynów. Ponadto wszelkie działania, jakie podejmuje Samson, nie służą wybawieniu Izraela, jak działo się to w wypadku innych sędziów, lecz sprawiają wrażenie konfliktów spowodowanych zatargami sąsiedzkimi, zemstą lub wynikłych za sprawą kobiety. Pozbawione są one zatem podtekstu religijnego, jakiego oczekivalibyśmy po typowym sędzim, wybawcy

⁴⁰⁹ R. Hess, *Amarna Personal Names*, s. 132–134.

⁴¹⁰ T. L. Thompson, *Ribai (person)*, *ABD*, s.v.

⁴¹¹ Na temat pochodzenia wątku Samsona w Biblii por. s. 371–376.

⁴¹² G. Garbini, *I Filistei*, s. 197–203; J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 123; Vol. 2, s. 183, 327.

Izraela. Nie bez znaczenia jest też sama przynależność do plemienia Dana, którego obecność wśród plemion hebrajskich jest – jak można sądzić – wtórna⁴¹³. Można uznać, jak mniemam, że zarówno Samson, jak i wszyscy Danici reprezentowali element bliski Filistynom, może pozostałość po Danuna, plemieniu biorącym obok Filistynów udział w inwazji Ludów Morza.

Sybeon (יַבְעֹן)

Hiwita, ojciec Ana, dziadek Oholibamy, żony Ezawa (Rdz 36,2. 14). Wspomniany również jako horycki potomek Seira (Rdz 36,20. 24. 29; 1 Krn 1,38–40)⁴¹⁴. Imię ma pochodzić od rdzenia *šb'*, związanego ze znaczeniem „barwy” i „barwienia” lub „palca”, oraz sufiksu *-on*.

Sysera (סִיסְרָא)

Imię tego bohatera pojawia się w Biblii dziewiętnaście razy, z czego jednaście razy w Sdz 4⁴¹⁵. W LXX przybiera ono formę: Σισαρα, analogiczną wokalizację utrwaliła Wulgata: *Sisara* oraz Józef Flawiusz: Σισάρης⁴¹⁶.

Słowniki podają etymologię imienia Sisera łączącą je z hetyckim terminem *-sira*⁴¹⁷. Wśród komentarzy pojawiły się również takie, które sugerują związek z imionami etruskimini: *siθra(ls)*, *Seθre*, *Soθres*, *Seθruś*, *Setra*⁴¹⁸ lub terminem z zaświadczonym w piśmie linearnym A: *(j)a-sa-sa-ra*, oznaczającym „Pani”⁴¹⁹. Obecność wodza o niesemickim imieniu, dla którego nie można wyprowadzić etymologii huryc-

⁴¹³ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, s. 103–125.

⁴¹⁴ Rdz 36,20–30 zawiera rozbudowaną genealogię Horytów pochodzących od Seira. Większość występujących tu imion ma etymologię semicką.

⁴¹⁵ Ponadto w: Sdz 5,20. 26. 28. 30; 1 Sm 12,9; Ps 83,9; Ezd 2,53 i Ne 7,55 wymieniają imię Sysera wśród repatriantów powracających do Palestyny z niewoli babilońskiej, co świadczy o zadomowieniu się tego imienia wśród Żydów.

⁴¹⁶ Zob. m.in. *AJ*, V 199.

⁴¹⁷ *BDB*, s.v.

⁴¹⁸ Z. Mayani, *Un Apport a la Discussion du Texte Deir Allah*, VT 24, (1974), s. 319.

⁴¹⁹ G. Garbini, *I Filistei*, s. 239–240.

kiej, wśród przeciwników Izraela, a umiejscawianym w Hazor, skłoniła badaczy do uznania, że jest on przedstawicielem któregoś z Ludów Morza osiadłym na północy Palestyny, a zatem Szerdana lub Sikila (Tjeker)⁴²⁰, lub przedstawicielem neohetyckiej dynastii z pogranicza Palestyny i Syrii⁴²¹. Choć nie można wykluczyć i takiej ewentualności, możliwe jednak, zwłaszcza w świetle naszych powyższych ustaleń dotyczących wzajemnych związków między Kananejczykami i Filistynami, że bohater ten reprezentował siły filistyńskie⁴²².

Sysera znany jest głównie jako dowódca wojsk kananejskich, z którymi walczą Izraelici dowodzeni przez Baraka (Sdz 4–5). Można jednak uznać go za samodzielnego władcę stojącego na czele armii⁴²³. Postać Jabina jest bowiem w narracji marginalna i to Sysera uosabia antagonistyczne wobec Izraela siły. Ciekawe wydaje się miejsce w 1 Sm 12,9⁴²⁴, ponieważ wynika z niego jakoby Sysera, dowódca wojsk Hazor, miał tryumfować nad Izraelem. Choć tekst wyraźnie łączy Syserę z Hazor, zostaje on jednak nazwany mieszkańcem *ḥārōšet-haḡōim* (חרשח הגוים); LXX: Ἀρισωθ τῶν ἔθνῶν – „lasy ludów” (Sdz 4,2), którego identyfikacja nie jest możliwa⁴²⁵. Za uznaniem Sysery za władcę przemawia też następujący *passus*: „Przez okno wyglądała, biadając, matka Sysery, przez kratę: »Dlaczego opóźnia się nadejście jego wozu? Dlaczego odwleka się turkot jego zaprzęgów?«. Najroztropniejsze z jej księżniczek odpowiedziały jej, zresztą ona sama dała sobie taką odpowiedź: »Zapewne natrafili na łup i dzielą go, jedną brankę, dwie branki na głowę rycerza, łup z barwnych tkanin dla Sysery, łup z barwnych tkanin, barwne, podwójnie tkane chusty na szyję jako łup«” (Sdz 5,28–30). Wzmianka o księżniczkach (שרה) oraz o jakiejś rezydencji wskazuje

⁴²⁰ R. Boling, *Debora (person) (2)*, ABD, s.v.

⁴²¹ G. F. Moore, *Shamgar and Sisera*, JAOS 19 (1898), s. 159–160.

⁴²² I. Singer, *The origins of the Sea people and their settlement on the coast of Canaan*, w: M. Heltzer, E. Lipiński (eds.), *Society and economy in the eastern Mediterranean, c. 1500–1000 B.C.*, Leuven 1988, s. 249–250.

⁴²³ R. A. S. Macalister, *The Philistines*, s. 42.

⁴²⁴ „Ale zapomnieli Pana, Boga swego, więc wydał ich w ręce Sysery, wodza wojsk Chasoru, i w ręce Filistyńczyków, i w ręce króla moabskiego, którzy wojowali z nimi”. Jedynie w LXX pojawia się w tym wersecie imię Jabina.

⁴²⁵ G. F. Moore (*Shamgar and Sisera*, s. 160) zaproponował emendację tego tekstu na: קדש החתים. Por. M. Hunt, *Harosheth-Hagoiim (place)*, ABD, s.v.

na wysoki status nie tylko samego Sysery, ale i jego rodziny⁴²⁶. Sysera, jako przeciwnik Izraela, pojawia się ponownie – choć bezimiennie – we frapującym miejscu w Ha 3. Jest to opis kratofanii Jahwe, który pokonuje przeciwników w walce mającej wszelkie cechy mitycznej walki sił boskich. W Ha 3,14 wspomniany jest jednak następujący szczegół: „Przedziurawiłeś kijem głowę dowódcy”⁴²⁷. Nie jest chyba nadużyciem uznanie, że opis ten odwołuje się do tego samego wątku, który dotyczy śmierci Sysery: „O wodę prosił, a ona [Jael] podała mu mleka i na wspaniałej czaszy podsunęła śmietanę. Swą lewą rękę wyciągnęła po palik, a prawą po młot roboczy, uderzyła Syserę, rozbiła mu skroń. Do jej nóg osunął się, padł, legł, do jej nóg osunął się, padł, gdzie się osunął, tam padł zabity” (Sdz 5,25–27)⁴²⁸.

Szamgar (שמגור)

Postać tego bohatera wzmiankowana jest w Biblii jedynie dwukrotnie (Sdz 3,31; 5,6). Tekst mówi o nim jako o jednym z sędziów w Izraelu, którego działalność była skierowana przeciw Filistynom. Imię Szamgar z pewnością nie pochodzi z żadnego języka semickiego. Najbliższą analogię dla tego imienia stanowi imię władcy miasta Ulluba, który panował w IX wieku, Sangara (*sa-an-ga-ra*), nazywanego w tekstach asyryjskich władcą Hatti⁴²⁹. Huryccka etymologia mogłaby wyjaśniać owo imię jako złożenie imienia Szimiga/Szimigi (hurycckie bóstwo solarne)⁴³⁰ oraz elementu *-ar* oznaczającego: „dany”, a zatem znaczyłoby: „dar Szimigi”⁴³¹.

Szamgar za każdym razem określany jest jako syn Anat (בן-אנת), czyli bogini wojny czczonej zwłaszcza w Syrii⁴³². Związek ten zapewne nie dotyczy realnego powinowactwa, lecz może wskazywać na przy-

⁴²⁶ G. F. Moore (*Shamgar and Sisera*, s. 159–160) uważa Syserę za króla, syna Szamgara.

⁴²⁷ Przekład: Ł. N.-S.

⁴²⁸ Por. J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 241–242.

⁴²⁹ G. F. Moore, *Shamgar and Sisera*, s. 160; R. A. S. Macalister, *The Philistines*, s. 41. Por. RIMA, A.o.101.80, 90.

⁴³⁰ K. Van der Toorn, *Shimige*, DDD, s. 773–774; M. Popko, *Huryci*, s. 136, 138.

⁴³¹ W. Feiler, *Hurritische Namen im Alten Testament*, s. 221–222.

⁴³² P. L. Day, *Anat*, DDD, s. 36–43.

należność do pewnej grupy wojowników, związanych właśnie z tą boginią⁴³³. Istnienie takiej militarnej grupy, „dedykującej” swe działania lub ślubującej bogini Anat, wspiera materiał epigraficzny⁴³⁴. Znany bowiem jest pochodzący z XII/XI wieku grot strzały, opatrzony inskrypcją: *'bdlb't bn 'nt* (*'bdlb't* syn Anat)⁴³⁵. Afiliacja taka przywołuje na myśl termin *rph* jako określenie bogini patronującej wojownikom.

Wzmianki o Szamgarze w Pieśni Debory (Sdz 5,6) oraz informacja o tym, że jego działalność skierowana była przeciw Filistynom⁴³⁶, pozwala dostrzec związek tego bohatera właśnie z ludnością filistyńską. Szczegół dotyczący broni, jakiej miał używać Szamgar – „ościeniania na woły” (גִּלְמֵר), nie jest jasny. Sam ten termin stanowi *hapax legomenon*, a wyprowadzany jest zwykle od rdzenia *lmd* – „uczyć”⁴³⁷, co, delikatnie mówiąc, nie jest zbyt przekonujące. LXX podaje wersję: ἐν τῷ ἄροτροπόδι τῶν βοῶν/(A): ἐκτὸς μόσχων τῶν βοῶν. A zatem w jednej wersji jest: „lemiesz pług, (ciągnięty przez) woły”, w drugiej zaś jedynie: „jak byczki i woły”. Można więc stwierdzić, że dokładne znaczenie nazwy śmiertelności przedmiotu w rękach Szamgara nie jest pewne.

Szeszaj (ששז)

Jeden z Anakitów, a zatem związany z Hebronem. Identyfikacja Anakitów z Filistynami jest możliwa dzięki Joz 11,22. Szeszaj wspomniany jest obok innych Anakitów jedynie w Lb 13,22; Joz 15,14; Sdz 1,10, przy czym wersja LXX przekazała jego imię w formie Σεσσι oraz Σουσι.

Zgłaszano rozmaite propozycje etymologii dla tego imienia, poczynając od przywoływania analogii w huryckich imionach *Šešwaya*,

⁴³³ R. G. Boling, *Judges*, (AB 7), s. 89. Por. termin Mamertyni, od imienia boga wojny Marsa.

⁴³⁴ Por. J. T. Milik, *An Unpublished Arrow-Head with Phoenician Inscription of the 11th-10th century B.C.*, *BASOR* 143 (1956), s. 3–6.

⁴³⁵ F. M. Cross, *Newly Found Inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician Scripts*, *BASOR* 238 (1980), s. 6–7; por. J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 2, s. 137.

⁴³⁶ „A po nim nastał Szamgar, syn Anat, który wybił Filistynów w liczbie sześciuset mężów ościeniem na woły. On także wyratował Izraela” (Sdz 3,31).

⁴³⁷ Por. R. G. Boling, *Judges*, s. 90.

Še-ša-a-a⁴³⁸. Analogie te widoczne są również w języku hetyckim, gdzie spotykamy imiona z elementami: Ša-ša-; Ša-ši-; Ša-uš-⁴³⁹.

Szua (שוּא)

Teśc Judy, określony jako Kananejczyk (Rdz 38,2. 12). Imię to może być związane z czasownikiem šw' – „wołać o pomoc”, lecz słowniki wskazują na niejasności z tym związane⁴⁴⁰. Niewiele można powiedzieć zarówno o samym imieniu, jak i o noszącej ją osobie (por. Batszeba).

Talmaj (תלמי)

(Lb 13,22; Joz 15,14; Sdz 1,10; 2 Sm 3,3; 13,37; 1 Krn 3,2)

Tym imieniem określone są dwie osoby: król Geszur z 2 Sm 3,3 i 13,37 oraz syn Anaka z Hebronu. LXX oddaje ich imiona w wersji: Θελαμιν, Θολμι, Θολμαι. Imię to wywodzone jest często od hurryckiego przymiotnika *talm* – „wielki”⁴⁴¹. Pojawiły się również próby łączenia imienia Talmaj z greckim imieniem Ptolemeusz⁴⁴² oraz Telemach⁴⁴³, co należy traktować raczej sceptycznie. Liczne analogie w onomastyce hetyckiej⁴⁴⁴ pozwalają przyjąć, że imię Talmaj trzeba wiązać właśnie z językami anatolijskimi. Bork uznał, że imię Talmaj, podobnie jak imiona *Dwdj*, *Spj*, *Ššj*, jest formą skróconą imienia teoforycznego, w której typowa dla imion hurryckich końcówka *-ija* zastępuje imię bóstwa, np. Teszuba⁴⁴⁵.

⁴³⁸ W. Feiler, *Hurritische Namen im Alten Testament*, s. 226; R. Hess, *Non-Israelite Personal Names in the Book of Joshua*, s. 2102–2111.

⁴³⁹ E. Laroche, *Les noms des hittites*, s. 1134–1135, 1139–1145.

⁴⁴⁰ KB, s.v.

⁴⁴¹ W. Feiler, *Hurritische Namen im Alten Testament*, s. 225, 227–228; R. Hess, *Non-Israelite Personal Names in the Book of Joshua*, s. 211–212.

⁴⁴² O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, s. 26.

⁴⁴³ E. C. B. Maclaurin, *Anak/Avaš*, s. 468, przyp. 4.

⁴⁴⁴ E. Laroche, *Les noms des hittites*, s. 1225–1232: Taliuma, Talimmu, Talmiya, Talmi-Šarruma, Talmi-Tešub.

⁴⁴⁵ F. Bork, *Philistäische Namen und Vokabeln*, s. 228. Choć dla analogii Ferdinand Bork posługuje się imionami z obszaru Mitanni, twierdzi, że analizowane przez niego niesemickie i niearyjskie imiona wiązać należy z językiem kraju Alaszja.

Osobne zagadnienie to tożsamość Talmaja, króla Geszur. Postać ta pojawia się przy okazji dziejów Dawida, gdyż wspomniany jest jako teść Dawida, ojciec Maaky, która urodziła Dawidowi Absaloma (2 Sm 3,3). Sam Talmaj, z Geszur określony jest jako syn Ammihura, którego imię zwykle – choć, jak sądzę, błędnie – poprawiane jest na Ammihud (2 Sm 13,37). Większość badaczy uznaje, że wzmiankowana w opowieści o Dawidzie kraina Geszur to obszar aramejski, leżący na północy⁴⁴⁶. Bardziej prawdopodobne wydaje się jednak utożsamienie tej krainy z obszarem znajdującym się na południu Palestyny (Joz 13,2; 1 Sm 27,8)⁴⁴⁷.

Tamar (תמר)

Imię Tamar zwykle jest wywodzone od rzeczownika oznaczającego palmę daktylową. Analogiczną budowę ma również toponim (תמר) (1 Krl 9,18) wspomniany w kontekście pokonania Kananejczyków przez faraona egipskiego i zniszczenia Gezer (wymieniony obok Bet-Horon, Baalat)⁴⁴⁸. W LXX 1 Krl 9,18 nie ma tego toponimu, a w Księdze Ezechiela oddana jest jako Teman (Qaiman). Enigmatyczne wzmianki w Ez 47–48 sugerują jedynie, że chodzi o toponim odnajdywany gdzieś na południu, zapewne w obrębie Edomu. Wzmianka w 1 Krl 9,18 wskazuje jednak na Szefelę, podobnie jak i wersja LXX, która może dotyczyć zarówno Timny w dolinie Aqaba⁴⁴⁹, jak i Timny filistyńskiej, z której pochodzić miała Tamar, synowa Judy.

Imię Tamar noszą trzy kobiety: synowa Judy (Rdz 38,6–24; Rt 4,12; 1 Krn 2,4; Mt 1,3), córka Dawida (2 Sm 13,1–32) oraz córka Absaloma (2 Sm 14,27). O synowej Judy mamy informacje wyrażone *explicite*, że była Kananejką i pochodziła z Timny (1 Krn 2,3–4). Ponieważ zhańbienie Tamar przez Amnona (2 Sm 13,1–22) wywołuje reakcję Absaloma (2 Sm 13,23–38), można uznać, że oboje pochodzili z tej samej matki, a zatem Maaki, córki króla Geszur. Imię Tamar wiąże się więc

⁴⁴⁶ Por. S. L. McKenzie, *King David. A Biography*, Oxford 2000, s. 123–126.

⁴⁴⁷ Por. Z. U. Maoz, *Geshur (place)*, ABD, s.v.; J. Pakkala, *What Do We Know about Geshur?*, SJOT 24 (2010), s. 155–173.

⁴⁴⁸ Por. również: Ez 47,18–19; 48,28; J. K. Lott, *Tamar (place)*, ABD, s.v.

⁴⁴⁹ D. W. Manor, *Timna' (place)*, ABD, s.v.

z kobietami usytuowanymi w rzeczywistości kananejsko-filistyńskiej, podobnie jak – co jednak nie jest pewne – toponim o tym brzmieniu.

Choć większość komentatorów uznaje znaczenie imienia Tamar, wywodząc je od rzeczownika oznaczającego palmę daktylową, wydaje się jednak, że należy dla niego szukać innej etymologii. Yoël Arbeitman zaproponował niedawno łączenie tego imienia z hetyckim terminem *dammara-*, oznaczającego osobę związaną z kultem⁴⁵⁰. Z terminem tym miały być również związane greckie słowa: myk. *damart-*, *dumart-* „funkcjonariusz kultu lub cywilny” – oraz δάμαρτ- – „legalna żona”⁴⁵¹. Zapewne analogiczne pochodzenie ma również toponim wzmiankowany w 1 Krl 9,16–18.

Uriasz, Hetyta (אוריה החתי)

Jeden z wojowników Dawida, mąż Batszeby⁴⁵². Imię Uriasz, lub jego pochodne, jest dość popularne, ponieważ zaświadczone jest w epigrafice – w formie אריהו (CWSSS, nr 91–94), a w samej Biblii nosi je jeszcze pięć innych osób⁴⁵³. Poświadczenia tych imion w formie zhebraizowanej, z elementem teoforycznym *yhwh* (znaczące „Jahwe jest światłem”) nie przesądza jednak o pierwotnym pochodzeniu imienia⁴⁵⁴. Zapewne zbudowane jest ono z elementów zaświadczonych zarówno w języku hetyckim, jak i huryckim, a mianowicie elementu *ewir* – „pan” – oraz końcówki *-ia*.⁴⁵⁵ Ta etymologia oznaczałaby, że imię Uriasz byłoby związane z tym samym źródłosłowem, co imię Arauna. Inaczej, lecz również na gruncie języka huryckiego, imię to wyjaśniał Feiler, sądząc, że pochodzi ono od elementu *ur-/ar-* oznaczającego: „łaskawie przyjąć”, zbudowane analogicznie do huryckiego imienia Arija⁴⁵⁶.

⁴⁵⁰ Y. L. Arbeitman, *Tamar's Name or is It?* (*Gen 38*), *ZAW* (2000), s. 341–355.

⁴⁵¹ *Ibidem*, s. 346–347.

⁴⁵² 2 Sm 11–12; 23,39; 1 Krl 15,5; 1 Krn 11,41; Mt 1,6; Por. R. Althann, *Uriah (person)*, *ABD*, s.v.

⁴⁵³ 2 Krl 16,10. 11; 16,15. 16; Ezd 8,33; Ne 3,4. 21; 8,4; Iz 8,2; Jr 26,20. 21. 23; Ezd 8,62; 9,43.

⁴⁵⁴ J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1, s. 49.

⁴⁵⁵ *KB*, s.v. Por. A. Gustavs, *Hethitische Parallelen zum Namen hyrwa*, *ZAW* 33 (1913), s. 201–205.

⁴⁵⁶ W. Feiler, *Hurritische Namen im Alten Testament*, s. 219.

Zadok (זָדוֹק)

Kapłan ustanowiony przez Dawida jako jeden z dwóch naczelnych kapłanów Jerozolimy (wraz z Abiatarem). Imię Zadok, zbudowane na rdzeniu *šdq*, podobnie jak imiona innych osób związanych z Jerozolimą (Melchizedek, Adoni-Zedek), wskazuje na pochodzenie Zadoka właśnie z Jerozolimy⁴⁵⁷. Istnieje również możliwość, proponowana przez część badaczy, że Zadok mógł wywodzić się z Hebronu⁴⁵⁸. Choć w literaturze biblijnej widać starania, by wyprowadzić genealogię Zadoka od potomków Aarona, możliwe, że jest to zabieg wtórny⁴⁵⁹. Cała w zasadzie genealogia Zadoka wydaje się zabiegiem dokonany *ex post* i nie ma większej wartości historycznej⁴⁶⁰.

Zohar (זֹהָר)

Ojciec Efrona, Hetyty z Hebronu (Rdz 23,8; 25,9). Imię ma semicką etymologię i pochodzi od rdzenia *šhr* oznaczającego „śniady”⁴⁶¹. To samo imię nosi jeden z synów Symeona (Rdz 46,10; Wj 6,15), który w innych miejscach (m.in. Lb 26,13) funkcjonuje również jako Zerach (זֶרַח), co zapewne należy tłumaczyć metatezą.

⁴⁵⁷ G. W. Ramsey, *Zadok (person)*, *ABD*, s.v. Por. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, wyd. 9, Cambridge (Mass) 1997, s. 209–211, gdzie omawia tzw. hipotezę jebuzycką.

⁴⁵⁸ F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, s. 208; S. Olyan, *Zadok's Origins and the Tribal Politics of David*, *JBL* 101 (1982), s. 177–193.

⁴⁵⁹ D. W. Rooke, *Zadok's Heirs. The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel*, Oxford 2000, s. 63–69.

⁴⁶⁰ Na temat Zadokitów w epoce Drugiej Świątyni por.: A. Hunt, *Missing Priests. The Zadokites in Tradition and History*, New York–London 2006.

⁴⁶¹ H. A. Hoffner, *Some Contributions of Hittitology to Old Testament Study*, s. 32.

Konkluzje

Podjęta przeze mnie próba syntezy wzajemnego oddziaływania Filistynów i Hebrajczyków skłania do podsumowań na dwóch płaszczyznach. Pierwsza z nich to faktografia, a zatem ustalenia dotyczące tego, jak było oraz proponowane w związku z tym hipotezy. Druga płaszczyzna polega na wskazaniu pewnych prawidłowości natury ogólnej, które można odczytać z analizowanego przeze mnie materiału.

Wbrew panującej w nauce tezie o szybkiej akulturacji, a w domyśle utracie kulturowej odrębności ludności, która osiedliła się w Palestynie w wyniku migracji tzw. Ludów Morza, wydaje się, że Filistyni długo utrzymali swą odrębność. Widać to ze sposobu, w jaki opisani są w Biblii, a także daje się wyczytać z licznych danych pozabiblijnych, gdzie tereny Filistei uznawane są za odrębne od innych obszarów lewantyńskich. Nazwa „Palestyna”, pochodząca od nazwy ludu – „Filistyni”, nieprzypadkowo stała się określeniem tego regionu. Nadano go bowiem ziemiom, które pozostawały pod kulturowym wpływem Filistynów.

Procesy akulturacyjne zachodziły oczywiście z naturalną intensywnością. Ich rezultaty były jednak rozmaite. Filistyni – grupa najsilniej zachowująca swą odrębność – głęboko zintegrowali się z lokalną ludnością Kanaanu. W ten sposób powstała nowa kategoria, dla której zaproponowano termin kultury filisto-kananejskiej. Powstała ona zapewne na skutek wymieszania silnie dbającej o swą odrębność ludności przybyłej z Egei i ze znajdującej się w mykeńskiej strefie kulturowej południowo-zachodniej Azji Mniejszej oraz dobrze rozwiniętych i stojących na wysokim stopniu rozwoju wspólnot miejskich zasiedlających największe centra urbanistyczne Kanaanu. Proces ten nasilił się wskutek militarnej ekspansji Filistynów, którzy zdołali narzucić polityczną zwierzchność sąsiadom. Wymieszanie kultury filistyńskiej zachodziło zatem nie tylko w głównych centrach osadniczych Filistynów (np. Gaza, Aszdod, Aszkelon), lecz również w miejskich ośrodkach Szefeli (Gezer, Bet-Szemesz, Lakisz), a nawet miastach leżących dalej (Megiddo, Bet-Szean, Jerozolima, Hebron).

Wydaje się, że jesteśmy w stanie wskazać najważniejsze „atuty” kultury filistyńskiej, które skłaniały ludność lokalną do jej przyjmowania i akceptowania tych „obcych” wpływów. Filistyni imponowali wydajnością i efektywnością militarną, za czym szła m.in. wiedza związana z technologią wojenną, w tym metalurgiczną. Przybysze wywodzący się z Azji Mniejszej mieli do zaoferowania wiele tamtejszych zdobyczy kulturalnych, które mogły wydać się atrakcyjne Kananejczykom. Filistyni mogli przekazać szereg prawnych, religijnych czy społecznych instytucji, które choć powstały w świecie anatolijskim, mogły dotrzeć do Palestyny właśnie za sprawą Filistynów. Szczególnym, własnym dorobkiem filistyńskim, który – zwłaszcza w pewnym okresie – zyskał popularność wśród ludności Palestyny, było wróżbiarstwo, a zwłaszcza nekromancja.

Kultura filistyńska wydaje się niezwykle proelitarna, a zatem sprzyjająca wyróżnianiu grup elitarnych względem niższych warstw społecznych. Objawia się to w koncentracji życia kulturalnego, politycznego i gospodarczego w obrębie wielkich miast, co prowadziło do poprawy warunków życia mieszkańców miast kosztem ludności mieszkającej poza miastami. Ten sam proces widać w obyczajowości, przywiązującej znaczenie do efektownej, przeznaczonej dla zamożnej elity, ceramiki służącej do konsumpcji wina. Zwyczaj taki pozwala przedstawicielom elity lub osobom do niej aspirującym na jednoznaczne i spektakularne wykazanie swej przynależności do wyższej warstwy społecznej. Zamiłowanie do eleganckiej ceramiki jest jednym z wyróżników kultury filistyńskiej niemal przez całą epokę żelaza, co świadczy o wadze picia wina, a przez to do chęci lub konieczności manifestowania faktu przynależności do elity.

Ta atrakcyjność kultury filistyńskiej, połączona z polityczną dominacją w regionie, przyniosła sukces właśnie temu ludowi. Inaczej przebiegały procesy akulturacji ludów, które dotarły do Palestyny razem z Filistynami. Nasze dane źródłowe o nich są znacznie skromniejsze niż o Filistynach, ale możemy sądzić, że ludy określane mianem Szerdana, Szekelesz/Tjeker/Czekerowie oraz Danuna również z sukcesem osiedliły się na obszarach Palestyny. Spośród tych trzech Szerdana pozostawili po sobie chyba najmniej śladów. Choć wspomniani jeszcze w źródłach z XI wieku, a także odróżniający się przez

swoj specyficzny typ architektury obronnej (Tel Aḥwat), zdają się zanikać jako odrębna wspólnota. Nie można obecnie rozstrzygnąć, czy ów zanik wynika z pełnego wtopienia się w kananejski substrat ludności tubylczej, czy też może oznaczać zmianę miejsc osadnictwa (nie można wykluczyć, że np. równocześnie z wczesną fazą kolonizacji fenickiej lub nawet poprzedzając ten proces, Szerdana wyruszyli w poszukiwaniu nowych siedzib, osiedlając się np. na Sardynii).

Jak się wydaje, najszybciej i najgłębiej akulturacja dokonała się w wypadku ludu występującego pod nazwami: Szekelesz/Tjeker/Czeker/Sikila. Wiemy z pewnością, że zamieszkiwali oni tereny wokół miasta Dor. Z dużym prawdopodobieństwem możemy uznać, że to właśnie Tjeker dali początek biblijnym „plemionom” Aszera i Zebulona. Lud ten – jak można wnioskować na podstawie nielicznych źródeł – szybko, znacznie szybciej niż Filistyni, tracił swą odrębność i uległ wpływom kultur lokalnych, w tym bardzo ekspansywnej w tym regionie kulturze miast fenickich.

Inny los spotkał Danuna, których osadnictwo nie ograniczało się do Palestyny (wiemy, że również Filistyni w pierwszych wiekach I tysiąclecia zamieszkiwali nie tylko Palestynę, lecz również obszary północnej Syrii). Dostępne nam źródła wskazują na zasiedlenie przez nich obszarów w północnej Szeferi, okolic miasta Dan, na pograniczu kananejsko-aramejskim oraz Cylicji (ośrodek wokół miasta Adana). Danuna, znani w tekstach biblijnych jako Danici, wydają się wspólnotą, która w okresie ekspansji Filistynów znalazła się w ich strefie wpływów. Pomimo licznych podobieństw do kultury filistyńskiej Danici zachowali jednak odrębność, by w pewnym okresie, lecz nie wcześniej niż w IX wieku, rozpocząć proces hebraizacji. Proces ten oznaczał „akces” do nowo powstającej wspólnoty politycznej, której głównym celem było zrzucenie filistyńskiej dominacji. Projekt ten stał się realny po dewastującej potęgę filistyńską wyprawie faraona Szeszonka pod koniec X wieku. Sukces polityczny tak zdefiniowanej wspólnoty interesów przyniósł powstanie i wzrost znaczenia królestwa Izraela. Danici, jako lud „pokrewny” Filistynom, a zamieszkujący tereny znajdujące się pomiędzy obszarami właściwej Filistei oraz państw hebrajskich: Izraelem i Judą, zapewne ciążyli raz ku jednemu, raz ku drugiemu, w zależności od aktualnej sytuacji politycznej. Biblijny obraz Danitów świadczy

o ich jedynie powierzchownej „hebraizacji”, a szereg cech ich własnej kultury pozostał zapewne odmienny od dziedzictwa Hebrajczyków.

Zasięg terytorialny, na który oddziaływała kultura filistyńska, daje się śledzić zarówno dzięki archeologii, jak i danym biblijnym. Można przedstawić syntetyczny obraz zmieniającej się rzeczywistości. Ekspansję i etapy obecności kultury filistyńskiej w Palestynie można podzielić na cztery główne okresy: 1) osadnictwo (1170–1100); 2) ekspansja (1100–920); 3) regres (920–750); 4) odrodzenie (750–640). Czasy osadnictwa, czyli zapewne dwa pierwsze pokolenia, oznaczały wrastanie w lokalną wspólnotę kananejską na obszarach właściwej Filistei. Okres ten charakteryzował się jednocześnie eksportem elementów kultury na dużych obszarach Bliskiego Wschodu, w tym zwłaszcza – uchwytniej w badaniach archeologów – eleganckiej ceramiki. Tereny obecności owych eksportów obejmowały niemal cały obszar leżący na zachód od Jordanu z – co zrozumiałe – największą intensywnością koncentrując się w ośrodkach wysoko zurbanizowanych. Prawdopodobnie ta wyjaśnia niewielką liczbę importów filistyńskich na obszarach pogórza efraimskiego, czyli terenach, gdzie doszło do etnogenezy Izraela. Na te peryferyjne tereny, pozbawione ośrodków miejskich, elegancka ceramika filistyńska nie docierała, głównie z uwagi na brak potencjalnych odbiorców. Okres ekspansji, którego początkowa cezura jest w najwyższym stopniu umowna, oznaczał polityczne, a w konsekwencji również kulturowe uzależnienie całej niemal Palestyny od Filistynów. Miasta Szefeli zostały włączone w polityczny obszar wpływów filistyńskich i w największym stopniu uległy „filistynizacji”.

Los terenów bardziej peryferyjnych albo bardziej odległych od właściwej Filistei był rozmaity. Obszar północy Palestyny pozostawał pod kontrolą Filistynów dzięki politycznym związkom (zapewne w rodzaju federacji) z najsilniejszymi miastami. Obraz takiej dominacji widać zarówno we wzmiankach o wojskach kananejskich Jabina z Hazor, za którymi kryją się Filistyni z Syserą na czele, jak i w opisach wojen, jakie Beniaminici pod wodzą Saula prowadzili z Filistynami. W okresie tym tereny Judy, jeszcze wówczas zapewne tak się niefikujące, stanowiły rodzaj przedpoła dla dominium filistyńskiego. Marginalna rola Judy wynikała z niskiej atrakcyjności tych jałowych i słabo zamieszkałych obszarów. Większe zainteresowanie wykazali

Filistyni kontrolą miejskich ośrodków pogranicza Judy i Negewu, ponieważ tamtędy zaczął przechodzić szlak handlowy, który połączył Arabię z portami śródziemnomorskimi. Znaczenie strategicznych punktów w północnym Negewie wzrastało właśnie wraz z rozwojem owego szlaku handlowego oraz aktywizacji ludności arabskiej, która wraz początkiem I tysiąclecia z coraz większą intensywnością penetrowała z Transjordanii tereny południowej Cisjordanii.

Właśnie na ten okres można datować istnienie grup, które znamy z tradycji biblijnej, a które tu nazwano pseudokananejskimi. Ludy, jak na przykład Amalekici, Peryzyci, Anakici, Geszuryci, były w rozmaity sposób powiązane z patronami, jakimi byli wówczas Filistyni. Na ten okres przypadają też najstarsze, i najgłębiej zintegrowane, zapożyczenia kulturowe, jakie Hebrajczycy (czasem nie sposób ustalić, czy Izraelici, czy Judejczycy) zawdzięczają Filistynom. Możliwe, że dużą rolę w przekazie tego dziedzictwa odegrali skazani na „hebraizację” osadnicy wojskowi, znani z Biblii pod nazwą Lewitów. W tym to okresie zapewne na wzór filistyński powstało jakieś sanktuarium w Jerozolimie, w którym najświętsze pomieszczenie otrzymało „filistyńską” nazwę – *debir/*dabir*. W tym też okresie zapewne można doszukiwać się początków zapożyczeń w sferze dziedzictwa literackiego. Jest to jednak co najwyżej początek długiego procesu, ponieważ piśmiennosc w Izraelu, a zwłaszcza w Judzie, w IX wieku była za słabo rozwinięta, by można było myśleć o tworzeniu tekstów większych niż najprostsze dokumenty administracyjne.

Radykalne załamanie panowania filistyńskiego związane jest z ekspedycją faraona Szeszonka z około 920 roku. Niszczycielska dla politycznej i militarnej pozycji Filistynów ekspedycja egipska nie przyniosła jednak trwałej obecności Egiptu w Palestynie, lecz zadała tak silny cios Filistynom, że nie było już mowy o przywróceniu ich wcześniejszej potęgi. Wraz z końcem X wieku rozpoczyna się zatem w Palestynie nowa era. Na znaczeniu zyskuje głównie królestwo Izraela, które pod panowaniem Omrydów urośnie z czasem do roli prawdziwej lokalnej potęgi. Świątynność ta – o czym warto pamiętać – była możliwa tylko dzięki osłabieniu Filistynów, a zatem doszło do tego niejako kosztem Filistynów. Okres regresu pozycji Filistynów jest bardzo słabo poznany, co wynika głównie z ubóstwa źródeł. Więcej wiemy z kolei o następnym okresie,

który można nazwać czasem odrodzenia filistyńskiego. Możliwe było ono zwłaszcza dzięki zmianom politycznym, jakie w Palestynie zaszły na skutek militarnej obecności Asyrii. Asyryjczycy, zdobywając w regionie pozycję hegemonu, byli w stanie narzucić nowy porządek, a ten okazał się pomyślny dla Filistynów. Wiele wskazuje na to, że Filistyni – po początkowym oporze, który został bardzo krwawo stłumiony – odgrywali w lokalnej polityce Asyrii centralną rolę. Odnosi się bowiem wrażenie, że miasta filistyńskie stały się gwarantem zachowania porządku, a przede wszystkim spokoju na południowo-zachodnich rubieżach Asyrii. Były też odpowiedzialne za udzielanie wsparcia wojskom asyryjskim, które kontrolowały granicę z Egiptem, a niekiedy prowadziły działania zbrojne przeciwko temu krajowi. Uprzywilejowana pozycja miast filistyńskich przyniosła im liczne korzyści. Przede wszystkim stały się (np. Ekron) ośrodkami lokalnej wytwórczości, którą można nazwać „przemysłową”. Taka pozycja pozwalała mieszkańcom miast filistyńskich wypełniać rolę dominującego politycznie ośrodka lokalnego, w zgodzie z ich własnymi interesami ekonomicznymi. Naturalnym zapleczem gospodarczym dla Filistei, choćby dlatego że najbliższym, była Juda. Ekonomiczna dominacja Filistei miała swoje odbicie zapewne również w dysproporcji w sferze kultury. Ekron, jako miasto, w którym na masową skalę produkowano oliwę, zaopatrywał się w oliwki nie tylko na obszarach Szefeli, lecz także Judy, gdzie nieurodzajne ziemie nie pozwalały na uprawę zbóż, ale doskonale nadawały się do uprawy drzew oliwnych. Ich uprawa jako czasochłonna (obfite zbiory zapewniają dopiero drzewa wieloletnie) i wymagająca – początkowo – dużych inwestycji finansowych była dostępna jedynie dla bogatych mieszkańców Judy, by nie powiedzieć – jedynie elity związanej z dworem królewskim. Owi plantatorzy stawali się jednak zależni od Ekronu jako monopolisty w skupie oliwek. Sytuacja ta, w połączeniu z mandatem asyryjskim, jakim dysponowali Filistyni, przyczyniała się do wzrostu uzależnienia Judy od sąsiedniej Filistei. Okres asyryjski przyniósł zatem Judzie pokój, lecz jednocześnie podporządkował ją faktycznie, zarówno w sferze polityki, jak i kultury, Filistynom. Stąd opisane w Biblii czasy rządów Hiskiasza, a potem Manassesesa, musiały charakteryzować się silnymi więzami właśnie z Filisteą. W tym okresie odrodzona kultura filistyńska zaczęła ponownie oddziaływać na Judę.

Tym jednak razem społeczność podporządkowana znajdowała się już na znacznie wyższym poziomie rozwoju, co oznaczało możliwość reakcji na importowane obce wzorce. Zapewne właśnie w tym okresie, w Biblii kojarzonym z panowaniem Manassesesa, doszło do szeregu zmian, zwłaszcza w sferze religijnej, które wywołały bardzo silne reakcje. Co jednak ciekawe, najsilniej owe negatywne reakcje były wyrażane dopiero wówczas, gdy sytuacja polityczna uległa radykalnej zmianie.

Koniec ery asyryjskiej około 640 roku, wynikły z kryzysu całego państwa, oznaczał w Palestynie, faktyczne wycofanie się wojsk asyryjskich. Powstała próżnia szybko została zapełniona przez Egipt, który pod rządami dynastii saickiej planował powrót do czasów wielkości z epoki Ramessydów. Pierwszymi działaniami Egipcjan w pozbawionej opieki asyryjskiej Palestynie było niszczenie miast filistyńskich oraz obsadzenie militarnych przyczółków, głównie wzdłuż szlaku handlowego w północnym Negewie. Zaraz po roku 640, gdy Egipcjanie tworzyli sieć podległych sobie ośrodków wojskowych służących kontroli nad świeżo zdobytymi obszarami, np. zakładając twierdze w rodzaju tej w Jabne-Jam (Meśad Ғhashavyahu), musieli znaleźć lokalnego sojusznika, który pomoże w sprawowaniu kontroli w Palestynie. Najlepszym kandydatem, który zapewne od dłuższego czasu sympatyzował z Egiptem, okazała się Juda. Lojalny wobec Egipcjan król Jozjasz miał dbać o utrzymanie porządku w regionie, czego elementem było np. obsadzanie przez judejskie załogi fortec egipskich. Obecność w tych centrach militarnych najemników greckich oraz samych Egipcjan pokazuje, że Juda mogła odgrywać w nich jedynie rolę klienta.

Podległa pozycja wobec Egiptu, a zatem analogiczna do tej, w jakiej przez minione niemal 100 lat znajdowali się Filistyni wobec Asyrii, pozwoliła Judzie na wyrażenie wszelkich antyfilistyńskich emocji. To za panowania Jozjasza do głosu dochodzą prorocy głośno krytykujący elitę jerozolimską i tamtejsze praktyki religijne. Ci sami prorocy wieszczą zniszczenie miastom filistyńskim. To wreszcie ten monarcha miał przeprowadzić reformę religijną, której elementem było usuwanie wszelkich obcych, w tym, co oczywiste, i filistyńskich elementów religijnych. Trudno obecnie powiedzieć, czy ów ruch reformatorski kierował się religijną gorliwością, a wyrażał się niechęcią do obcego, czy może miał głównie charakter ksenofobiczny i szowinistyczny, a znajdował wy-

raz w ataku na wszelkie obce wpływy widoczne w życiu, zwłaszcza w religii. Choć nie rozstrzygniemy tej wątpliwości, należy pamiętać, że obie te sfery – religijnej gorliwości i ksenofobii – są ze sobą silnie związane.

Można – jak sądzę – uznać, że istotny element reformy, jaka nastąpiła w Jerozolimie końca VII wieku, zawiera się w przekazanym w źródłach nawoływaniu do powrotu do dawnych praktyk. Religia czasów Jozjasza była traktowana jako przepełniona obcymi wpływami, a zatem stanowiła zniekształcenie pierwotnego ideału. Bez względu na to, czy mamy do czynienia z echem realnie wygłaszanych postulatów, czy też poruszamy się w obrębie wyobraźni pisarzy, nie ulega wątpliwości, że obecność „złych” elementów religijnych stała się przedmiotem refleksji.

Wystąpienia reformatorów skierowane były przeciw elitom jerozolimskim, w tym królowi. Antymonarchiczna ideologia jest przecieŜ esencją toŜsamości autorów Księgi Powtórzonego Prawa i całej historiografii deuteronomistycznej. Deuteronomiczne postulaty uderzały głoŹwnie w środowiska, które w duŜym stopniu przyjeły obce, w tym filistyńskie, wzory, a zatem w kulturalne elity. Wniosek ten jest do- kładnie odwrotny od częstego w nauce przekonania, że reforma deuteronomistyczna atakowała głoŹwnie przejawy religijności ludowej. Postulaty reformatorów nie tylko zmierzają do działań ksenofobicznych, ale i posługują się konserwatywną frazeologią, polegającą na wezwaniu do odrzucenia wszelkich naleciałości, które zostały uznane za „złe”. Takim samym zjawiskiem była „reforma” Jeroboama, która polegała na powrocie do „prawdziwego” jahwizmu i odcięciu się od obcych, przypisanych Dawidowi i Salomonowi, wpływów.

Dla wyjaśnienia należy przy tym powiedzieć, że poglądy te nabrały kształtu przez długi okres, ulegając stopniowym modyfikacjom i rozbudowie. Koniec VII wieku przyniósł reakcję antyfilistyńską, co miało wpływ na ukształtowanie się zbioru ideologicznych elementów, w tym ksenofobii, mających wpływ na formowanie się toŜsamości Judejczyków. Wtedy pojawił się również pogląd o konieczności powrotu do religii w jej pierwotnej, „czysteŹ” formie¹. Ani antyfilistyńskie elementy, ani nawoływania do restauracji i przywrócenia starych po-

¹ Por. J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna toŜsamość w cywilizacjach staroŜytnych*, Warszawa 2008, s. 210–241.

rządków nie miały jeszcze swego antymonarchicznego wymiaru. Ten element pojawił się zapewne później, jako naturalna reakcja na klęskę, którą była dla mieszkańców Judy Niewola Babilońska. Deuteronomistyczną myśl ze wszystkimi jej elementami składowymi należy zatem datować dopiero na wczesną epokę Drugiej Świątyni, choć jej korzenie w istocie sięgały czasów panowania Jozjasza².

Obserwując składniki, które stały się przedmiotem kulturowego transferu między Filistynami a Hebrajczykami, można dostrzec niewielką liczbę kategorii, w jakich mieszczą się owe zjawiska. Hebrajczycy, a zapewne głównie Judejczycy, zapożyczyli od Filistynów elementy związane z: 1) urbanistyką; 2) metalurgią i narzędziami metalowymi; 3) wojskowością; 4) religią; 5) prawodawstwem oraz 6) szatami i ich nazwami. W sferze dziedzictwa literackiego zapożyczenia są zdecydowanie nieliczne, lecz te, których się można domyślić (np. opowieść o Samsonie) zdają się pochodzić z wcześniejszej epoki niż czasy asyryjskie.

Wydaje się, że literatura biblijna dwojako ocenia elementy, które mogą pochodzić od Filistynów, a mianowicie część z nich traktuje jako elementy kultury własnej, nie zdając sobie sprawy z ich obcego pochodzenia, a co za tym idzie, oczywiście akceptuje je i uważa ich istnienie za coś naturalnego. Inne z kolei – właśnie jako obce – krytykuje i dąży do ich usunięcia. Ponieważ w obu kategoriach znajdują się elementy przynależące do tej samej sfery, np. religii, nie można zastosować podziału opartego na różnicy oceny w zależności od kategorii. Zapropnowałem tu podział chronologiczny, zgodnie z którym elementy przejęte wcześniej, co znaczy przed epoką asyryjską, mogły być w Judzie uznane za własne i w pełni zintegrowane z własną kulturą. Elementy, które pojawiły się w Judzie wraz z dominacją filistyńską epoki asyryjskiej (np. nekromancja), spotkały się z silną i wrogą reakcją. Wówczas, po pierwsze, Juda uzyskała już ten stopień rozwoju, że możliwe były w ogóle refleksje tego rodzaju, z odrzuceniem obcych zapożyczeń włącznie. Po drugie, splot okoliczności, jakim był długi okres dominacji filistyńsko-asyryjskiej oraz „eksplozja wolności”, w krótkiej epoce egipskiej, na którą przypadły przejawy owych antyfilistyńskich postaw.

² Ł. Niesiołowski-Spanò, *Kiedy napisano historię Izraela?*, „Collectanea Theologica” 75, 4 (2005), s. 5–16.

Tab. 6. Wykaz słów zaświadczonych w Biblii Hebrajskiej, mogących pochodzić z języka Filistynów

Termin		Znaczenie	Etymologia
<i>ʾob</i>	אוב/אב	kultowa studnia służąca do nekromancji	het. <i>a-a-pi</i>
<i>ʾagarʿtal</i>	אגרשׁל	„basen” (?)	het. <i>k/gurtal</i>
<i>ʾarʿgaman</i>	ארנמן	„purpura”	luw. <i>arkamma-na-</i> ; het. <i>arkamma(n)</i>
<i>ʾargaz</i>	ארנז	„wóz”	por. gr. <i>árkos</i>
<i>debir</i> (* <i>dabir</i>)	דביר	święte świętych w świątyni	myk. <i>da-pu-ri-to-jo</i>
<i>dorban</i>	דרבן	„oścień”	por. gr. <i>drepanon</i>
<i>ḥēl/ḥēyl</i>	חל/חיל	„umocnienia wokół murów miejskich”, „wał obronny”.	het. <i>ḥīla-</i> , <i>ḥēla-</i>
<i>ḥalal</i>	חלל	„profanować”	luw. <i>ḥalāl(i)</i>
<i>ḥerʿmēš</i>	חרמש	„sierp”, „lemiesz”	?
<i>ḥereš</i>	חרשׁ	„naczynie gliniane”	het. ^{DUG} <i>ḥarši-</i>
<i>ḥittul/ḥātullah</i>	חחל/חחלה	„klak wełny”	het. <i>ḥuttuli-</i>
<i>kelap/keylap</i>	כילפ/כילף	„siekiera”, „topór”	het. <i>kullupi-</i>
<i>kobaʿ/qobaʿ</i>	קובע/קובע	„hełm”	het. <i>kaubaʿ-/kupaḥi-</i>
<i>kawanim</i>	כונים	„cistka ofiarne”	luw. <i>kumma</i>
<i>kōmer</i>	כמר	„(obcy) kapłan”	het. <i>kumra</i>
<i>laiš</i>	לישׁ	„lew”	por. gr. <i>lis</i>
<i>lewî</i>	לוי	„Lewi”	gr. <i>laoi</i> ; myk. <i>*ra-wo</i>
<i>lappid</i>	לפיד	„pochodnia”, „piorun”	het.: <i>lappiya-</i> ; luw.: <i>lappi(ya)</i>
<i>liškah/niškāh</i>	נשכה/לשכה	pomieszczenie przyświątynne	por. gr. <i>lesche</i>

Cd. tab. 6

<i>maṣṣāh</i>	מצה	„maca”, „niekwaszony chleb”	por. gr. <i>maza</i>
<i>mekerah</i>	מכרה	„miecz”, „nóż”	por. gr. <i>machaira</i>
<i>m^ekurbal</i>	מכרבל	„ubrany w <i>krbl</i> ”	het. <i>kariulli-</i>
<i>meṭil</i>	מוטיל	„mocny” (o przedmiocie z żelaza)	het., luw.: <i>muwat(t)alli</i>
<i>mešī</i>	משי	„delikatna tkanina”, „rodzaj okrycia z materiału”	het.: <i>massi(y)a</i>
<i>padi</i>	פדי	„pan”, „władca”	por. gr. <i>posis</i> < * <i>pótis</i>
<i>pillegeš</i>	פלגנש/פילגנש	„nałożnica”	por. gr. <i>pallakis, pallaké</i>
<i>parbar/parwar</i>	פרור/פרבר	typ konstrukcji architektonicznej	por. gr. <i>peribolos</i>
<i>parzon</i>	פרזון	„żelazo”	?
<i>p^erazah</i>	פרזה	„garnizon wojskowy”	?
<i>peten</i>	פתן	„mityczny wąż”	por. gr. <i>pithon</i>
<i>qls</i>	קלס	„wzgardzić”, „wyśmiewać”, „drwić”	het. <i>kalleš-</i>
<i>qill^ešôn</i>	קלשון	„widły”	por. gr. <i>glochís, glochín</i>
<i>*sapsiggim</i>	ספסיגים	„glazura” (?)	het. <i>zapzagai-</i>
<i>seren</i>	סרן/סרן	władca	het. <i>tawranis</i>
<i>rph</i>	רפה	nazwa grupy wojowników, epitet bóstwa	?
<i>šerād</i>	שרד	„szata (lniana?)”	por. gr. <i>sardonikòn</i>
<i>šālīš</i>	שליש/שלוש	typ wojownika	het. <i>šalli-</i>
<i>terapim</i>	תרפים	„duchy przodków”	het. <i>tarpi-</i> , (lm.) <i>tarpiš</i>

W rozdziale pierwszym przedstawiłem dominujące w nauce poglądy, głównie archeologów, którzy, stosując metody socjologiczne, badają dzieje Hebrajczyków, Filistynów oraz ich wzajemne relacje. Widzieliśmy, że tak powstałe rekonstrukcje, opierając się na rozumowaniu wypracowanym przez nauki społeczne, zwłaszcza socjologię, sugerują zjawiska obejmujące całe, niemal homogeniczne grupy społeczne. Badacze ci traktują analizowane grupy jako niemal jednorodne. I tak mamy do czynienia z Filistynami (bez próby zastanowienia się, jak zróżnicowana była ta grupa), Hebrajczykami i Kananejczykami³. Z zaprezentowanych powyżej rozważań wyłania się jednak nieco inny model. To, co zdaje się przesądzać o skuteczności wymiany międzykulturowej, nie było asymilacją czy akulturacją – jak rozumie je część badaczy – a zatem nie obejmowało szerokich rzesz ludności, traktowanych jako spoiste społeczności. Naturalnie można założyć, że „zwykli ludzie” wymieniali się swym kulturowym dziedzictwem, ale nie ono miało stanowić o istocie i skutecznej wymianie międzykulturowej. Kluczowa wydaje się relacja zachodząca między przedstawicielami elit.

Proces, jaki zdaje się wyłaniać z analizy relacji pomiędzy Filistynami i Hebrajczykami/Kananejczykami w epoce żelaza, wskazuje, że przeważająca część kulturowego dziedzictwa, które stało się przedmiotem wzajemnej wymiany, była domeną elit. Przekazanie wiedzy o zasadach pisma alfabetycznego, czyli rzadkiej wagi rewolucyjna umiejętność, nie rozegrało się wśród „mas ludowych”, lecz musiało nastąpić w „zaczysu gabinetów”. Analogicznie rzecz wygląda z większością prawdopodobnych zapożyczeń, jakie dzięki Filistynom pojawiły się w kulturze Hebrajczyków. Sfera kultu i wierzeń, wróżbiarstwo, technologie metalurgiczne nie są przecież domeną całych wspólnot ludzkich, lecz są zawarowane dla wąskiej grupy „specjalistów”.

Aby kontynuować wnioski dotyczące wymiany międzykulturowej, trzeba zacząć od uwagi natury ogólnej i metodologicznej. Christoph Ulf przedstawił ostatnio syntetyczny obraz teoretycznych modeli, ja-

³ A. Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity. An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel 1300–1100 BCE*, Atlanta 2005.

kie dają się wyróżnić przy opisie procesów wymiany międzykulturowej w starożytności⁴. Ulf, analizując przestrzeń rozumianą nie jako fizyczne miejsce, lecz również jak okoliczności i uwarunkowania społeczne, w których mogło dochodzić do międzykulturowych transferów, wskazuje na istnienie dwóch głównych modeli kontaktów zachodzących w: 1) „Strefie Otwartego Kontakt” (*Open Contact Zones*) oraz 2) „Strefie Intensywnych Kontaktów” (*Zones of Intense Contact*). Ulf rozumie „Strefy Intensywnych Kontaktów” tak jak większość badaczy zajmujących się dyfuzjami i akulturacją. Jest to model przestrzeni granicznej, w której dochodzi do rozmaitych kontaktów, a w konsekwencji – wymiany kulturowej. Istotniejsza dla mnie jest specyfika „Stref Otwartego Kontakt”. Występują one – według Ulfa – w trzech odmianach: 1) przestrzeń kontaktu kupców; 2) przestrzeń kontaktu elit oraz 3) przestrzeń ponadlokalnych ośrodków, wymuszających zachowania zrytualizowane⁵. Jako ilustracje tych modeli Ulf wskazuje w pierwszym wypadku na kontakty przez pośredników (np. kupców). Przykładem drugiej z tych przestrzeni kontaktu jest relacja między elitami ateńskimi oraz pochodzącymi z Lefkandii, w okresie około 950–850, gdzie przedmiotem wymiany była elegancka zastawa stołowa, na którą popyt wzrastał z jej funkcją wyróżnika pozycji społecznej (*status marker*). Trzeci model ilustrują sanktuaria w południowej Etrurii (np. Pyrgi), dzięki którym dochodziło do kontaktów Etrusków z kulturami zewnętrznymi, lecz w których odbiorcy nie wchodzili w bezpośredni kontakt z wytwórcami przyjmowanych dóbr kultury.

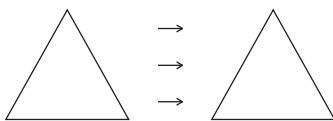
Ulf dokonuje również innej klasyfikacji kontaktów, biorąc tym razem za wyróżnik nie okoliczności, w jakich dochodziło do wymiany, lecz cechy strony przyjmującej (*recipient*). W „Strefie Otwartego Kontakt” może pojawić się odbiorca o „słabych więzach grupowych i stosunkowo mało rozwiniętej tożsamości społecznej” (*weak network ties and a relatively undeveloped social identity*) oraz „silnych więzach grupowych, lecz słabym poczuciu tożsamości społecznej” (*strong network ties but a weak social identity*)⁶.

⁴ Ch. Ulf, *Rethinking Cultural Contacts*, „Ancient West & East” 8 (2009), s. 81–132.

⁵ Ibidem, s. 93–94.

⁶ Ibidem, s. 106–107.

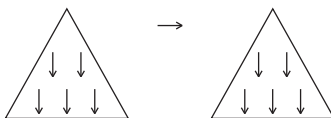
Bliższy relacjom między Filistynami a ich semickimi sąsiadami, we wczesnym okresie ich osadnictwa, jest drugi z teoretycznych modeli Ulfa. Nacisk położony jest w nim głównie na znaczenie pozyskanych dóbr dla elity w odróżnieniu od swych ziomków stojących niżej w hierarchii społecznej⁷. Jest to bez wątpienia ważny aspekt, który ilustruje stan, w jakim znajdowały się społeczeństwa podatne na wpływy filistyńskie. Zjawisko to jednak można wzbogacić o aspekt nieobecny w rozumowaniu Ulfa, a mianowicie o znaczenie przekazywanych dóbr kultury w zawiązywaniu i zacieśnianiu związków między elitami z różnych grup. Potwierdza to dystrybucja filistyńskiej ceramiki. Oczywiście jest, że służyła ona tylko przedstawicielom elity, ponieważ jako przedmiot zbytku stanowiła towar drogi. Łączyła się z nią jednak nie tylko chęć imponowania niżej znajdującym się w hierarchii społecznej przedstawicielom własnej społeczności lub rywalizacja z podobnymi sobie sąsiadami, lecz również możliwość zrównywania się z imponującymi kulturalnie wytwórcami przedmiotów. Można zatem wyobrazić sobie przedstawicieli kananejskich miast, którzy akceptują filistyńskie wzorce związane z piciem wina. Wśród wielopłaszczyznowych zysków, jakie odnosiła kananejska elita, sprowadzając wyroby filistyńskie, pewną rolę mogło również odgrywać zrównanie się elit kananejskich z filistyńskimi. Ich sposoby picia, a co za tym idzie, zapewne i symboliczne oraz kulturowe aspekty z tym związane, tworzyły wspólną płaszczyznę, pozwalającą na intensyfikację kontaktów. Wbrew zatem dominującemu, niekiedy niewypowiedzianemu przekonaniu na temat akulturacji i mechanizmów, w jakich zachodziła wymiana kulturowa między Filistynami i Kananejczykami, wydaje się, że można zaproponować inny model. Dotąd wyobrażano sobie międzykulturową wymianę jako spójne połączenie otwartych i intensywnych stref kontaktów z opisu Ulfa.



Rys. 1. Model równomiernego oddziaływania na siebie grup społecznych, bez wglądu na ich wewnętrzne podziały

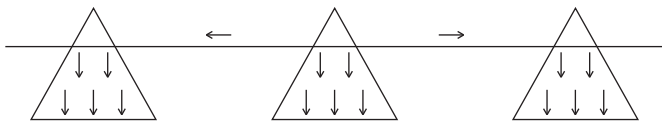
⁷ Ibidem, s. 107–110.

Sądzę, że – przynajmniej w analizowanej przeze mnie sytuacji – bardziej adekwatny jest model, w którym *gras* wymiany międzykulturowej dokonuje się w otwartych strefach kontaktów, zwłaszcza w tych odpowiadających podkategorii przestrzeni elit z systematyki Ulfa. Zdobycze kulturowe docierają zatem najpierw do przedstawicieli elit i dopiero za ich sprawą i pośrednictwem upowszechniają się w społeczności, hierarchicznie podporządkowanej swym przywódcom. Należy przy tym pamiętać, że większość dóbr kultury transferowana pomiędzy elitami była przeznaczona wyłącznie do elitarnego zastosowania, a zatem nigdy nie dochodziło do ich adaptacji przez niższe warstwy społeczne.



Rys. 2. Model oddziaływania na siebie grup społecznych za pośrednictwem elit

Ten aspekt charakterystyki procesów międzykulturowej wymiany wskazuje na powstanie grupy o podobnych zamiłowaniach estetycznych, a może i większej liczbie wspólnych cech kulturowych. Grupa ta składała się z lokalnych elit, które – przynajmniej na płaszczyźnie symbolicznej – były sobie równe. Istnienie takiej „wspólnoty” elit stwarzało płaszczyznę do przepływu wiedzy i wartości między tymi wspólnotami i międzykulturowych relacji⁸.



Rys. 3. Model struktury oddziaływania na siebie grup społecznych za pośrednictwem elit, tworzących wspólnotę w obrębie warstwy najwyższej

⁸ Por. ibidem, s. 109–110.

Literackie odzwierciedlenie tego modelu widoczne jest w opowieści o Wen-Amonie, gdzie pojawia się sugestia jakoby Beder, księżę należący do Czeckerów Dor, był równy Zakar-Baalowi z Gubla (Byblos) oraz Waretowi i Mekmerowi⁹.

Praca Ulfa jest pomocna również przy omówieniu jeszcze jednego wniosku, jaki wynika z moich ustaleń. Badacz ten w prezentacji swoich modeli opisujących międzykulturowe relacje powiązał chłonność i otwartość na przyjęcie obcych wpływów z rozwojem społecznym¹⁰. W wypadku wpływów międzykulturowych Filistynów i Hebrajczyków aspekt ten jest szczególnie istotny. Składniki kultury, które z pewną dozą prawdopodobieństwa można uznać za odziedziczone przez Hebrajczyków z kultury filistyńskiej, spotkały się z odmiennymi reakcjami społecznymi. Część z nich została wchłonięta i w pełni zintegrowana, a inne spotykały się z krytyką i odrzuceniem ze strony części społeczności. I w tym wypadku również wiele wyjaśnia dominująca rola elit w przekazie kulturowym, ale reakcja społeczna na przedmioty wymiany międzykulturowej była zgoła inna. Zapropnowałem zatem wyjaśnienie tych odmiennych postaw właśnie stopniem rozwoju społeczności hebrajskiej. Decydujące są – moim zdaniem – zmiany, jakie zaszły w społecznościach hebrajskich między wczesnym okresem oddziaływania filistyńskiego (XI–X wiek) a epoką późną (VIII–VII wiek).

Jeśli moje rozumowanie jest poprawne, wówczas analizowany materiał można spójnie wyjaśnić. Przedstawiciele wspólnoty kulturowej o dobrze rozwiniętych strukturach społecznych mogą odmiennie reagować na nowe, zewnętrzne przedmioty importu kulturowego. Stanowisko elity nie jest jedynym głosem społeczeństwa. Owa różnica w ocenie rodzi możliwość odrzucenia elementów „obcych”. Odrzucenie to może mieć wiele przyczyn: może wynikać ze zwykłej niechęci do obcej kultury (ksenofobia), do konkretnych elementów podlegających transferowi lub być wynikiem wewnętrznych sporów w łonie wspólnoty. Ta sama społeczność, zanim rozbuduje swe struktury społeczne, odmiennie reaguje na międzykulturowe transfery. Doprowa-

⁹ T. Andrzejewski, *Opowiadania egipskie*, Warszawa 1958, s. 202.

¹⁰ Ch. Ulf, *Rethinking Cultural Contacts*, s. 110–114.

dzenie do przyjęcia obcych elementów kulturowych przez elitę jest jednoznaczne z ich akceptacją przez resztę wspólnoty. Nie widać śladów reakcji negatywnej, tak samo jak nie widać śladów wewnętrznych sporów we wspólnocie. Dzieje się tak, ponieważ w takim niezróżnicowanym społeczeństwie nie ma miejsca na głos dochodzący spoza elity.

Obserwacja ta wiąże się oczywiście z poprzednią. Społeczność, w której kontakty zewnętrzne zdominowane są przez przedstawicieli elity, czyli takie, w których wymiana międzykulturowa odbywa się – zgodnie z systematyką Ulfa – w „strefach otwartego kontaktu”, zapewnia elicie swobodę w procesie importu oraz przyswajania obcej kultury. Im szerszy jest społeczny kontakt z obcą kulturą, a zatem im powszechniejsze kontakty, odbywane w strefach otwartego oraz intensywnego kontaktu, tym większa różnorodność postaw wobec przedmiotów wymiany.

Appendyks. Teksty filistyńskie

Punktem wyjścia dla historyka starającego się opisać kwestie dotyczące tożsamości grupy ludności jest odwołanie się do źródeł dostarczających informacji o autodefinicji tejże grupy. Dlatego właśnie poniżej przedstawione są źródła, o których można sądzić, że wyszły spod ręki Filistynów. Niestety, ta część pracy będzie zdecydowanie mniej obszerna, niż można by sobie życzyć. Cel, jaki sobie tu stawiam, polega na zebraniu wszystkich dostępnych tekstów filistyńskich. Na ich podstawie można podjąć próbę wskazania cech wyróżniających Filistynów. Naturalnym elementem będzie język i pismo, jakim zapisywano te teksty. Aspekty te wynikają niejako z zewnętrznych cech zachowanych źródeł. Bardziej skomplikowanego rozumowania wymaga próba wydobycia cech „filistyńskości” zawartych w treści samych napisów. Mogą być to zarówno poszczególne terminy, których obecność może świadczyć o istnieniu pewnych instytucji, jak też treści wskazujące na określone zjawiska.

Prezentowany tu katalog został skonstruowany z zachowaniem podziału na pismo stosowane w inskrypcjach oraz miejsca ich pochodzenia. Uproszczona lemma zawiera bibliografię, skrócony opis nośnika oraz datę. Kierunek pisma podano jedynie w wypadku tekstów pisanych od lewej ku prawej.

Zabytki nieodczytane i wykonane pismem innym niż alfabetyczne

Aszdod 1

Pieczęć (T. Dothan, M. Dothan, *People of the Sea. The Search for the Philistines*, New York 1992, Pl. 10; O. Keel, *Philistine „Anchor” Seals*, *IEJ* 44 (1994), s. 21–35, nr 1).

Wątpliwości co do odczytania znaków na tej pieczęci jako pisma wyrazili Itamar Singer¹ oraz Menakhem Shuval², uznając je za uproszczone przedstawienia ikonograficzne.

Aszdod 2

Cylindryczna pieczęć przedstawiająca siedzące postacie. Między postaciami znaki interpretowane jako pismo (T. Dothan, M. Dothan, *People of the Sea*, Pl. 11).

Singer wątpi, czy znaki na obu zabytkach z Aszdod są w istocie pismem, a nie schematycznym przedstawieniem ikonograficznym³.

Deir Alla

Gliniane tabliczki odnalezione podczas wykopaliisk w 1964 roku. Pierwsza publikacja: H. J. Franken, *Clay Tablets from Deir 'Alla, Jordan*, VT 14 (1964), s. 377–379. Na temat sposobu wykonania napisu i kierunku pisma: idem, *A Note on How the Deir 'Alla Tablets were written*, VT 15 (1965), s. 150–152; G. E. Wright, *Fresh Evidence for the Philistine Story*, BA 29 (1966), s. 73; T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, New Haven–London 1982, s. 84–86; J. Naveh, *Early History of Alphabet. An Introduction to West Semitic Epigraphy and Palaeography*, Jerusalem 1997, s. 22.

Trude Dothan uważa, że skoro zabytek znajdował się w warstwie zniszczonej około 1200 roku, czyli zanim pojawiły się na tym stanowisku jakieś ślady obecności Filistynów, to należy wykluczyć jego związek z Filistynami lub innymi przedstawicielami Ludów Morza⁴. John F. Brug sądzi, że sprawy nie da się rozstrzygnąć bez nowych danych⁵.

¹ I. Singer, *A Fragmentary Text from Tel Aphek with Unknown Script*, w: J. D. Schloen (ed.), *Exploring the „Longue Durée”. Essays in Honor of Lawrence E. Stager*, Winona Lake 2009, s. 411.

² M. Shuval, *A Catalogue of Early Iron Stamp Seals from Israel*, w: O. Keel (ed.), *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, (OBO 100), Göttingen 1995, s. 157–158 (nr 79).

³ I. Singer, *A Fragmentary Text from Tel Aphek with Unknown Script*, s. 411.

⁴ T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, New Haven–London 1982, s. 84, przyp. 332.

⁵ J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, (BAR International Series 265), Oxford 1985, s. 194–195.

Singer twierdzi, że skoro pismo z Deir Alla nie jest podobne do pisma egejskiego, to nie ma żadnych przesłanek, by w ogóle wiązać je z Ludami Morza⁶. W dotychczasowej literaturze podjęto jednak szereg prób odczytania tekstu.

Zecharia Mayani⁷ uważa, że tekst pisany jest od lewej ku prawej, a język pozostaje w związku z dialektami illyryjskimi. Czyta inskrypcję w następujący sposób:

1. UNIU | IU | EZU | ARBS | SKU
2. UK | C | IΘ | UITI | SKU
3. UC | H

Co tłumaczy dosłownie:

1. Vin – dieu – sang – noirs – allers
2. Ne pas – ce – sanctuaire – par eau – aller
3. Ne pas – manger

A w formie literackiej:

1. Du vin (pour le) dieu (d'ici), du sang d'(agneaux) noirs iront (sur son autel)
2. Ne pas entrer (dans ce) sanctuaire par l'eau (du fleuve)
3. Ne pas manger (ici)

Albert Van den Branden⁸ uważa, że tekst powstał w jakimś dialekcie zbliżonym do południowoarabskiego. Czyta tekst od prawej ku lewej:

Tekst A:

1. *bšdd | lw' | bltġ | dħb*
2. *bšmšh | lb.št̄b | wgm | mldh | bdđ*

⁶ I. Singer, *A Fragmentary Text from Tel Aphek with Unknown Script*, s. 411.

⁷ Z. Mayani, *Un Apport a la Discussion du Texte Deir 'Allah*, VT 24 (1974), s. 318–323.

⁸ A. Van den Branden, *Essai de déchiffrement des inscriptions de Deir 'Alla*, VT 15 (1965), s. 129–150.

1. Par Šadid! | Lâwi' | | fils de Lâtig | clan de Ḥubb.
2. Par son Šamš! | Le coeur de Sâṭib | pleure | son enfant | Bi-
-Daḏḏ

Tekst B:

wtf | nšb | bḏh | lbth | nšb | bḥw

Concession. | A érigé | Baḏḏah | à sa fille | une stèle | durant sa vie

Tekst B (od lewej):

1. 'ly | zr kh'l' l nd

2. symbole?? | khm | ḥš.hyad

1. 'Illay! | A visité (ce temple) Kâhil'il (de) Nidd.

2. symbole?? | a été guérie l'infirmité de sa main.

George Mendenhall⁹ interpretuje napis w następujący sposób:

Lšym . mgr . nksny . lymyn

nḥt . 'tyn . 'ry . ššyn

ḥšn .

Lašiyum has delivered my funds to Yamiyanu.

I am content. Sixty donkeys have come. Ḥšn.

Lakisz 1

M. Finkelberg, A. Uchitel, D. Ussishkin, *A Linear A Inscription from Tel Lachish (Lach Za 1)*, *TA* 23 (1996), s. 195–208; G. A. Rendsburg, *On the Potential Significance of the Linear A Inscriptions Recently Excavated in Israel*, *AO* 16 (1998), s. 289–291.

Inskrypcja zawierająca 6 znaków analogicznych do pisma linearnego A. Wykonana na kamiennych naczyniu, lokalnego pochodzenia. Początek XII wieku¹⁰.

⁹ G. Mendenhall, *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore 1974, s. 161.

¹⁰ M. Finkelberg (*Greeks and pre-Greeks: Aegean prehistory and Greek heroic tradition*, Cambridge 2005, s. 60) nie ma pewności, czy jest to inskrypcja filistyńska.

Gerar(?)/Tel Haror 1

E. Oren et al., *A Minoan Graffito from Tel Haror (Negev, Israel)*, „Cretan Studies” 5 (1996), s. 91–117; G. A. Rendsburg, *On the Potential Significance of the Linear A Inscriptions Recently Excavated in Israel*, s. 289–291.

Inskrypcja wykonana na naczyniu glinianym przed jego wypaleniem.

Afek

I. Singer, *A Fragmentary Text from Tel Aphek with Unknown Script*, w: J. D. Schloen (ed.), *Exploring the „Longue Durée”. Essays in Honor of Lawrence E. Stager*, Winona Lake 2009, s. 403–414 (zob. też idem, *A Fragmentary Tablet Bearing an Unknown Script*, w: Y. Gadot, E. Yadin (eds.), *Aphek-Antipatris II. The Remains on the Acropolis. The Moshé Kochavi and Pirhiya Beck Excavations*, Tel Aviv 2009, s. 472–488).

Uszkodzony fragment tabliczki glinianej, o rozmiarach około 3,5 x 3 cm, stanowi zapewne lewą, górną część oryginalnej całości. Gлина pochodzenia lokalnego.

Zachowanych jest 15 znaków, z których 10 bez uszkodzeń. XI wiek (?).

W tekście pojawiają się liczebniki, zapisywane w sposób przywołujący analogie z piemem linearnym A, lecz inne znaki wykazują zbieżność z pismem linearnym B. Tekst pisany jest od prawej do lewej, co nie było typowe dla pisma lienearnego A, B ani dla cypro-minojskiego.

Wśród zachowanych znaków występuje tylko 9 ich typów, z których zapewne 3 lub może nawet 4 znaki to liczebniki.

Długa pionowa linia, użyta jako *word-divider* nie jest typowa ani dla pism egejskich, ani klinowych, analogie to jedynie: Dysk z Fajstos, Inskrypcja z Deir Alla, Qubur Walayda i kalendarz z Gezer.

Cupra Maritima

G. Capriotti Vittozzi, G. Garbini, *Un amuleto egizio-filisteo da Cupra Maritima*, „Rendiconti, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei”, ser. 9, Vol. 11, fasc. 4, (2000), s. 529–541.

Według Giovanniego Garbiniego:

’ b š d . ’ t ’ ‘
 k t n ’ y ḥ ’ t l ’ z m ṭ ’ l ṭ t
 y y š y y
 ‘ y p l n ḥ p ’ t l h d z y n ’ t ’ ‘ b ’ ḥ b r ’ b š
 ’ b g d h w ḥ z ṭ y k l n s p ’ š q r š t

Według AHI:

’ l š d ḥ ’ t [] ’ ‘
 k t n ’ q ḥ ’ t l ’ d [] ṭ ’ l ṭ t
 š [] q š q q
 ‘ q p l n ḥ g ’ t b h d z q b ’ [] ’ ‘ b ’ ḥ l r ’ b š
 ’ b g d h w ḥ z ṭ y k l [m] n s p ’ š q q š t

Linia 5 według Aarona Demsky’ego:

5. ’ b g d h w ḥ z ṭ y k l [m] n [s] p ’ š q r š t

Inskrypcja pozostawia wiele niejasności, między innymi za sprawą niejednorodnego kształtu liter. Fakt ten skłonił część badaczy do uznania, że mamy do czynienia z ćwiczeniem pisarskim, w którym ciągi liter nie tworzą żadnej logicznej całości. Również linia 5, w której znajduje się pełna sekwencja alfabetyczna, mogłaby wskazywać na ćwiczenie pisarskie. Jedynie sporadycznie pojawiają się głosy usiłujące odczytać inskrypcję¹¹. Istnieje jednakowoż możliwość, że inskrypcja ta zapisana jest archaiczną formą pisma fenickiego, lecz dla oddania języka niesemickiego. W tym wypadku niemożność odczytania wynika z braku znajomości owego języka¹².

¹¹ A. Dotan, *New Light on the ‘Izbet Sartah Ostrakon*, TA 8 (1991), s. 160–171; W. H. Shea, *The Izbet Sartah Ostrakon*, „Andrews University Seminary Studies” 28 (1990), s. 59–86; idem, *Hophni in the Izbet Sartah Ostrakon. A Rejoinder*, „Andrews University Seminary Studies” 36 (1998), s. 277–278; M. C. A. Korpel, *Kryptogramme in Ezechiel 19 und im ‘Izbet Sarta-Ostrakon*, ZAW 121 (2009), s. 70–86.

¹² J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, s. 195.

Zasadniczym elementem pozwalającym na interpretację tej inskrypcji jest ustalenie funkcji alfabetycznej sekwencji w linii 5. Jak dotąd dominuje wśród komentatorów zdanie, że taki ciąg abecadła wskazuje na szkolny charakter inskrypcji (André Lemaire)¹³. Tym niemniej pojawiają się głosy wskazujące na pewne religijne funkcje inskrypcji z sekwencjami abecedariuszy¹⁴. Decydującym argumentem na rzecz pewnej sensowności, intencjonalnej sekwencji alfabetu jest obecność licznych zabytków abecedariuszy (w tym na pieczęciach) w kontekstach grobowych.

Qubur el-Walayda

F. M. Cross, *Newly Found Inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician Scripts*, s. 1–20; G. Garbini, *I Filistei*, s. 249; idem, *Introduzione all'epigrafia semitica*, s. 99; J. Naveh, *Early History of Alphabet*, s. 36; C. Rollston, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel. Epigraphic Evidence from the Iron Age*, Atlanta 2010, s. 16.

Inskrypcja wykonana na fragmencie kamiennej misy, odnaleziona podczas wykopalisk w Qubur el-Walayda (około 10 km na południowy wschód od Gazy) podczas kampanii wykopalistowej w 1977 roku kierowanej przez Rudolpha Cohena¹⁵. Cross, w *editio princeps*, wskazuje na związek inskrypcji z towarzyszącą znalezisku ceramiką datowaną na koniec późnej epoki brązu II lub początek wczesnej epoki żelaza I.

¹³ Por. interpretacja ostrakon z Lakisz (IX wiek) jako fragmentu szkolnego ćwiczenia: A. Lemaire, *A schoolboy exercise on an ostrakon at Lachish*, *TA* 3 (1976), s. 109–110. Por. wątpliwości wyrażone przez Y. Aharoniego, ibidem, s. 110; A. Lemaire, *Abécédaires et Exercices d'Écolier en Epigraphie Nord-ouest Sémitique*, „*Journal Asiatique*” 266: 3–4 (1978), s. 221–235. O ostrakonie jako o ćwiczeniu szkolnym zob.: W. H. Shea, *The Izbet Sartah Ostrakon*, s. 59–86; idem, *Hophni in the Izbet Sartah Ostrakon*, s. 277–278 oraz polemikę L. J. Mykytiuk, *Is Hophni in the 'Izbet Sartah Ostrakon?*, „*Andrews University Seminary Studies*” 36 (1998), s. 69–80. Niedawne podsumowanie dyskusji na temat wczesnego pisma można znaleźć w: R. Byrne, *The Refuge of Scribalism in Iron I Palestine*, *BASOR* 345 (2007), s. 1–31.

¹⁴ D. Ben-Ami, Y. Tchekhanovets, *A Greek Abecedary Fragment From the City of David*, *PEQ* 140,3 (2008), s. 195–202, zwł. s. 199–200.

¹⁵ F. M. Cross, *Newly Found Inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician Scripts*, *BASOR* 238 (1980), s. 1–2.

Kierunek pisma: od lewej ku prawej. XI/X wiek.

šmp^l | y^l | š[
 Szimipi^lel, 'Ajael, š[

šm – rzeczownik „imię”, w domyśle imię bóstwa opiekuńczego, to człon imienia własnego.

p^l – typowy człon imion własnych, zaświadczony w Biblii formami: 'elpa^{al}.

Szimipi^{al} – „Imię (boga) uczyniło”

y^l – imię własne 'Iya^{el}/^l'Aya^{el}, oznacza „El jest sokołem” (por. wersję zaproponowaną przez Crossa: „gdzie jest 'El”)¹⁶.

Cross (s. 3) jest zdania, że dwa imiona należy uznawać za imię własne i patronimikon, a zatem „Szimipa^{al} (syn) 'Iya^{el}la”. Cross uważa ponadto, że pojawiająca się po znaku rozdzielającym wyrazy litera „š” mogłaby być skrótem od słowa *shekel* (s. 3–4). Kolejny, uszkodzony znak – według Crossa – nie przypomina żadnej litery z tego okresu (za wyjątkiem *n* lub *š*), lecz mógłby być symbolem oznaczającym 10. Analogia przywołana przez Crossa z ostrakonem z Tell Qasile pochodzi z VIII wieku, co osłabia nieco argumentację wydawcy. Biorąc pod uwagę funkcję napisu, który niemal z pewnością stanowił dedykację na naczyniu ofiarowanym bóstwu oraz fakt jego uszkodzenia, należałoby się spodziewać formuły wskazującej na dar.

Khirbet Qeiyafa

H. Misgav, Y. Garfinkel, S. Ganor, *The Ostrakon*, w: Y. Garfinkel, S. Ganor (eds.), *Khirbet Qeiyafa*, Vol. 1: *Excavation Report 2007–2008*, Jerusalem 2009, s. 243–257; Y. Ardeni, *Further Observations on the Ostrakon*, w: ibidem, s. 259–260; É. Puech, *L'Ostrakon de Khirbet Qeiyafa et les débuts de la royauté en Israël*, *RB* 117 (2010), s. 162–184; G. Galil, *Most Ancient Hebrew Biblical Inscription Deciphered*, 2010 (<http://newmedia-eng.haifa.ac.il/?p=2043>; dostęp: 29.06.2011); idem, *The Hebrew Inscription from Khirbet Qeiyata/Neta'im. Script, Language, Literature and History*, *UF* 41 (2009), s. 193–242; W. H. Shea,

¹⁶ Por. Iz 34,14, gdzie słowo y^l, zwykle „szakal”, tłumaczone jest przez „faun” z uwagi na wersję LXX: ὀνοκένταυρος.

The Qeiyata Ostrakon, UF 41 (2009), s. 601–610; C. Rollston, *The Khirbet Qeiyafa Ostrakon: Methodological Musings and Caveats*, TA 38 (2011), s. 67–82; E. Lipiński, *Najstarsza inskrypcja hebrajska*, „*Studia Judaica*” 26 (2011), s. 143–150 oraz aktualizowane informacje na stronie: <http://qeiyafa.huji.ac.il>.

Kierunek pisma: od lewej ku prawej. XI/X wiek.

Haggai Misgav:

1. 'l tš [] w'bd 't]
2. špt'bw'lm []'l t]
3. ' ? l ? wb' ll

4. '[] m wnqm yh/sd mlk g[t]
5. srm '[...] mg/drt

Ada Yardeni:

1. 'ltš [] : w'bd' []
2. špt [] b [] w'lm [] špt y.
3. [] gr [] b' ll . . . m [] ky

4. '[] m nqmybdmlk
5. ḥrm [] .šk.grt.

William H. Shea uznał, że inskrypcja powstała przez zapis mieszany, alfabetyczno-piktograficzny:

'l tš (PG1) 'bdym (PG2) (PG3) + (PG4)
 špt nby 'l (PG5) špt
 q'dš l (PG6) (PG7) (PG8)

šdwd (PG9) (PG10) (PG11) špkw
 d'm (PG12) 'bd (PG13) gr (PG14) (PG15) (PG16) (PG17)

Do not make two servants
 of the judge and prophet to the king, of the judge
 and the holy (prophet) to the queen or the king or the priest

Ashdod: the queen and the king and the priest poured out
the blood of female and male slaves and traveling foreigners.

Émile Puech:

1. 'l tšq : w'bd 'l] : [b] zh
2. špṭ (?) wbk 'lm[n] (?) šlṭ
3. bgr. wb'll. qšm(?) yḥd :
4. 'l]m wšrm ysd mlk
5. ḥrm <ššm> 'bdm: mdrt.

Tłumaczenie:

*N'opprime pas, et sers Di[eu]. : l Le/a spoliait
le juge et la veuve pleurait ; il avait pouvoir
sur l'étranger résident et sur l'enfant, il le supprimait ensemble.
Les hommes et les chefs/officiers on établi un roi.
Il a marqué <soixante> serviteurs parmi les communautés/habita-
tions/generations.*

Gershom Galil:

1. 'l tš : w'bd 'l]t
2. špṭ 'bd w'lmn špṭ yt[m]
3. wgr wb 'll rb dl w
4. 'lmn nqm ybd mlk
5. 'byn w'bd šk gr tm[k]

Tłumaczenie:

Do not do (it), but worship [...].

Judge the slave and the widow, judge the orph[an]
and the stranger. Plead for the infant, plead for the poor and
the widow. Avenge (the pauper's vengeance) at the king's hands.
Protect the poor [and] the slave, su[pport] the stranger.

Edward Lipiński (akceptuje większą część lekcji Puecha):

1. 'l t šq : w- 'bd 'r l' : | : 'r b' zy
2. špt. bk 'lm' n'. šłt
3. b-gr.w-b- 'll.pšm y' ḥd'
4. 'dm w-šrm ysd mlk:
5. ḥrm. ' 'r w' n.m-yš.drt.

Tłumaczenie:

„[...] nie dręcz i służ Bogu. Lekceważył sędzieja płacz wdowy, władzę dzierżył nad domownikiem i nad dzieckiem, rozbijał wspólnotę.

Lud i przywódcy ustanowili królestwo;
Wyrugowali przestępstwo z bytu pokoleń”

Tēl Zayit(Zētā)

R. E. Tappy et al., *An Abecedary of the Mid-Tenth Century B.C.E. from the Judean Shephelah*, BASOR 344 (2006), s. 5–46; I. Finkelstein, B. Sass, L. Singer-Avitz, *Writing in Iron IIA Philistia in the Light of the Tel Zayit/Zeta Abecedary*, ZDPV 124 (2008), s. 1–14; S. Aḥituv, *Echoes from the Past*, s. 17–18; C. Rollston, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel*, s. 31–35.

Druga połowa IX wieku.

1. ' b g d w h ḥ z ṭ y l k m n [s] [p] ['] [š]
2. [q] [r] š [t]

Wydawcy uparcie twierdzili, że mają do czynienia z zabytkiem izraelskim (jakikolwiek byłoby dokładne znaczenie tego terminu w tym kontekście) datowanym przez nich na połowę X wieku (epoka żelaza II A według tradycyjnej chronologii). Tymczasem wszechstronna krytyka przeprowadzona przez Israela Finkelsteina, Benjamina Sassa i Lily Singer-Avitz pozwala spojrzeć na ten zabytek w innym świetle. Według tych badaczy analizowana inskrypcja pochodzi z terenów po-

zostających pod wpływem filistyńskiego miasta Gat, a datowana winna być na drugą połowę IX wieku. Wnioskowanie to pozostaje w zgodzie zarówno z dostępnym materiałem archeologicznym ze stanowiska, jak i ogólną wiedzą dotyczącą paleografii. Należy tu jednak podkreślić, że chronologia proponowana przez tych badaczy, do której przychyliam się i ja, jest niższa od przyjmowanej przez Tappýego i innych tradycyjnie datujących archeologów o niemal 150 lat.

Podobnie jak w inskrypcji z Izbet Sartah, również w tym zabytku mamy do czynienia z abecedariuszem. Wyżej była już mowa o interpretacji takich napisów jako ćwiczeń szkolnych lub tekstów o funkcji religijnej.

Aszkelon 1

F. M. Cross, L. E. Stager, *Cypro-Minoan Inscriptions Found in Askelon*, *IEJ* 56 (2006), s. 131–134; F. M. Cross, *Inscriptions in Phoenician and Other Scripts*, w: L. E. Stager, J. D. Schloen, D. M. Master (eds.), *Ashkelon 1. Introduction and Overview (1985–2006)*, Winona Lake 2008, s. 333–372 (dalej: F. M. Cross, *Ashkelon 1*), nr 4.5.

Dipinto czerwonym atramentem na brzuścu naczynia zasobowego, wykonanego z lokalnej gliny. Zachowało się 8 lub 9 znaków cypro-minojskich.

XI wiek.

Poza tą inskrypcją wykopaliska w Aszkelonie dostarczyły przykładów kilkunastu napisów na uchwytach dzbanów (zwykle pojedynczych znaków), pismem cypro-minojskim na naczyniach, zarówno wykonanych lokalnie, jak i sprowadzonych z północy (z terenów pomiędzy Akko a Tyrem)¹⁷.

Aszkelon 2

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 1.1

Inskrypcja na kamiennej zatyczce do glinianego pojemnika. Pismo filistyńskie odmienne od fenickiego, hebrajskiego, aramejskiego. Koniec VII wieku.

¹⁷ F. M. Cross, L. Stager, *Cypro-Minoan Inscriptions Found in Ashkelon*, *IEJ* 56 (2006), s. 129–159; por. B. Davis, *Cypro-Minoan in Philistia?*, „Kubaba” 2 (2011), s. 40–74.

lygłh | š / mn

Należące do Yugallaḥa, 1 dzban oliwy (Cross)

lub

Należąca do Yugallaḥa, oliwa

Imię yglh (według Crossa: Yugallaḥ) może być związane z arabskim rdzeniem glh (Cross), choć jego semicka etymologia nie jest oczywista.

Aszkelon 3

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 1.2; idem, *A Philistine Ostrakon from Askelon*, w: idem, *Leaves from an Epigrapher's Notebook. Collected Papers in Hebrew and West Semitic Paleography and Epigraphy*, Winona Lake 2003, s. 164–165; pierwodruk: *BAR 22* (1996), s. 64–65.

Ostrakon. Koniec VII wieku.

1.] m'br . š . tš[

2.]kw . yš'n . l[

3.] 'br zkr[

1.] ze zboża, które ty [

2.] oni powinni dostarczyć [

3.] zboże Zakur[

Rzeczownik 'br jest rzadko stosowany, ale istnieją paralele zaświadczone znaczenie tego słowa w sensie „zboże”. Czasownik yš'n może oznaczać zarówno „dostarczać”, jak i „płacić” (Cross). Imię zkr może funkcjonować zarówno w tej formie, jak i jako imię teoforyczne, np. zkr-b'l, zkr-yhw. We wcześniejszej publikacji Cross w linii 3 w miejsce zkr czytał: špn.

Aszkelon 4

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 1.3

Ostrakon. Koniec VII wieku.

pštm . ṭrn . bt . m[

Len. Tyran Bet-M....

Szczególnie interesujące jest pojawienie się tu formy *trn* – odpowiednik słowa **seren* w TM. Zapewne mamy tu ślad filistyńskiej wymowy słowa, które po hebrajsku odczytywano jako **seren*. Nie wiemy, o jakim miejscu mówi ta inskrypcja, ale oczywiste wydaje się, że to ów *trn* był przywódcą jakiejś osady (może nieopodal Aszkelonu) i na pewno nie miał statusu monarchy.

Aszkelon 5

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 1.4

Ostrakon. Koniec VII wieku.

1. 'my šm[']
2. wšlh mn[]
3. w'm 'y šh[t]
4. 'l glmk šp[r]
5. [] tpš[t]

1. moja matka usłysza[ła]
2. i wysłała z []
3. A matka, nie zepsu[ła]
4. Co dotyczy Twojego wspaniałego odzienia[]
5. [] zostanie rozebra[na]

Aszkelon 6

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 1.5

Ostrakon. Koniec VII wieku.

1. škr . ||| || . t'm
2. yn 'dm . zk . 'qb
3. °°[
4. °°°[]š[]°°°[

1. mocnego alkoholu 5; Tom
2. wina czerwonego, dobrego; Aqqub

Linie 3 i 4 zawierają ślady liter, lecz niemal zupełnie nieczytelnych. Imiona Tom (*t'm*) oraz Aqqub (*'qb*) według sugestii Crossa.

Aszkelon 7F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 1.6

Ostrakon. Koniec VII wieku.

Strona A

1. *lphwr . bn . šlk*
2. [] *tn . zbh* °°°°[
3. *'qm* °[

Strona B

1. *b'zkr . zbh*
2. [] *yn . klmy* ' °[
3. {*mn*} *bn mk'*

Strona A

1. Do Paḥura, syna Szileka
2. [] złoży (?) ofiarę [
3. wypełnię[

Strona B

1. Baalzakur, ofiara
2. [] wino. Wszyscy którzy[
3. Od syna Miki.

Imię własne występujące w tekście: Paḥur (*phwr*) jest imieniem egipskim, podczas gdy Szilek (*šlk*) jest często spotykanym imieniem o etymologii semickiej. Syn zatem nosi imię egipskie, natomiast jego ojciec typowo semickie. Może to świadczyć o okresie egipskiej dominacji i „egiptyzacji” ludności filistyńskiej w drugiej połowie VII wieku. Pozostałe imiona Baalzakur (*b'zkr*) i Mika (*mk'*) są pochodzenia semickiego. Zwraca uwagę użycie rzeczownika „ofiara” (*zbh*) obok informacji o winie w B 1–2.

Aszkelon 8F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 1.7

Napis na wnętrzu wylewu naczynia glinianego. Koniec VII wieku.

°°° š \ || . *bym lh̄n* :

Oliwy \ dwie. W dniu Laḥen.

Oliwa jest określona skrótem š od šmn. Cross znajduje paralele użycia słowa lhn w materiale z Elefantyny, gdzie oznacza pewnego rodzaju funkcjonariusza świątynnego. Jeśli i tu słowo wskazuje na osobę związaną z kultem, nie wiadomo, jak wyjaśnić informację o dniu lhn.

Aszkelon 9

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 1.8

Ostrakon. Koniec VII wieku.

1. 't . 'šb wš[
2. yp'l . l°[
3. 'yb . wd[
4. []b[
1. Zostałeś skrzywdzony i [
2. on skrzywdzi [
3. wróg i [
4. []

Aszkelon 10

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 1.9

Ostrakon. Koniec VII wieku.

1. 't . mš[
2. k . 'n . bdr[
3. w 10 ⊥ ħ
4. []°m °°° °°[
1. Ty, Maasze
2. A ja (jestem) w swoim gospodarstwie[
3. i 10 homerów p(szenicy)
4. []m[]

Linia 1 według Crossa: „Ty pobierasz dziesięcinę”, przy rekonstrukcji mš[r, czyli imiesłów od rdzenia šr – „być bogatym”.

Aszkelon 11

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 1.10

Inskrypcja na dnie ceramicznego talerza. Koniec VII wieku.

[r]p'b'l
Rapobaal

Aszkelon 12

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 1.11

Inskrypcja na powierzchni glinianego naczynia. Koniec VII wieku.

1. ḥ 20 1 ° [
2. °|||°||| rkl ° [
1. pszenicy 21
2. [] 3 [] 4 towaru

Aszkelon 13

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 1.12

Inskrypcja na powierzchni glinianego naczynia. Koniec VII wieku.

1. 5 |||
2.]'b [[
1. 5 3
2.]ab 1

Aszkelon 14

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 1.13

Ostrakon. Koniec VII wieku.

1. ḥmlk . špṭ[
2. wḥb'l . [
3. wkbr(b)'l[
4. mkb'l [
1. Ahimilk, Szipti-
2. oraz Ahibaal
3. i Kabirbaal
4. Mikabaal

Linia 1: Cross rekonstruuje imię Szibtibaal (špṭb'l).

Aszkelon 15F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 1.14

Napis wryty na glinianym naczyniu. Koniec VII wieku.

1. *lknpy*
2. *hhl[š]*
1. należące do Kanupiego
2. żołnierza

Imię Kanupi (*knpy*) jest formą egipskiego imienia *k3-nfr.w*.**Aszkelon 16**F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.1

Napis wryty na glinianym naczyniu przed wypaleniem. Koniec VI wieku(?)

- ʿmt ḥ*
Służebnica Ḥ(orona)

Termin *ʿmt* oznacza kobietę o statusie podległym: niewolnicę, żonę lub – jak w tym wypadku – przedstawicielkę personelu świątynnego. Litera *ḥ* jest zapewne skrótem imienia boskiego, albo Horona, albo Horusa. Biorąc pod uwagę obecność Horona na innych filistyńskich inskrypcjach, można skłaniać się ku temu pierwszemu.

Aszkelon 17F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.4

Napis na glinianym naczyniu. IV wiek(?)

1. *lmmwky[n]*
2. *bn ʿbdbʿl*
1. Należące do Manukin-
2. syna Abdbaala

Linia 1: Cross rekonstruuje imię Manukinabu (*mmwky[nbw]*), uznając, że takie teoforyczne imię mogło zawierać imię najpopularniejszego

w epoce perskiej babilońskiego bóstwa Nabu. Imię ojca jest typowo semickie, co świadczy, że i właściciel naczynia, mimo babilońskiego imienia, był lokalnego pochodzenia.

Aszkelon 18

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.5

Ostrakon. Początek V wieku(?)

1.] w^l . p[
2.] . 'n . š . b
3.] . 'ms . yšlm . l[
4.]° mb'km . bl[
5. ° l [
1.] i nie [
2.] odpowiedział. Który w [
3. Amos. On zrekompensuje [
4.] waszym wejściu nie [

Linia 2: Cross interpretuje słowo 'n jako 'eno – „jego oko”, tłumacząc cały wers przez: „jego oko, które”. Tu skłaniam się do interpretacji tego słowa jako pochodzącego od rdzenia 'nh – „odpowiadać”.

Linia 4: lektura liter *mb* jest niepewna, a na nich Cross oparł interpretację od *bw'* „iść”, „wchodzić”. Zaimek sufigowany drugiej osoby liczby mnogiej: *-km* upewnia nas, że jest to czasownik, lecz nie pozwala przesądzić o jego znaczeniu. Przyjmuję tu roboczo interpretację Crossa.

Aszkelon 19

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.6

Ostrakon. VI/V wiek(?)

1. bn mnš bn [
2. ḥymlk bn [
3. bn yšḥ bn [
4. syn Menasze, syna [
5. Ḥimilika, syna [
6. syn Yiṣaḥa, syna [

Wymienione w tej liście patronimikony zasługują na uwagę. Imię Menasze jest tożsamy z imieniem biblijnej postaci o tym imieniu (w tym króla Judy z VII wieku). Imię Himilik, typowe dla świata punickiego, jest formą oboczną od imienia Ahimilk (por. Aszkelon 14,1). Imię Yiśaḥ nie było dotąd poświadczony. Cross wyprawdza je od rdzenia *nšḥ* – „być zwycięski”. Analogiczna etymologia może wyjaśniać imię biblijnego Izaaka (*yśḥq*). Ciekawą cechą tej listy jest fakt, że wymienieni tu ludzie (których imiona się nie zachowały) byli identyfikowani przez imiona ojców i dziadków (również niezachowane).

Aszkelon 20

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.7

Ostrakon. V wiek(?)

1. *bn rmš'l*

2. *lyrḥ p . 10 1*

1. syn Ramszuela

2. na miesiąc p: 11

Linia 1: Cross uznaje występujący tu patronimikon za pochodzący od akkadyjskiego *Re-en-šū-ilu*. Trudno na gruncie języków zachodnio-semickich wskazać inną etymologię tego imienia.

Linia 2: Cross uważa, że *p* oznacza skrót nazwy miesiąca, być może *p'lt*, a liczebnik wskazuje na dzień owego miesiąca.

Aszkelon 21

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.8

Inskrypcja na naczyniu glinianym. VI/V wiek(?)

škwy

Szekwi

Cross jest zdania, że to imię własne pozbawione jest etymologii na gruncie hebrajskiego.

Aszkelon 22F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.9

Inskrypcja na naczyniu glinianym pochodzącym ze wschodniej Grecji. VI/V wiek(?)

gm

Słowo to nie było dotychczas znane w żadnych źródłach. Cross twierdzi, że może pochodzić od rdzenia *gh* i oznaczać „coś okrągłego”. W jego interpretacji słowo na naczyniu oznaczać może okrągłe ciastka, stosowane w kulcie (por. s. 307–309). Wobec braku analogii wyświadczenie takiej hipotezy wydaje się przedwczesne.

Aszkelon 23F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.10

Odcisk pieczęci na uchwycie glinianego naczynia. V wiek(?)

l{p}r
p'

Cross uważa, że na odcisku pieczęci dokonano korekty błędu, czego śladem ma być wytarcie litery *p* w linii 1. Oznaczałoby to, że już pieczęć zawierała błąd. Cross uważa zatem, że inskrypcja zawiera teoforyczne imię Elirapo, od rdzenia *rp'*. Choć jest możliwe, że ktoś posługiwał się pieczęcią z błędną inskrypcją i zacierał niepotrzebną literę. Możliwe również, że mamy do czynienia z wtórnym użyciem pieczęci przez kogoś o odmiennym, lecz podobnym imieniu, co wyjaśniałoby korektę odcisku. Możliwe jednak, że zatarcie *p* nie było intencjonalne i imię oryginalnie brzmiało: Eliperpo. Biorąc jednak pod uwagę istnienie niewyjaśnionego imienia *prpr* (CWSSS, nr 600, 895), nie należy wykluczać istnienia imienia teoforycznego: *'Elparpò*.

Aszkelon 24F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.11

Napis na glinianym naczyniu. IV wiek(?)

bʿlnqm

Baalnakom

Aszkelon 25F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.12

Napis na glinianym naczyniu. V wiek(?)

lmlk

Należące do króla

Aszkelon 26F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.13

Napis wyryty na dużym glinianym naczyniu. V wiek(?)

hʿn

Hiano

Cross uważa, że mamy do czynienia z imieniem własnym, oznaczającym „Boski brat wysłuchał (mej prośby)”, a zatem od rdzenia *ʿnh*. Równie prawdopodobne wydaje się uznanie imienia za skróconą formę teoforycznego imienia *hʿrʿn*, w którym litera *h* oznacza Horona lub co mniej prawdopodobne, Horusa (por. punickie imię *ʿnbʿl*; Benz, 381).

Aszkelon 27F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.14

Napis wyryty na glinianym naczyniu. V wiek(?)

hʿt[

Cross wyjaśnia napis dwojako. Albo jest to imię własne, w którym *ajin* jest skrótem od *ʿbd*, a kolejne zachowane litery tworzą element teoforyczny *hʿt-* od *hʿtr-mskr.*, a zatem należałoby je czytać jako *ʿAbd-Hʿtr-Mskr*. Imię tego bóstwa jest jednak rzadkie. Innym wyjaśnieniem było odczytanie *ajin* jako skrótu od jednostki miary *ʿomer*, a kolejne litery (*hʿt*) oznaczałby *hʿittim* – „pszenicę”.

Istnieją jednak imiona – o niewyjaśnionym znaczeniu – zbudowane w analogiczny sposób: *hʿty* (CWSSS, nr 862); *hʿtš* (CWSSS,

nr 493, 883, 929); *ḥṭmt* (CWSSS, nr 794). Dodatkową trudność sprawia uszkodzenie ostatniej litery, uznanej przez Crossa za *ṭ*.

Aszkelon 28

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.15

Napis wyryty na attyckim kylikisie. Druga połowa V wieku.

dtyn

Datyon

Według Crossa imię własne, wokalizowane Datyon lub Datyun.

Aszkelon 29

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.16

Napis wyryty na attyckim naczyniu. V/IV wiek.

ʿbdl [

Abdel

Imię własne, zapewne z elizją alef, od wersji pełnej *ʿbdʿl*.

Aszkelon 30

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.17

Napis wyryty na attyckim skyfosie. V/IV wiek.

ʿb[

Początek imienia własnego w rodzaju *ʿAbdʿel*, *ʿAbdbaʿal*.

Aszkelon 31

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.18

Napis wyryty na attyckim naczyniu glinianym. V/IV wiek.

]ʿm

Zachowały się jedynie dwie litery, z czego pierwsza: *alef* jest uszkodzona. *Mem* jest literą końcową, o czym świadczy spora przestrzeń

na lewo od niej. Cross jest zdania, że mamy tu do czynienia ze skrótem imienia. W skrótach takich wykorzystywano pierwsze dwie litery imienia, pierwszą i ostatnią, lub pierwsze litery każdego z członów imienia. Cross uważa, że imię o końcówce *'m* jest mniej prawdopodobne niż skrótowiec. Przeciw jego tezie może świadczyć biblijne imię Ahiam (*'hy'm*) z 2 Sm 23,33; 1 Krn 11,35. Imię to zaświadczone jest również, w formie *'h'm*, w epigrafice fenickiej (Benz, s. 61, 263) oraz na pieczęciach z Palestyny w formie: *'h'mh* (CWSSS, nr 54, 618) i *'hmlh* (CWSSS, nr 1104). Istnieje też częściowo zachowane imię o końcówce *l'm* (Benz, s. 455). Nie można zatem wykluczyć, że mamy tu do czynienia z rzadkim imieniem zakończonym na *'m*.

Aszkelon 32

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.19

Napis wyryty na attyckim skyfosie. V/IV wiek.

‘š

Podobnie jak w Aszkelon 31, Cross optuje za zapisem skrótowca od imienia. Istnieje wiele imion, od których można utworzyć taki skrót. Cross uważa za najbardziej prawdopodobne imiona: *'bd-šmš* lub *'šrt-ytn*.

Aszkelon 33

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.20

Napis wyryty na glinianym naczyniu. V/IV wiek.

]l

Inskrypcja bardzo uszkodzona i zarówno przed, jak i za zachowaną literą mogły znajdować się inne.

Aszkelon 34

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.21

Napis wyryty na dnie attyckiego naczynia. V/IV wiek.

š

Inskrypcja zawierała jedynie tę literę, co świadczy o tym, że jeśli wskazywała na właściciela, musi być uznana za skrót, np. od imienia *ṣdq*.

Aszkelon 35

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.22

Napis wyryty na dnie attyckiego naczynia. V/IV wiek.

]r

Zachowała się tylko jedna litera, nie wiadomo, ile liter ją poprzedzało. Każda rekonstrukcja narażona jest na ogromne ryzyko dowolności.

Aszkelon 36

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.23

Napis wyryty na dnie attyckiego naczynia. V/IV wiek.

š[

Cross jest zdania, że inskrypcja, mimo uszkodzenia naczynia, zachowała się w całości. Możliwe jednak, że jest jedynie pierwszą literą dłuższego napisu. Istnieje również możliwość, że litera *š* oznacza wartość (w tym wypadku naczynia?) szekel. Bardziej prawdopodobna wydaje się jednak hipoteza uznająca inskrypcję za pozostałość po imieniu właściciela.

Aszkelon 37

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.24

Napis wyryty na dnie attyckiego naczynia. Początek IV wieku.

mg[n]

Inskrypcja zachowana w całości, stanowi skrócony zapis imienia Magon lub Magonbaal.

Aszkelon 38F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.25

Napis wryty na greckim naczyniu glinianym. VI wiek.

k'

Cross jest zdania, że inskrypcja może zawierać skróconą formę imienia *klb'lm*, *klba* (por. bibl. Kaleb). Ponieważ nie jest znane żadne imię zaczynające się od zbitki *k'*, a inskrypcja zapewne jest kompletna, sugestia Crossa wydaje się trafna.

Aszkelon 39F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.26

Napis atramentem na glinianym naczyniu zasobowym. V/IV wiek.

p

Napis składa się z pojedynczej litery, która pozwala na rozmaite interpretacje.

Aszkelon 40F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.27

Napis wryty lub odcisnięty przed wypaleniem na uchwycie glinianego naczynia zasobowego.

Zachowany znak może być zarówno literą *ajin*, jak i znakiem garncarza w kształcie koła. Możliwe, że w miejscu uszkodzenia znajdowały się dalsze znaki.

Aszkelon 41F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.28

Napis atramentem na glinianym naczyniu zasobowym. IV wiek.

šm τ

Litery oznaczają „oliwę” (*šmn*), a symbol następujący po nich może być formą hieratycznego liczebnika oznaczającego 30 jednostek miary.

Aszkelon 42

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.29

Ostrakon z napisem wykonanym atramentem na odłamku glinianego naczynia. V/IV wiek.

1. $\check{s}kr$ $\frac{6}{n}$

2. b 5 \acute{o}

3. \check{s} n 5

1. Mocnego alkoholu 6 dzbanów

2. Batów 5, omer(ów) °

3. Oliwa, dzbanów 5

Cross interpretuje litery n w liniach 1 i 3 jako skrót od słowa *nebel* – „dzban, bukłak”, tłumacząc przez „butelka”. b w linii 2 oznacza bat, jednostkę miary produktu, który tu nie został wskazany. \acute{o} w linii 2 Cross rozumie jako skrót od *omer*, jednostka równa 1/10 bata. Ostatni znak w linii 2 jest nieczytelny, ale zapewne również był liczebnikiem. Tekst mógł wymieniać 5 batów i x omerów jakiegoś produktu, może np. zboża. Liczebnik 5 w liniach 2 i 3 ma formę hieratyczną.

Aszkelon 43

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.30

Inskrypcja na odłamku glinianego naczynia. Początek IV wieku(?)

] \acute{s} [

Inskrypcja uszkodzona, nie można ustalić, czy chodzi tu o imię własne zachowane częściowo, czy może o jego skrót lub inny napis.

Aszkelon 44

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.31

Inskrypcja na odłamku glinianego naczynia. Początek VI/V wieku.

\check{s} [

Inskrypcja ta pozostawia wiele możliwości interpretacji. Jeśli zapisano ją jako š', wówczas wykonana byłaby na naczyniu „do góry nogami”, jeśli należałoby ją czytać jako š, wówczas litera š jest obrócona o 180 stopni. Według Crossa inskrypcja ta może być również odczytana jako napis w piśmie cypro-sylabicznym, od prawej do lewej jako: *yo-ti*.

Aszkelon 45

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 2.32

Inskrypcja wykonana atramentem na ułamku glinianego naczynia. Początek V wieku.

]ʾ. mb[

Inskrypcja jest zbyt uszkodzona, by zdecydować, czy mamy tu do czynienia z pozostałościami imion własnych, czy ze zwrotem o innym charakterze.

Aszkelon 46

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 3.1

Inskrypcja wykonana atramentem na ułamku glinianego naczynia. Pismo aramejskie. V/IV wiek.

1. *ybnbʾl*

2. *m 20 š 1*

1. Yibnebaal

2. min 20, szekel 1

Aszkelon 47

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 3.2

Inskrypcja wryta na dnie glinianego naczynia. Pismo greckie. V/IV wiek.

ΔΠ |||

Inskrypcja zawiera wyraźne dwie litery: *delta* i *pi*, po których następują 3 pionowe kreski. Cross uważa, że są to cyfry, odnoszące się do

jakiejś miary i należy je interpretować jako: *deka* = 10, *pente* = 5, 3, a zatem 18 (jednostek).

Aszkelon 48

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 3.3

Inskrypcja wyryta na ułamku dużego glinianego naczynia. Pismo greckie. VII wiek.

ATATO EMI
Jestem Atatosa

Archaiczna forma liter wskazuje na okres nie późniejszy niż VII wiek, co zgadza się z kontekstem archeologicznym, gdyż inskrypcja została odnaleziona w warstwie zniszczeń, identyfikowanych przez archeologów z wydarzeniami z 604 roku. Podobnie jak Aszkelon 47, inskrypcja ta wskazuje na obecność nie tylko importów greckich, które są w Aszkeolonie liczne, lecz również ludności greckiej w tym mieście w VII wiek oraz w epoce perskiej.

Aszkelon 49

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 3.5

Inskrypcja wyryta przed wypaleniem na glinianym naczyniu. Sylabiczne pismo cypryjskie. V wiek.

so-lo[

Inskrypcję Cross proponuje czytać od prawej do lewej. Znak *lo* ma kształt litery V, z dwiema poziomymi liniami pod nią. Znak *so* ma formę +, zrotowanego o 45 stopni, tworzącego kształt X.

Aszkelon 50

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 4.1

Inskrypcja wyryta na glinianym naczyniu. Pismo fenickie(?) Późna epoka perska lub hellenistyczna.

]tn h[

Cross odczytuje napis jako końcówkę imienia własnego z elementem *-ytn* oraz rodzajnik *h-* przed niezachowanym rzeczownikiem.

Aszkelon 51

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 4.3

Inskrypcja wyryta na dnie skyfosu. Epoka perska(?)

Cross waha się, czy uznać znak za nietypowy *alef*, czy też za cypryjski znak sylabiczny: *pa*.

Aszkelon 52

F. M. Cross, *Ashkelon 1*, nr 4.4

Inskrypcja atramentem na kawałku ceramiki, źle zachowana. VII wiek(?)

wp^l[
b\l

Cross odczytuje te źle zachowane litery z zastrzeżeniami, zwłaszcza co do lekcji *waw* oraz obu *ajin*. Istnieje według niego możliwość interpretacji tego ciągu jako imię własne: *p^lšrt*, gdzie *waw* jest spółnikiem „i”. Biorąc pod uwagę stan zachowania zabytku, możliwe są również inne interpretacje.

Aszkelon 53

L. G. Herr, *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals*, („Harvard Semitic Monographs Series” 18), Missoula 1978, Hebr. 62; CWSSS, nr 345; G. Garbini, *I Filistei*, s. 245–268, nr 9; Israel §2.2.5.a.4.1

Pieczęć pochodząca z Aszkelonu (?) VIII/VII wiek.

lrm^c

Należące do RM^c

Imię *rm^c* nie jest nigdzie dotąd poświadczone i z pewnością nie można go uznać za imię hebrajskie (CWSSS, nr 531).

Aszkelon 54

J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia: the New Evidence from Tell Jemmeh*, *IEJ* 35 (1985), s. 18, nr 12; G. Garbini, *I Filistei*, nr 28; Israel §2.2.5.a.4.2; CWSSS, nr 1066.

Pieczęć pochodząca zapewne z Aszkelonu. VIII wiek.

l'bd'l'b / bn šb't / 'bd mtt bn / šdq'

(należące do) 'Abdeliaba, syna Szibata, sługi Mittitti, syna Šidqi

Tel Qasile 1

B. Maisler, *Two Hebrew Ostraca from Tell Qasile*, *JNES* 10 (1951), s. 265–266, (Pl. XI, 1); *AHI*, 11.001; *HTAT*, 221; S. Aḥituv, *Echoes from the Past*, s. 154.

Inskrypcja wykonana na dnie naczynia, od jego wewnętrznej strony. Wydawca określił krój pisma jako typowy dla Izraela i Judy VIII wieku. Benjamin Maisler datuje pismo na okres pomiędzy ostrakami z Samarii i inskrypcją z Siloam.

*lmlk 'l[p
šmn wm'h [
]ḥyh*

(Należące) do króla, tysiąc i sto (wielkości) oliwy, Ḥiyahu.

Maisler: „It is probably an invoice of a quantity of oil sent from the royal treasurers to one of the Phoenician or Egyptian seaports by an Israelite official in charge of the royal export from Tell Qasile” (B. Maisler, *Two Hebrew Ostraca from Tell Qasile*, s. 266). O ile słowo „król” nie przesądza o judzkim pochodzeniu napisu, tak teoforyczne imię z elementem *-yh*w może wskazywać na obecność Hebrajczyków. Maisler [Mazar] (ibidem, s. 266) skłania się ku interpretacji utożsamiającej Ḥiyahu z biblijnym imieniem Aḥîyâhû. Analogiczna interpretacja widoczna jest w uzupełnieniu proponowanym przez George'a Davisa (*AHI*, 11.001: *]ḥyh*w). Maisler przywołuje imiona o analogicznej konstrukcji: *hym*lk, *hym*, *ḥy'l*, *hym*, *ḥymn*.

W komentarzu Maisler wskazuje ponadto, że w Tell Qasile należałoby się doszukiwać związków z Samarią, o czym świadczyć mogą

m.in. liczne znaleziska ceramiki typowej dla Samarii i analogiczna jak w stolicy Izraela konstrukcja muru kazamatowego.

Tel Qasile 2

B. Maisler, *Two Hebrew Ostraca from Tell Qasile*, s. 266–267 (Pl. XI, 2); G. Garbini, *I Filistei*, s. 250; *AHI*, 11.002; J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 16, nr 6 (Pl. 2B); *HTAT*, 222; S. Aḥituv, *Echoes from the Past*, s. 17–18; 155–156.

Inskrypcja wykonana wprawną ręką, na kawałku ceramiki, piśmem zbliżonym do kursywnego. VIII wiek.

zḥb . 'pr . lbyṭ ḥrn [

š 30

Złoto (z) Ofiru, dla świątyni Ḥorona / 30 szekli

Znana jest również taka interpretacja (m.in. B. Maisler, *Two Hebrew Ostraca from Tell Qasile*, s. 266): „Złoto (z) Ofiru, do Bet-Ḥoron / 30 szekli”. Zamiana świątyni na toponim służy jednak, jak się wydaje, jedynie usunięciu faktu, jakim jest pojawianie się bóstwa o imieniu Ḥorona. Maisler [Mazar] twierdził (ibidem, s. 267), że kult Ḥorona jest prawdopodobny wśród Filistynów, na co wskazuje grecka inskrypcja z Delos, wspominająca Ḥaurōna jako bóstwo pochodzące z Jamnii¹⁸. Trudno w tym miejscu przecenić znaczenie – dla naszych rozważań – napisu, w którym pojawia się wzmianka o świątyni boga Ḥorona. Niestety nie możemy stwierdzić, gdzie znajdowała się owa świątynia. Odkrycie inskrypcji w Tell Qasile sugeruje, że właśnie tam mogło znajdować się owo sanktuarium. Możliwe jednak, że tekst wspomina o świątyni w innym miejscu. Naturalnym kandydatem na miejsce kultu Ḥorona może być miejscowość Bet-Ḥoron, leżąca w głębi łądu, na pograniczu Filistei i Judy.

¹⁸ Ł. Niesiołowski-Spanò, *Biblijny kult węży – addenda*, *PH* 96 (2005), s. 611–614. Szerzej na temat tego bóstwa: J. Gray, *The Canaanite God Horon*, *JNES* 8 (1949), s. 27–34.

Tell Jemme 1

J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 11–15, nr 1; G. Garbini, *I Filistei*, s. 248–249; E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches*, (OLA 153), Leuven 2006, s. 68–69; A. Kempinski, *Some Philistine Names from the Kingdom of Gaza*, *IEJ* 37 (1987), s. 20–24; Israel, 2.2.5.a.9.1; S. Aḥituv, *Echoes from the Past*, s. 346–348.

Ostrakon, pismo atramentem. VIII/VII wiek.

lhrš . bnkš
wnnt . ḏnš
šlm . ḥnš
b'šm' . šgš
rkh . šmš
b'l . ḥmš
ntn . ppš
ṭb . šl[...]

Jest to lista imion. Duża część imion nie ma semickiej etymologii, daje się jednak wyjaśniać na gruncie języków anatolijskich. Garbini (G. Garbini, *I Filistei*, s. 248–249) twierdzi, że mamy tu do czynienia z listą imion, zarówno semickich, jak i niesemickich, które jednak zostały uszeregowane za pomocą -š, co miałyby być końcówka dopełniacza. Według Garbiniego¹⁹ drugie imię w każdym wersie byłoby patronomikonem: *lhrš* (syn) *bnk/wnnt* (syn) *ḏn*. Argumentacja ta przekonuje głównie z uwagi na dołączenie końcówki -š do imion semickich: *ḏn* (w. 2), *šm'* (w. 5), *ḥm* (w. 6). Alternatywne wyjaśnienie sugeruje ominięcie słowa *bn* (syn) między imionami kolejnych sekwencji, co było częstą praktyką, lecz pozostawia niewyjaśnione zakończenia wszystkich (!) imion sufiksem -š. Możliwe jednak, że w wypadku pierwszego wersu mamy do czynienia z zapisem odmiennym, a mianowicie zgodnym z praktyką fenicką. Mielibyśmy zatem zwrot:

¹⁹ Por. analogicznie: A. Kempinski, *Some Philistine Names from the Kingdom of Gaza*, *IEJ* 37 (1987), s. 21.

l-hrš bn kš. A zatem: „Dla *hrš* syna *kš*”²⁰. Przyjmując interpretację Garbiniego, otrzymujemy zatem następującą listę (wyróżniono imiona o niesemickiej etymologii):

lhrš (syn) **bnk**
wnnt (syn) *ʾAdona*
Šalum (syn) **ʾn**
Baʾalšamoʾ (syn) **šg**
rkh (syn) *Šamoʾ*
Baʾaloʾ (syn) *Ḥama*
Naton (syn) **pp**
Tob (syn) *šl*[...]

Dokument ten ma niezwykle znaczenie głównie z uwagi na swą datę. Jest to bowiem inskrypcja dość późna, w której jednak zachowały się nie tylko filistyńskie imiona własne, ale i praktyka językowa odmieniana od stosowanej w semickim otoczeniu.

Imiona pozbawione semickiej etymologii obszernie omawia m.in. E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 68–69.

Imię **Hrš** miałyby być związane z greckim imieniem *Opac*, i licyjskim *Hura*;
Kš może mieć związek z licyjskim *Κεισοc*;
Wnnt może mieć związek z zaświadczoną w Pizydii formą imienia *Oevouvaou³θ²*;
ʾnš według Lipińskiego może wiązać się z anatolijskimi imionami: *Evac*, *Evnhc*, *Evntc*;
Šgš – odpowiada anatolijskiej formie *Šγγγc* zaświadczonej w Lydii;
Rkh – może mieć związek z anatolijską formą imienia *ʾPukw* (Aaron Kempinski uznaje to imię za semickie: A. Kempinski, *Some Philistine Names from the Kingdom of Gaza*, s. 22);

²⁰ G. Garbini, *I Filistei: gli antagonisti di Israele*, Milano 1997, s. 248–249; E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches*, (OLA 153), Leuven 2006, s. 68–69.

Hmš – Lipiński odnosi do zaświadczonych w Pizydii form:
Κουμας, Κωμασις;

Ppš – wydaje się mieć związek z anatolijskimi imionami: Παππας,
Παππος, zaświadczonymi w Likaonii i Licji.

Jeśli rację mają jednak Garbini i Kempinski, według których imiona filistyńskie w tej inskrypcji miały krótsze formy, odpowiednio: *HR*, 'N, ŠG, *HM*, *PP*, wówczas należałoby szukać dla nich nieco innych paraleli niż te zaproponowane przez Lipińskiego. Garbini zastrzega, że w linii 1 możemy mieć do czynienia z zapisem odbiegającym od reszty formularza, pojawiają się tam formy zapisane zgodnie z semickim zwyczajem językowym, a zatem byłyby tam imiona: *Hrš* i *Kš* (jak widać to m.in. Lipiński), a nie *Lhrš* i *Bnk*.

Tell Jemme 2

J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 11–15, nr 2; G. Garbini, *I Filistei*, s. 249; E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 69–70; Israel, 2.2.5.a.9.2; S. Aḥituv, *Echoes from the Past*, s. 348–349.

Ostrakon, pismo atramentem. Połowa VII wieku.

...]	h .	klytbš	
...]	qsryh		2
...]	y .	bršyh	20
...]	rwš		3 s
[]	1 s

Garbini jest zdania, że mamy tu do czynienia z filistyńskimi imionami własnymi, którym towarzyszą liczebniki wskazujące na ilość jakichś dóbr. Ostatni znak w linii 4 ma odpowiadać znakowi stosowanemu w inskrypcjach hebrajskich na oznaczenie słowa *se'ah*, jednostki objętości, którą mierzono zboże (około 8 litrów). Lipiński wskazuje na greckie paralele pojawiających się w inskrypcji imion:

- klytbs̄* – Κλεότιμος (imię zaświadczone na Cyprze w VI wieku). Obecność *y* i *b*, w miejsce *m*, daje się wyjaśnić – według Lipińskiego – zwyczajem językowym, w tym przejściem *b:m* zaświadczone w Licji;
- qsryh* – *Xisterija* (imię zaświadczone w epichoryjnej grece z Pinyaru w Licji);
- brsyh* – Βρύαξις/Βρύασσις (karyjskie imię zaświadczone w Lidii oraz na Kos).

Kluczowe dla naszych rozważań jest ustalenie, czy mamy tu do czynienia z imionami rodowitych mieszkańców okolicy, w której znaleziono tę inskrypcję, czy też ludności obcej. Zapis alfabetem semickim imion niesemickich pozwala na daleko idące spekulacje o pochodzeniu wymienionych w inskrypcji osób. Niestety, nie wydaje się też możliwe ustalenie, czy na zachowanej liście imion mamy do czynienia z imionami właściwymi czy z patronimikonami. W obu jednak wypadkach na uwagę zasługuje powtarzanie się w dwóch miejscach (linia 2 i 3) końcówki *-yh*. Garbini uważa, że może to być cecha języka Filistyńców (G. Garbini, *I Filistei*, s. 249), podczas gdy Lipiński skłania się do wyróżnienia jedynie końcowego *-h*, co miałoby odpowiadać fonetycznej wartości *-a*, lub dopełniaczowi *-h* typowemu dla form licyjskich. Według Lipińskiego zatem zakończenia imion na *-h* mogą wskazywać, że są to formy dopełniaczowe, co może przemawiać za tym, że były to patronimikony (por. wyżej Tell Jemme 1, na temat końcówki *-š*).

Tell Jemme 3

J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 12–13, nr 3.

Ostrakon, pismo atramentem. Lata 800–750.

21 X

Tell Jemme 4

W. F. M. Petrie, *Gerar*, London 1928, s. 19 (Pl. XLIII:1–2); J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 9–10, 16, nr 5,

(Pl. 2B); G. Garbini, *I Filistei*, nr 25; B. Delavault, A. Lemaire, *Les inscriptions phéniciennes de Palestine*, „Rivista di Studi Fenici” 7 (1979), s. 26–27, Pl. XIII:50; E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 67.

Inskrypcja z VIII–VII wieku.

William Matthew Flinders Petrie: *lrylk*

Joseph Naveh (16) proponuje wersję: *lʰ[m]lk*

Delavault, Lemaire: *lb[d]mlk*

Garbini: *lhmk*

Lipiński: *lrh̄lk*

Lekcja Lipińskiego zdaje się najlepsza, a zasugerowany związek z gr. imionami Ἀρχέλοχος lub Ἀρχίλοχος szczególnie intrygujący; por. R. Zadok, *Philistian Notes I*, *UF* 41 (2009), s. 676.

Tell Jemme 5

J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 19, (Pl. 4D).

Ostrakon (5 cm x 5,4 cm), pismo aramejskie. VII wiek (675–625).

[] ♂♂♂♂♂♂♂♂

[] - ° ʿyd

[] p 2 ḥ

[] b

1. kilka znaków, w kształcie niedomkniętych kół, może liter *ajin*.
2. (dostarczone) do
3. 2 ḥomery(?) i połowę
4. w...

Tell Jemme 6

J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, „Atiqot 21” (1992), s. 49–53; nr 1.

Koniec IV wieku. (Wszystkie ostraka i napisy na naczyniach oznaczone jako Tell Jemme 6–17 datowane są stratygraficznie na przełom IV i III wieku. Epigraficznie wydają się bardziej zbliżone do IV wie-

ku. Możliwe zatem, że należy je datować na ostatnią ćwierć IV wieku; J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 52).

b 6 lmrḥš[wn]
b'lpdy br [
qbn ḥmšh []
 Szóstego Marhesz[wan]
 Ba'alpaday, syn []
 pięć *qab*

Imię Ba'alpaday może być pochodzenia fenickiego (J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 50).

Tell Jemme 7

J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 49–53, nr 2.

Koniec IV wieku.

[b] 4 [l]
yhwn[tn]
ḥ s 3 []
 Czwartego []
 Yehon[atan (?)]
 pszenicy: 3 *seah*

Imię Yehon[atan] jest hebrajskie (J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 50).

Tell Jemme 8

J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 49–53, nr 3.

Koniec IV wieku.

b 5 []
 ...
yhw[]

š k 2 s 6 kl š k 2 <s> 10

Piątego []

...

Yeho[]

Jęczmienia: 2 kor, 6 seah, w całości jęczmień: 2 kor, 10 <seah>

Imię Yeho[...] może być hebrajskie (J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 50).

Tell Jemme 9

J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 49–53, nr 4.

Koniec IV wieku.

b 3 lmysn šn[t]

[] s 1 q 4

Trzeciego Nissan, roku . . .

1 seah, 4 qab

Tell Jemme 10

J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 49–53, nr 5.

Koniec IV wieku.

ḥmr krm

zby

qdm yt'

Wino z winnicy

Zebi'ego

Przed Yata'

Zwrot „przed Yata'” oznacza, że ów człowiek był świadkiem (czyli w obecności tegoż) doręczenia wina, o którym mówi napis. Imię yt' jest arabskie (J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 50). Naveh mówi o możliwej lekcji w linii 3: qwsyt', czyli edomicki Kos i człon arabski, ale to mało prawdopodobne.

Tell Jemme 11

J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 49–53, nr 6.

Koniec IV wieku.

ḥmr
zbydy
 Wino
 Zebidi'ego

Możliwe, że *zby* z Tell Jemme 10 jest tożsamy z *zbydy* z Tell Jemme 11 (J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 50).

Tell Jemme 12

J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 49–53, nr 7.

Koniec IV wieku.

kpr šnpt['] lub: *kpr šnpr*
 Wioska ptasia(?)

Tell Jemme 13

J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 49–53, nr 8.

Koniec IV wieku.

ywdh ntn
dwd dwy[d]
 Jehuda, Natan
 Dawid, Dawi[d]

Naveh (J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 52) interpretuje ten ostrakon jako ćwiczenie w pisaniu: „This seems to be a writing exercise. Could the writer have been a Jew, using Jewish (biblical) names?”

Tell Jemme 14

J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 49–53, nr 9.

Koniec IV wieku.

[..]sy'
hm'w
šqdn

Naveh (J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 52): jeśli hm'w jest czasownikiem to byłby tu niezrozumiały. Może można zmienić na ḥm'w lub ḥḥm'w („they leavened”, „turned sour”, „fermentated”).

Tell Jemme 15

J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 49–53, nr 10.

Napis na naczyniu glinianym (*jar inscription*). Koniec IV wieku.

bswn šnt 3
W (miesiącu) Siwan, 3 roku.

Tell Jemme 16

J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 49–53, nr 11.

Napis na naczyniu glinianym (*jar inscription*). Koniec IV wieku.

ḥ []
šnt 30
rok 30

Tell Jemme 17

J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, s. 49–53, nr 12.

Napis na naczyniu glinianym (*jar inscription*). Koniec IV wieku.

m b 4

Jeśli interpretacja Naveh jest poprawna:

m(šḥ) b(tyn) 4

Oliwa, 4 bat

Tell Jemme 18

CWSSS, nr 1068; G. Garbini, *I Filistei*, nr 7; J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 18–19, nr 13.

Pieczęć. VIII–VII wiek.

ddymš/’lyqm

Ddymš syn ’Eljaqima

Garbini: Eljaqim (syn) Darayma. Możliwa jest również lekcja: *drymš*. Tak Lipiński (E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 66), wywodząc dla niego etymologię z języka Licji.

Kibbutz Revadim

CWSSS, nr 1067; G. Garbini, *I Filistei*, nr 2; Israel, 2.2.5.a.5.

Kibbutz Revadim, koło Tell Miqne (Ekron).

Pieczęć. X–IX wiek.

l’b’

(należące do) Aba

Azdod 3

M. Dothan, D. N. Freedman, *Ashdod I. The First Season of Excavations 1962* („Atiqot” 7), Jerusalem 1967, s. 84–85, Pl. XV:8; J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 10, 16, nr 7; (Fig. 1:3); Israel §2.2.5.a.2.1.

Ostrakon, napis wryty na naczyniu przed wypaleniem. VIII–VII wiek.

lphd

Garniarz?

Naveh preferuje lekcję: *lphr*.

Aszdod 4

J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 11, 16, nr 8; (Pl. 2:D); Israel §2.2.5.a.2.2

Ostrakon, napis wryty na naczyniu przed wypaleniem. VIII–VII wiek.

ldggrt

Należące do *dggrt*

dggrt – niesemickie imię własne (J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 16–17).

Aszdod 5

L. G. Herr, *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals*, Aram. 26; Israel § 2.2.5.a.2.4

Pieczęć. Druga połowa VI wieku.

šlm'l br 'mš'

Szelumiel, syn Amasza

Aszdod 6

M. Dothan, Y. Porath, *Ashdod IV*, „'Atiqot” 15, Jerusalem 1982, s. 46; Pl. XXVI 8; CWSSS, nr 1065.

Odcisk pieczęci. VIII–VI wiek.

lmlk

(należące do) króla

Odkrywczy odczytali początkowo napis jako: *lmnt*.

Aszdod 7

Israel §2.2.5.a.2.3; „'Atiqot” 9/10 (1971), tav. XIII, fig. 1

Ostrakon, pismo aramejskie.

Połowa V wieku.

krm zbdyh

pg

Winnica (należąca do) *zbdyh*

pół dzbana

pg interpretowane jako *p(eleg) g(rb')*

Gezer

Inskrypcja odkryta w 1908 roku. Przez lata i często do dziś uznawana za jedną z najstarszych inskrypcji hebrajskich. M. Lidzbarski, G. B. Gray, *An Old Hebrew Calendar-Inscription from Gezer*, *PEFQS* 41 (1909), s. 26–34. *HI* Gez 1; *AHI* 10.001; *HTAT*, 101; S. Aḥituv, *Echoes from the Past*, s. 252–257; C. Rollston, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel*, s. 29–30. Komentarz i polski przekład por. A. Zaborski, *Zarys epigrafiki starożytnej Palestyny*, w: L. Stachowiak (red.), *Archeologia Palestyny*, Poznań 1973, s. 845–847.

Druga połowa X wieku.

1. *yrḥw 'sp . yrḥw z*

2. *r' . yrḥw lqš*

3. *yrḥ 'šd pšt*

4. *yrḥ qsr š'rm*

5. *yrḥ qsr wkl*

6. *yrḥw zmr*

7. *yrḥ qš*

8. *pnyh[*

9. *'by*

Linia 5: możliwa alternatywna lekcja: *qsrw kl*. Linia 8: napis na tylnej stronie kamienia. Linia 9: napis na krawędzi. *AHI* 10.001 rekonstruuje: *'by[h]*.

1. dwa miesiące zbiorów, dwa miesiące za-

2. siewów, dwa miesiące (późnych) zasiewów

3. miesiąc ścinania lnu (?)

4. miesiąc żęcia jęczmienia
5. miesiąc żęcia i mierzenia
6. dwa miesiące przycinania (winorośli)
7. miesiąc (zbioru) owoców

8. *pnyh*
9. Abi

Kyle McCarter (COS 2.85) uznał – wbrew większości dotychczasowych studiów – dialekt za „południowopalestyński”, a nie „typowo hebrajski”.

Azor

M. Dothan, *An Inscribed Jar from Azor*, „Atiqot” 3 (1961), s. 181; J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 18, nr 10 (Fig. 4:2).

Napis na glinianym dzbanie. VII/VI wiek.

lšlmy

Należące do Szalmiego

Tell eš-Šâfi (Gat) 1

A. M. Maeir, A. Zukerman, S. J. Wimmer, A. Demsky, *A Late Iron I/Early Iron Age II Old Canaanite Inscription from Tell eš-Šâfi/Gath, Israel: Palaeography, Dating, and Historical-Cultural Significance*, *BASOR* 351 (2008), s. 39–71.

Inskrypcja wyryta na ostrakonie (3,7 x 6,8 x 0,5 cm), znaleziona w 2005 roku podczas wykopalisk na stanowisku Tell es-Sefi identyfikowanym ze starożytnym Gat²¹.

Napis wyryty na skorupie glinianego naczynia. X/IX wiek.

’lwt | wlt[

²¹ A. M. Maeir, S. J. Wimmer, A. Zukerman, A. Demsky, *A Late Iron Age I/Early Iron Age II Old Canaanite Inscription from Tell es-Safi/Gath, Israel: Palaeography, Dating, and Historical-Cultural Significance*, *BASOR* 351 (2008), s. 39–71, zwł. s. 40–44.

Wydawcy słusznie uznali, że mamy tu do czynienia z inskrypcją zapisaną pismem fenickim, lecz forma liter wskazuje na archaiczną epokę rozwoju tego alfabetu. Pomimo identyfikacji pisma jako fenickiego, nie udało się wskazać właściwej interpretacji napisu na gruncie języków semickich. Prawdopodobnie mamy tu zatem do czynienia z imionami własnymi wywodzącymi się z indoeuropejskiej sfery kulturowej. Analogie ze świata mykeńskiego²², jak i południowo-zachodniej Azji Mniejszej (Lidia)²³ wydają się mieć solidne podstawy natury językoznawczej.

Imiona proponowane przez wydawców, jako analogiczne z zapisanymi na inskrypcji z Gat, to Alyates (zaświadczone w źródłach lidyjskich) oraz Oletas lub formy zbliżona²⁴.

Z interpretacją wydawców polemikę podjęli Cross i Stager²⁵ w artykule poprzedzającym ukazanie się *editio princeps*. Bazując wyłącznie na doniesieniach prasowych, dyskusji prowadzonej w internecie oraz wstępnej, mającej czysto popularny charakter notce²⁶, odrzucili oni interpretację Maeira jakoby inskrypcja zawierała imiona własne pochodzenia indoeuropejskiego. Cross i Stager sugerowali bliskość form liter inskrypcji z Gat z tabliczkami z Deir 'Alla, uznawanymi za formę zapisu alfabetycznego, wywodzącą się z pisma cypro-minojskiego²⁷.

Tell eš-Šāfi (Gat) 2

L. G. Herr, *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals*, Hebr. 63; CWSSS, nr 700.

Pieczeń. Druga połowa VIII wieku.

lrp' / yhwkl

należące do RP' / (syna) *Yhwkl*

²² Ibidem, s. 56–57.

²³ Ibidem, s. 57–59.

²⁴ Ibidem, s. 58.

²⁵ F. M. Cross, L. Stager, *Cypro-Minoan Inscriptions found in Ashkelon*, s. 151–152.

²⁶ A. Maeir, *Gath Inscription Evidences Philistine Assimilation*, BAR 32/2 (2006), s. 16.

²⁷ F. M. Cross, L. Stager, *Cypro-Minoan Inscriptions found in Ashkelon*, s. 152.

CWSSS (na podstawie innego odcisku tej samej pieczęci) czyta: *lṛp'y / yhwkl* – „należący do Rapa'i (syna) Jehukala”. Mimo że rzeczownik *rp'* może oznaczać „lekarza” (por. CWSSS, nr 420), mało prawdopodobna wydaje się interpretacja: „Należące do lekarza Jahukala”.

Tell eš-Šâfi (Gat) 3

L. G. Herr, *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals*, Hebr. 47
Pieczęć. Początek VII wieku.

lyhw'z 'h'

Należące do Jeho'azaha'

Ekron 1

S. Gitin, T. Dothan, J. Naveh, *A Royal Dedicatory Inscription from Ekron*, *IEJ* 48 (1997), s. 1–18; Tłumaczenie angielskie w COS 2.42; niemieckie: *HTAT*, s. 192; A. Demsky, *The Name of the Goddess of Ekro: A New Reading*, *JANES* 25 (1997), s. 1–5; Ch. Schäfer-Lichtenberger, *PTGJH – Göttin und Herrin von Ekron*, *BN* 91 (1998), s. 64–76; eadem, *The Goddess of Ekron and the Religious-Cultural Background of the Philistines*, *IEJ* 50 (2000), s. 82–91; S. Aḥituv, *Echoes from the Past*, s. 335–340.

1. *bt bn 'kyš bn pdy bn*
2. *ysd bn 'd' bn y'r šr 'q*
3. *rn lptnyh 'dth tbrkh wt*
4. *šm[r]h wt'rk ymh wtbrk*
5. [*'*]ršh

1. Świątynia wybudowana (przez) Akisza, syna Padiego, syna
2. Jasida, syna Ady, syna Jaira, władcę Ek-
3. ronu dla *ptnyh*, jego Pani. Niech mu błogosławi, i niech
4. strzeże go, i niech przedłuży jego dni, i niech błogosławi
5. ziemię.

Linia 3: Christa Schäfer-Lichtenberger: *ptgyh*/Demsky: *ptnyh*

Ekron 2

S. Gitin, *Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron*, w: *Biblical Archaeology Today 1990*, Jerusalem 1993, s. 248–258; G. Garbini, *I Filistei*, nr 31; J. M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge 2000, s. 179–184; fotografia w E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, Vol. 2: *Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732–332 BCE)*, New York 2001, s. 119 oraz S. Aḥituv, *Echoes from the Past*, s. 342–345 (publikujący 7 fotografii różnych inskrypcji).

Jedno słowo widnieje na jednej stronie naczynia, a drugie na drugiej. VII wiek.

qdš lšrt

Święte, dla šrt

Znaczenie terminu šrt nie jest oczywiste. Nasuwa się tu interpretacja šrt jako imienia bogini (bibl. Aszera), w formie Ašerat (J. M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah*, s. 181), ale fenickie poświęcenia terminu šrt zdają się sugerować znaczenie „świątynia”.

Seymar Gitin (S. Gitin, *Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron*, s. 250) odnotowuje jeszcze dwie inne inskrypcje z napisem: *qdš*.

Ekron 3

S. Gitin, *Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron*, s. 248–258, Fig. 3a; G. Garbini, *I Filistei*, nr 32; E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age*, s. 91–92; S. Gitin, T. Dothan, J. Naveh, *A Royal Dedicatory Inscription from Ekron*, s. 13.

Napis na fragmencie glinianego naczynia. VII wiek.

qdš l(h)q(n)dšl

Święte, dla (h)q(n)dšl

Gitin (S. Gitin, *Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron*, s. 250–251) uważa, że może to być napis w rodzaju: „Poświęcone dla ... (imię własne)”. Ponieważ jednak końcówka imienia na -š nie jest typowa dla imion zachodniosemickich, to albo mamy tu do czynienia z imieniem

niesemickim, albo znaczenie całej inskrypcji należałoby inaczej interpretować. Naveh czyta napis jako: *qdš lhq qdš* – „święte, zgodnie z zaleceniami Qudszu”. Lipiński preferuje lekturę: *qdš l(š)q(n)dš* i uznaje drugie słowo za niesemickie imię własne, zawierające elementy znane z innych języków: *šq-*, odpowiadający gr. σηκ-, anatolijski sufiks *-nd-* oraz końcówka *-š*. Zgodnie z tą interpretacją Lipiński uważa, że całą inskrypcję (analogicznie do Ekron 5) należy czytać: „Święte dla świętego miejsca”, gdzie *šqndš* zestawia z gr. σήκωμα.

Ekron 4

S. Gitin, *Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron*, s. 248–258; Fig. 2a.

Napis na glinianym naczyniu. VII wiek.

lšrt

Dla *šrt*

Por. Ekron 2.

Ekron 5

S. Gitin, *Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron*, s. 248–258; S. Gitin, T. Dothan, J. Naveh, *A Royal Dedicatory Inscription from Ekron*, s. 13–14.

Napis na glinianym naczyniu. VII wiek.

lmqm *t 3*

Dla świątyni 3 t

Po słowie *lmqm* 15 cm przerwy, po czym widnieje litera *tet*, a pod literą trzy poziome kreski interpretowane tu jako liczebniki.

Gitin (S. Gitin, *Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron*, s. 251–252) wymienia jeszcze 7 innych inskrypcji na naczyniach z napisami, m.in.: *bt*, *dbl*, *šmn*; por. S. Ahituv, *Echoes from the Past*, s. 340–341.

Ekron 6

S. Gitin, M. Cogan, *A New Type of Dedicatory Inscription from Ekron*, *IEJ* 49 (1999), s. 193–202; S. Gitin, *Israelite and Philistine Cult and the*

Archaeological Record in Iron Age II: The „Smoking Gun” Phenomenon, w: W. G. Dever, S. Gitin (eds.), *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palestina. Proceedings of the Centennial Symposium, W.F. Albright Institute of Archaeological Research and American School of Oriental Research Jerusalem, May 29–31, 2000*, Winona Lake 2003, s. 279–295, zwł. s. 287–288; S. Aḥituv, *Echoes from the Past*, s. 340–341; Ł. Niesiołowski-Spanò, *The New Type of the Ekron Inscription – Revisited*, „Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 8.9” (2008), s. 97–109; P. van der Veen, *To Ba’al and to Paraz’? A Palaeographic Rejoinder*, „Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt 8.9” (2008), s. 110–118.

Napis wykonany na glinianym naczyniu przed wypaleniem. VII wiek.

lbʿl wlpdy

dla Baala, i dla Pana

Por. (s. 311–312) dyskusję na temat terminu *pdy*.

Ekron 7

S. Gitin, T. Dothan, J. Naveh, *A Royal Dedicatory Inscription from Ekron*, s. 13–14 (il. s. 14).

Napis na glinianym naczyniu, wykonany przed wypaleniem. VII wiek.

bnʿnt

Ben-anat

Ekron 8

S. Gitin, T. Dothan, J. Naveh, *A Royal Dedicatory Inscription from Ekron*, s. 13–14 (il. s. 15).

Napis atramentem na ostrakonie. Pismo aramejskie. VII wiek.

ḥmlk

(A)ḥimelek

Ekron 9 (Saqqara 1)

Papirus odnaleziony w glinianym naczyniu w Saqqara w 1942 roku. E. J. Smit, *The Saqqara letter: Historical implorations*, „Journal for Semitics” 2 (1990), s. 57–71; *TADAE*, A1,1; *COS* 3,54.

Tekst w języku aramejskim. Linia 10 napisana jest pismem demotycznym, a pochodzi z odwrocia dokumentu. Tekst rekonstruowany na podstawie wydania *TADAE*.

Okolo 604 roku.

1. 'l mr' mlkn pr'h 'bdk 'dn mlk [qrn šlm mr'y mr' mlkn pr'h 'lhy]
2. šmy' w'rq' wb'l šmyn 'lh['rb' yš'lw šg' bkl 'dn wyh'rkw ywmy]
3. pr'h kywmy šmyn wmyz zy.[hyl']
4. zy mlk bbl m'w 'pqw[]
5. °°°° 'hzw wyblw [] bkl[]
6. ky mr' mlkn pr'h yd' ky 'bdk []
7. lms'lh hyl lhšltny 'l yšbqn[y ky l' šqr 'bdk b'dy mr' mlkn]
8. w'btih 'bdk nšr wngr' znh []
9. p'hh bmt' wšpr šndwr sn[]
10. r.ty ʾp3wr⁷(n) 'qrn⁷n⁷.../

1. Do Pana królów, Faraona, Twój sługa Adon, król E[kronu, pozdrowienia dla mojego Pana, Pana królów, Faraona, niech bogowie]
2. Nieba i Ziemi oraz Baalszamin, bóg [wielki, dba o pomysłność mojego Pana, i niech przedłuży dni]
3. Faraona, jak dni nieba i wód. [Siły]
4. króla Babilonu przybyły, i zdobyły Afek i []
5. ...zajęli i zabrali []we wszystkich []
6. Niech Pan królów, Faraon, wie, że jego sługa []
7. wyśle siły i uratuje mnie. Niech nie opuszcza [mnie, ponieważ Twój sługa nie złamał przymierza z Panem królów]
8. i niech Twój sługa zachowa dobre związki. Dowódca []
9. namiestnik regionu. A list Sindura []
10. To co Wielki Ekronu przesłał... []

Linia 3: zy może być odczytane również jako wy.

Linia 4: w' może być odczytane jako wš.

Linia 8: wngr' można czytać również: wngd'.

Bet Szemesz 1

D. Mackenzie, *Excavations at Ain Shems (Beth-Shemesh)*, (PEFA 2), 1912–1913, s. 86–88; por. B. Delavault, A. Lemaire, *Rivista di Studi Fenici* 7 (1979), s. 23, nr 47, Pl. XIII:47; *AHI*, 17.001; G. Garbini, *I Filistei*, nr 26.

Graffito na glinianym naczyniu. VIII wiek.

'hk

Ahak

Bet Szemesz 2

S. Bunimovitz, Z. Lederman, *Six Seasons of Excavation at Tel Beth-Shemesh: A City on the Border of Judah*, „Qadmoniot” 30 (1997), s. 29–30 (hebr.); por. *BAR*, 23/1 (1997), s. 48, 75; *AHI*, 17.002.

X wiek.

hnn

Hanon

Bet Szemesz 3

J. Naveh, *The Ostraca*, w: I. Milevski, *The Hebrew Ostraca from Site 94/21, Cave A-2, at Ramat Bet Shemesh*, „Atiqot” 50 (2005), s. 19–25, nr 1.

Ostrakon. Koniec VII wieku.

ooo

4 ∈

šdh. ° šlk. bn hgb b^{ooo}

ooo 2 ∈

šdh.yhw'z bn hwš [']

'k^{ooo}

ooo

4 ∈

Pole (należące do) [—]szalaka, syna Hagaba w—

°°° 2 ∈

Pole (należące do) Yeho'aza, syna Hosze[a']

°°°

Naveh (*The Ostraca*, s. 23) uważa, że jednostki miary (czasem określane jako *kor* lub *homer*) mogą oznaczać ilość wyprodukowanego zboża z danego pola, ale za pewniejsze uważa, że chodzi o ilość zboża potrzebną do zasiewu danego pola. Imię z członem *šlk* nie jest hebrajskie, może być fenickie.

Bet Szemesz 4

J. Naveh, *The Ostraca*, s. 19–25, nr 2.

Ostrakon. Koniec VII wieku.

qrb'[wr] °°° ṭbšlm °°° 12

šlm.bn. °°° 3

°°° ṭbšlm °°°

Qerab'[ur] °°° Tobszillem °°° 12

Szallum, syn °°° 3

°°° Tobszillem °°°

Bet Szemesz 5

J. Naveh, *The Ostraca*, s. 19–25, nr 3.

Ostrakon. Koniec VII wieku.

] ° bzn°

Napis jest niezrozumiały. Jeśli po *nun* jest *het*, to może to być nazwa lokalna (0,5 km stamtąd) *znwḥ* (Ḥorbat Zanoah).

Bet Szemesz 6

L. G. Herr, *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals*, Hebr. 158; CWSSS, nr 708.

Pieczęć. VII wiek.

ltnḥm ngb

Należące do Tahuma, (syna) Negeba

Znane są aż trzy odciski tej pieczęci, z których dwa pochodzą z Bet Szemesz, a jeden z Gibeon.

Tell el-Hesi 1

F. J. Bliss, *A Mound of Many Cities*, London 1894, s. 88 i n. „nr 194, 133; A. Lemaire, *Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique*, „Semitica” 35 (1985), s. 16–17 (Pl. III:B); *AHI*, 23.001.

Inskrypcja na glinianym naczyniu. VIII wiek.

pl'

(Należące do) *pl'*

Tell el-Hesi 2

W. M. Flinders Petrie, *Tell el Hesi*, London 1891, s. 50; F. J. Bliss, *A Mound of Many Cities*, s. 102; A. Lemaire, *Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique*, s. 17 (Pl. III:C); *AHI*, 23.002; *HI*, s. 195, Hesi 1.

Inskrypcja na glinianym naczyniu. VIII wiek.

lsmk

Należące do Sameka

AHI dopuszcza też lekcję: *lhmk*

Tell el-Hesi 3

J. R. Spencer, *Ostraca and other epigraphic material from Tell el-Hesi*, w: S. White Crawford et al. (eds.), „Up to the Gates of Ekron”. *Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, Jerusalem 2007, s. 395–403, nr 6.

Inskrypcja na glinianym naczyniu. IX wiek(?)

l'gš°

Należące do]gš[

John R. Spencer omawia jeszcze 5 innych ułamków ceramiki (nr 1–5), które przez odkrywców były uznawane za ostrakony ze śladami piśma, odrzucając tę interpretację.

Tel Batash (Timnah) 1

AHI, 40.001; G. L. Kelm, A. Mazar, *Timnah. A Biblical City in the Sorek Valley*, Winona Lake 1995, s. 111–113, fig. 6.4; AHI 40.001.

Graffito na krawędzi misy. X wiek.

[b]n ḥnn

(Należące do) syna Hanona

Tel Batash (Timnah) 2

G. L. Kelm, A. Mazar, *Timnah*, s. 149–150, fig. 8.10; AHI 40.002; HI, Bat 2.

Napis na naczyniu glinianym. VII wiek.

lmʿ[

Należące do mʿ[

HI, Bat 2 uzupełnia: *lmʿ[š]*, sądząc, że chodzi tu o imię własne Maʿaş. Podobnie imię *ʿbmʿš* (Abimaʿaş) zaświadczone jest m.in. CWSSS, nr 695; por. wyżej (s. 386–387, 404–405). Trzeba zwrócić uwagę na fakt, że inskrypcja została wykonana na naczyniu przed wypaleniem, co może oznaczać, że adresat był – co najmniej – osobą urzędową. Zamiast imienia własnego można by doszukiwać się funkcji analogicznie do typowych na tego rodzaju naczyniach inskrypcji *lmlk* lub nazwy geograficznej. Możliwe byłoby uzupełnienie w rodzaju *lmʿwz/lmʿz* (do warowni); *lmʿwn* (do Maʿon) W Biblii zaświadczone jest imię *mʿwk*²⁸. Jeśli wydawcy mają rację, sugerując, że ślad po zniszczonej literze może wskazywać na *nun* lub *bet*, można by napis rekonstruować jako: *lmʿnh* (*meʿonah* – „kryjówka”). Nadal możliwe byłoby też uzupełnienie: *lmʿsr* (od *maʿaser* – „dziesięcina”).

²⁸ Maok to ojciec Akisza, króla Gat, według 1 Sm 27,2.

Lakisiz 2

D. Ussishkin, *Excavations at Tel Lachish 1978–1983*, TA 10 (1983), s. 159–160; J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 17–18, nr 9; (Pl. 4:B); *AHI*, 1.032.

Napis (graffito) na naczyniu, wryty przed wypaleniem. VII wiek i początek VI wieku.

l'lyrb

(należące) do 'Elyariba

Gerar(?)/Tel Haror 2

E. D. Oren, *Tell Haror – After Six Seasons*, „Qadmoniot” 24 (1991), s. 16–18 (hebr.) [non vidi]; S. Gitin, T. Dothan, J. Naveh, *A Royal Dedicatory Inscription from Ekron*, s. 13; *AHI*, 2, 46.001.

Inskrypcja na naczyniu z gliny. VII/VI wiek.

lbgd 8 ankh

Dla *lbgd 8 ankh*

Naveh zwrócił uwagę na wielkie podobieństwo liter *lamed* oraz *gimel* do inskrypcji Aszdod 4.

Jabne-Yam/Mešad Ḥashavyahu

Siedem inskrypcji odnalezionych w okolicy Jabne-Jam, na stanowisku archeologicznym w miejscu fortu wojskowego czynnego w VII wieku. Nazwa Mešad Ḥashavyahu nawiązuje do imienia pojawiającego się w inskrypcji 1,7. Ponieważ imię to jest bez wątpienia jahwistyczne, badacze uznają zarówno wymienioną w inskrypcji osobę, jak i cały fort za należący do Judejczyków. Sugeruje się przy tym, że okres aktywności tego fortu, po wycofaniu się Asyryjczyków, może wskazywać na obecność na tych obszarach Judejczyków rządzonych przez Jozjasza²⁹. Duża liczba znalezisk greckich oraz nasza wiedza na temat obecności egipskiej w regionie w okresie 640–604 wskazują jednak, że najprawdopodobniej jako równoprawną hipotezę należy przyjąć, że mamy tu do

²⁹ Por. K. Smelik, *Writings from Ancient Israel. A Handbook of Historical and Religious Documents*, Louisville 1991, s. 93–100.

czynienia z fortem egipskim, którego załogę stanowili głównie najemnicy greccy (karyjscy?) oraz – co nie jest wykluczone – również Judejczycy. Świadczą o tym także hieratyczne liczebniki pojawiające się na tych ostrakach. Są przesłanki, by uznać fortecę za grecką osadę wojskową podległą Egiptowi, otoczoną lokalną ludnością (niejudejską)³⁰.

Ostrakon. 630–600 rok.

Jabne 1

J. Naveh, *A Hebrew Letter from the Seventh Century B.C.*, *IEJ* 10 (1960), s. 130–136; F. M. Cross, *Epigraphic Notes on Hebrew Documents of the Eighth-Sixth Centuries B.C.: II. The Murabbât Papyrus and the Letter Found near Yabneh-yam*, w: idem, *Leaves from an Epigrapher's Notebook*, Winona Lake 2003, s. 121–124; *AHI* 7.001; *HI MHsh* 1; Smelik, *Writings from Ancient Israel*, s. 93–100; S. Aḥituv, *Echoes from the Past*, s. 156–163. Komentarz i polski przekład: A. Zaborski, *Zarys epigrafiki starożytnej Palestyny*, s. 855, 858.

1. yšm' dny. Hšr
2. 't dbr 'bdh. 'bdk
3. qsr. hyh. 'bdk. bh
4. šr 'sm. wyqsr 'bdk
5. wykl w'sm kymm. l'pny šb
6. t kšr kl l']bdk 't qšrw '
7. sm kymm wyb'. hwš'yhw³¹ bn šb
8. y. wyqh. 't bgd 'bdk kšr klt
9. 't qšry zh ymm lqh 't bgd 'bdk
10. wkl 'hy. y'nw ly. hqsrn 'ty bh'm
11. [] 'hy. y'nw ly. 'mn nqty. m'
12. [šm hšb n' 't] bgdy w'ml'.³² lšr lhš
13. [b 't bgd] 'b[dk wtt]n 'lw. rḥ
14. [mm]t 't []bdk wl' tdhm n[

³⁰ B. Schipper, *Egypt and the Kingdom of Judah under Josiah and Jehoiakim*, *TA* 37 (2010), s. 200–226, zwł. s. 215–216; A. Fantalkin, *Mezad Hashavyahu: Its Material Culture and Historical Background*, Tel Aviv 2001 (= *TA* 28 (2001, 3-165).

³¹ *AHI* podaje możliwy wariant: ḥš'yhw.

³² *AHI* podaje możliwy wariant: w' m l'.

Linia 6/7: *HI: qsr w' sm*

Linia 11: *HI* uzupełnia: [*hšmš kl*]

Linia 12: *HI* uzupełnia: [*šm. lkn yšb 't*]

Linia 14: *HI:]'t 't ['bdk w'l tđhnw*

Niech wysłucha mnie, mój Pan, dowódca, słów swego sługi. Twój sługa zbierał zbiory w Hacor-Asam (*hšr šm*). I twój sługa zbierał zbiory, (5) odmierzał i magazynował, jak zwykle zanim odpoczął. Pomimo tego, że Twój sługa, zbierał, odmierzał i magazynował jak zwykle, przyszedł Hoszjahu, syn Szobaja, i zabrał ubranie Twojego sługi. Mimo tego, że odmierzyłem część zbiorów, on zabrał ubranie Twego sługi. (10) Wszyscy moi bracia poświadczą, którzy zbierali zbiory ze mną, w upale [dnia]; bracia poświadczą za mnie, że nie jestem winny. [Spowoduj by oddał] moje ubranie, a jeśli nie to niech oficer zwr[óci ubranie] słu[gi twojego, okazji] jąc mu łaskę. [...] Twój sługa i nie oddalaj go [...]

Nawet jeśli rację mają badacze uznający fortecę w Jabne-Jam za zajmowaną przez Judejczyków, to piszący do naczelnika fortecy, a jednocześnie poszkodowany na skutek działań Hoszajasza, był lokalnym mieszkańcem, a zatem potomkiem Filistynów. Jak argumentowałem jednak wyżej, twierdząc tę wraz z jej mieszaną egipsko-grecko-judejską załogą należy uznać za element egipskiego – a nie judejskiego – systemu obronnego z końca VII wieku.

Tell el-Areni

A. Ciasca, *Tell Gat*, „Oriens Antiquus” 1 (1962), s. 38, Pl. 9:12; *AHI*, 14.001.

Graffito wyryte na naczyniu glinianym. VIII/VII wiek.

lyhž'

należące do *yhž'*

Imię *yhž'* pochodzi od rdzenia *hzh* – „widzieć”, i ma analogie w punickim imieniu *yhžb'l* (Benz, s. 322). Zapewne można sądzić, że jest to forma skrócona od imienia *yhž'l*.

Tel Sera' 1

J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 16, nr 4, (Pl. 2E); Israel §2.2.5.a.7.1.; F. M. Cross, *Inscriptions from Tel Sera'*, w: idem, *Leaves from an Epigrapher's Notebook*, s. 158, nr 2.

Ostrakon. VII wiek.

Naveh:

ʿsm
r'b
klb

Cross:

ʿzml[k
rwh
[h]dln[
[] l [

Tekst, w lekcji Naveh, poza linią 3, którą można interpretować jako imię Kaleb, jest niezrozumiały. Cross interpretuje linię 1 (ʿzmlk) jako imię własne, np. ʿUzzimalk, choć przyznaje, że imię ʿšmlk – dotąd niezaksięgowane – również nie jest wykluczone. W linii 2 lekcja w nie jest pewna, a *he* ma paralele w inskrypcji z Deir ʿAlla oraz Tell Jemeh 2. W hebrajszczyźnie rdzeń *rwy* nie jest produktywny w onomastyce, lecz w południowoarabskim istnieje imię własne *yrwy*. Linia 3 jest interpretowana przez Crossa jako imię własne, zapewne *Ḥadlon* (por. *Ḥadlay* w 2 Krn 28,12).

Tel Sera' 2

F. M. Cross, *Inscriptions from Tel Sera'*, s. 155–158, nr 1.

Inskrypcja wryta na glinianym naczyniu. VII wiek.

lyrm
Należące do yrm

Cross określa pismo jako hebrajskie lub filistyńsko-hebrajskie.

Tel Sera' 3

F. M. Cross, *Inscriptions from Tel Sera'*, s. 159–160.

Ostrakon aramejski. 650–625 rok.

] zkr
]pl
Zakur
-pl

Imię własne *zkr* nie jest zaskakujące, podczas gdy zakończenie imienia *-pl* jest niezwykle rzadkie.

Tel Sera' 4

F. M. Cross, *Inscriptions from Tel Sera'*, s. 160–161, nr 2.

Ostrakon aramejski. Początek VI wieku.

1. *ksp šlh yš[*
2. *zyt 'dry[*
3. *'hln brqn[*
4. *'šn br rkb. [*
5. *gnby ḥnny*

1. srebro: wysłał Yiš[mael]
2. oliwa: 'Idri[
3. aloes: Baraqan[
4. 'šn syn Rakib[
5. *gnby* Ḥannani

Linie 3 Cross interpretuje analogicznie jak poprzednie wersy, zaznaczając jednak że możliwa jest lektura *'hln brqn* jako dwóch imion własnych. W linii 5 pęknięcie utrudnia lekturę czwartej litery; można również interpretować ten wers jako *gn br ḥnny*.

Tel Sera' 5

F. M. Cross, *Inscriptions from Tel Sera'*, s. 162–163, nr 3.

Ostrakon aramejski. Połowa IV wieku.

1. *k* []
2. []
3. []
4. *ḥnny b 1* []
5. *lrwḥ [b] 11* []
6. 'z' []
7. []
8. []
9. []
10. []
11. *ysn'b 111* []
12. *s'wb b 1* []
13. 'pr' b 11
14. *yqym b 1*

Ostrakon zawiera znacznie uszkodzoną listę imion, po których następowała miara pojemności (*b* = bat) oraz liczebnik.

Tel Sera' 6

F. M. Cross, *Inscriptions from Tel Sera'*, s. 163, nr 4.

Ostrakon aramejski. Połowa IV wieku.

nḥṣṭb

Imię Naḥaṣṭab znaczy „dobry omen” i według Crossa nie należy go łączyć z rzeczownikiem *nḥṣ* – „wąż”.

Tel Sera' 7

F. M. Cross, *Inscriptions from Tel Sera'*, s. 163, nr 5.

Ostrakon aramejski. IV wiek.

zbydw

Imię własne mające liczne paralele, np. biblijne: *zbydh* (2 Krl 23,26). Końcówka -w jest charakterystyczna dla imion arabskich.

Tel Sera' 8

F. M. Cross, *Inscriptions from Tel Sera'*, s. 163, nr 6.
Ostrakon aramejski. Druga połowa IV wieku.

]hw b'srn.

[]

w (dniu) dwudziestym (miesiąca)

Ḥirbet Hoga (Khirbet an-Nabi Hujj) 1

R. Gophna, *Some Iron Age II Sites in Southern Philistia*, „Atiqot” (Hebr. Sect.) 6 (1970), s. 29, (Pl. VI:5); J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 18, nr 11 (Pl. 4A); *AHP*, 52.001.

Napis na naczyniu, wryty przed wypaleniem. Pochodzi z miejscowości leżącej 15 km na wschód od Gazy. Osem liter w dwóch liniach, bez logicznego związku.

VII wiek i początek VI wieku.

mrtṣ

ḥqq

Ḥirbet Hoga (Khirbet an-Nabi Hujj) 2

J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia*, s. 18, nr 11 (Pl. 2E); *Israel* §2.2.5.a.8.

Felice Israel czyta:

bn gby

q 1 q 11

syn Gby

q(ob) 1, q(ob) 11

Naveh uznaje tekst za nieczytelny i niedający się odczytać. Na ilustracji widać dwa rzędy liter, z których te w linii 1 są bardzo uszkodzone. W linii 2 da się może odczytać ṣq 1 q 1.

Tell el-Far‘ah (Południowe)

L. G. Herr, *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals*, Hebr. 159;
G. Garbini, *I Filistei*, nr 6; CWSSS, nr 1069.

Pieczęć. VIII/VII wiek.

lhym

Należące do H̱ijama

Gaza 1

J. Naveh, *Unpublished Phoenician Inscriptions from Palestine*, IEJ 37
(1987), nr 3; Israel §2.2.5.a.6.3

Napis na dzbanie. III wiek.

‘bdb’l

Abdbaāl

Gaza 2

J. Naveh, *Unpublished Phoenician Inscriptions from Palestine*, nr 4;
Israel §2.2.5.a.6.4

Napis na dzbanie. IV wiek.

,

dng

yn ‘z šbh

b[///]/ lmlk

A

wosk

wino (z) Gazy, ulepszone

w (roku) [4] (panowania) króla

Linia 1: *alef* interpretowany jako „A” może oznaczać jakość wina znajdującego się w dzbanie; linia 3: lekcja *zajin* nie jest pewna. Możliwe jest też rozumienie zwrotu *yn ‘z* przez: „mocne wino”.

Gaza 3

L. G. Herr, *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals*, Phoen. 7.

Fenicka pieczęć.

VII/VI wiek.

lytn bn yg.

należące do Jotana, syna Jog...

Inskrypcja dwujęzyczna**Ateny**

KAI 54,1 (= CIS 115); Israel §2.2.5.a.4.3

IV wiek.

'nk šm bn 'bd'štrt 'šqlny

'š ytn't 'nk d'mšlh bn d'mħn' šdny

Αντιπατροσ Αφροδισιου Ασκα[λονιτης]

Δομσαλώς Δομανώ Σιδώνιος ανέθηκε

(fen.) Ja (jestem) Šm, syn 'bd'štrt, z Aszkelonu/(to) ustanowiłem
ja, D'mšlh, syn D'mħn', z Sydonu

(gr.) Antipatros, (syn) Afrodisiosa, z Aszke[lonu], Domsalos,
(syn) Domanosa, z Sydonu, otworzyli (to)

Ciekawe jest tłumaczenie imion, prawie dokładne w wypadku 'bd'štrt na *Afrodisios* oraz zupełnie dowolne w wypadku *šm* i *Antipatros*.

Inskrypcje na pieczęciach łączone z Filistynami na podstawie cech ikonograficznych, paleograficznych lub onomastycznych**Akko**

CWSSS, nr 716

Pieczęć ikoniczna, z przedstawieniem kilku postaci, w tym siedzącego bóstwa i oranta. Inskrypcja umieszczona między postaciami. Możliwa lekcja trzeciej litery *w* w miejsce *n*. VIII–VII wiek.

'ln' / 'š[

(Należące do) *'ln' / 'š[*

Kadyks

CWSSS, nr 267; G. Garbini, *I Filistei*, nr 13 (s. 125).

Pieczęć: Kadyks. VIII wiek.

ln'ml / p'rt

(należące do) Na'amela, p'rt

Garbini (G. Garbini, *I Filistei*, s. 125) twierdzi, że imię Naamel pojawia się jedynie w środowisku północnoarabskim. Imię *p'rt* Garbini interpretuje jako niesemickie, podczas gdy CWSSS wyjaśnia je, jako formę *p'r* wraz z „t” w funkcji aformatywnej (*afformative tau*). Imię od rdzenia *p'r* nie jest jednak nigdzie zaświadczone.

Pochodzenie nieznane 1

L. G. Herr, *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals*, Hebr. 157; CWSSS, nr 262.

VIII/VII wiek.

lnhm 'lsm'

Należące do Nahuma, (syna) 'Eliszama'

Atrybucja na podstawie cech epigraficznych.

Pochodzenie nieznane 2

L. G. Herr, *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals*, Hebr. 160; G. Garbini, *I Filistei*, nr 10; Israel, s. 166; CWSSS, nr 889.

VIII wiek.

l'dg(n)

Należące do Eldag(ana)

CWSSS czyta jedynie: *l'dg*. Związek z Filistynami jest uzasadniony, jeśli skojarzenie elementu *dgn* z bóstwem Dagon/Dagan jest poprawne.

Pochodzenie nieznane 3

N. Avigad, *Two Phoenician Votive Seals, IEJ* 16 (1966), s. 243; L. G. Herr, *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals*, Hebr. 163; CWSSS, nr 1195.

Pieczęć wykonana z brązu. IX/VIII wiek.

'br/gd / nt šy / lḥmn

Abirgad, dał ofiarę dla Ḥamona.

Nahman Avigad zaproponował, by ostatnią linię napisu czytać boustrofedon, co jest dość rzadkie, podobnie jak nietypowy jest cały napis na tej pieczęci. Lekcję tę przyjmuje CWSSS. W innym wypadku ostatnia linia: *nmḥl* byłaby zupełnie niezrozumiała. Autentyczność tej pieczęci nie jest pewna.

Pochodzenie nieznane 4

CWSSS, nr 714.

VIII wiek(?).

lmw / tš hr / pd(?)

Należące do Muwatalisa *rpđ*

Lektura ostatniego słowa nastęcza trudności, a zwłaszcza ostatniej litery, interpretowanej zwykle jako *d*. Pewną pokusą było uznanie owego słowa jako określenia związanego z typem wojownika *rph* (por. s. 356–358).

Pochodzenie nieznane 5

CWSSS, nr 718.

VIII wiek.

lš / lthy h / brkt

Należące do *šlthy*, błogosławionej

Pochodzenie nieznane 6

CWSSS, nr 722; G. Garbini, *I Filistei*, nr 17.

lⁿnš / lbš h / brk

(należące do) *nnšlbš*, błogosławiony

Garbini *nnš / lbš* tłumaczy: Nannasa (syna) Labasa.

Pochodzenie nieznane 7

CWSSS, nr 723; G. Garbini, *I Filistei*, nr 19.

VIII/VII wiek.

l^phl / pš h / brk

(należące do) *phlpš*, błogosławiony

Garbini: (należące do) Piha (syna) Lapaša, błogosławiony

Pochodzenie nieznane 8

CWSSS, nr 1084; G. Garbini, *I Filistei*, nr 4; Israel, 2.2.5.a.6.1.

Pieczęć z postacią ludzką. VIII wiek.

l^hnn

(należące do) Ḥanana

Pochodzenie nieznane 9

CWSSS, nr 1085; G. Garbini, *I Filistei*, nr 5.

Pieczęć ze skarabeuszem. VIII wiek.

l^hnn

(należące do) Ḥanana

Pochodzenie nieznane 10

CWSSS, nr 1150; G. Garbini, *I Filistei*, nr 8.

VIII wiek.

l'zr

(należące do) Azuriego

CWSSS: *l'zr (m'zr)*

Na podstawie ikonografii Garbini sądzi, że jest to pieczęć królewska, możliwe, że należąca do króla Aszdod deportowanego do Asyrii w 713 roku.

Pochodzenie nieznane 11

CWSSS, nr 1118; G. Garbini, *I Filistei*, nr 11.

VIII wiek.

šm'b

Szemab

Na podstawie dwujęzycznej inskrypcji (por. wyżej: Ateny) Garbini twierdzi, że imię to występuje również w skróconej wersji *šm*.

Pochodzenie nieznane 12

CWSSS, nr 1127; G. Garbini, *I Filistei*, nr 12.

VIII–VII wiek.

l'lnn

(należące do) Elnatana

Pochodzenie nieznane 13

CWSSS, nr 1184; G. Garbini, *I Filistei*, nr 14.

VIII wiek.

Według CWSSS nieczytelna.

Bordeuil (B 12) czytał: *mntħr*;

Garbini czyta *mšthr* – „splendor Horusa”.

Pochodzenie nieznane 14

CWSSS, nr 1161; G. Garbini, *I Filistei*, nr 15.

VIII–VII wiek.

'bd'ym

Abd-'jam

Imię niezaświadczone w innym miejscu. Garbini twierdzi, że drugi człon imienia może pochodzić od słowa *y* – „sokół” i w ten spo-

sób może odnosić się – co potwierdza egipska ikonografia – do Horusa. CWSSS nie wyjaśnia znaczenia i pochodzenia tego członu.

Pochodzenie nieznane 15

CWSSS, nr 1107; G. Garbini, *I Filistei*, nr 16; por. CWSSS, nr 1020, 1132, 1133.

VIII–VII wiek.

bʿlntrn

Baʿalnaton

Pochodzenie nieznane 16

CWSSS, nr 717; G. Garbini, *I Filistei*, nr 18.

VIII–VII wiek.

lʿsy / hbrk h / ḥtm z

(do) ʿAsy, błogosławionego (należy) ta pieczęć

Pochodzenie nieznane 17

CWSSS, nr 720; G. Garbini, *I Filistei*, nr 20.

VIII–VII wiek.

lmwnnš / hspr hbr / k ḥtm z

(do) Muwanannasa, pisarza, błogosławionego (należy) ta pieczęć

W rejestrze górnym możliwy hieroglificzny znak *s3* lub uproszczony znak *ankh*. Garbini twierdzi, że w rejestrze dolnym, poniżej linii 3 znaki można interpretować jako pismo cypro-minojskie: *li-m.-se-ta-ro*.

Pochodzenie nieznane 18

CWSSS, nr 718; G. Garbini, *I Filistei*, nr 21.

VIII–VII wiek.

lʿš / lthy h / brkt

(należy do) Islathay, błogosławionej

Pochodzenie nieznane 19

CWSSS, nr 1112; G. Garbini, *I Filistei*, nr 22.

VIII–VII wiek (Cypr?).

l'bd'

(należące do) Abdo

Pochodzenie nieznane 20

CWSSS, nr 284; G. Garbini, *I Filistei*, nr 23.

VIII–VII wiek.

ls'dh

(należące do) Sa'ada (lub Sa'adi) [fem.]

Garbini twierdzi, że imiona od rdzenia *s'd* nie są znane ani w hebrajskim, ani fenickim kręgu kulturowym, a imiona męskie *s'dh* mają ponad 300 poświadczeń w przedmuzułmańskim świecie arabskim.

Pochodzenie nieznane 21

CWSSS, nr 742; Israel §2.2.5.a.6.2.

Pismo fenickie. V wiek.

l'tm bn

y[

Należące do Jotama, syna J[

Według Izraela możliwa jest również lekcja: *lytm bm*. Izrael zalicza tę pieczęć do grupy pochodzących z Gazy.

Pochodzenie nieznane 22

CWSSS, nr 29; E. Stern, *Dor. Ruler of the Seas*, Jerusalem 2000, s. 122–129.

Pismo hebrajskie.

VIII wiek. Pieczęć podobno odnaleziono w Samarii w 1975 roku.

1.

l'sdq

bn mk'

2.

[l_z]kyw

khn d'r

1.

Należące do Şadoka

syna Maki

2.

[Należące do Ze]kariau

Kapłana Dor

Inskrypcje na dwóch stronach pieczęci zapewne należały do dwóch osób, możliwe, że ze sobą spokrewnionych. Druga postać nosi imię teoforyczne z typowym dla północnego królestwa elementem -yw.

Spis inskrypcji publikowanych w Apendyksie

Zabytki nieodczytane i wykonane pismem innym niż alfabetyczne

Aszdod 1-2.....	435
Deir Alla	436
Lakisiz 1	438
Gerar 1	438
Afek	439
Cupra Maritima	439

Teksty zapisane pismem alfabetycznym

Izbet Sarta.....	400
Qubur el-Walayda	442
Khirbet Qeiyafa.....	443
Tel Zayit (Zêtâ)	446
Aszkelon 1-54.....	447
Tel Qasile 1-2.....	467
Tell Jemme 1-18	469
Kibbutz Revadim	478
Aszdod 3-7.....	479
Gezer	480
Azor.....	482
Tell eš-Šâfi (Gat) 1-3.....	482
Ekron 1-8.....	484
Ekron 9 (Saqqara).....	487
Bet Szemesz 1-6	488
Tell el-Hesi 1-3	491
Tel Batash (Timnah) 1-2	491
Lakisiz 2	492
Gerar(?)/Tel Haror 2	493
Jabne.....	493

Tell el-Areni.....	495
Tel Sera' 1-8	495
Ḥirbet Hoga (Khirbet an-Nabi Hujj) 1-2.....	499
Tell el-Far'ah (Południowe).....	500
Gaza 1-3	500
Ateny	501
Akko	501
Kadyks.....	502
Pochodzenie nieznane 1-22.....	502

Wykaz imion własnych zawartych w epigrafice filistyńskiej

(Imiona podano tu wraz z odsyłaczami do inskrypcji według korpusu publikowanego powyżej)

- 'b' – Kibbutz Revadim (X–IX w.)
- 'by – Gezer 1 (X w.)
- 'brgd - Pochodzenie nieznane 3 (IX/VIII w.)
- 'd' – Ekron 1 (VII w.)
- 'dn – Ekron 9 (VII w.)
- 'dn – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
- 'hln (?) – Tel Sera' 4 (początek VI w.)
- 'hb'l – Aszkelon 14 (VII w.)
- 'hk (?) – Bet Szemesz 1 (VIII w.)
- 'hmlk – Aszkelon 14 (VII w.)
- 'h[m]lk – Tell Jemme 4 (VII w.)
- 'y'l – Qubur el-Walayda 1 (XI/X w.)
- 'kyš – Ekron 1 (VII w.)
- 'ldg(n) - Pochodzenie nieznane 2 (VIII w.)
- 'lwt – Tell eš-Šâfi (Gat) 1 (X w.)
- 'lyrb – Lakisz 1 (VII/VI w.)
- 'ln'š – Akko (VIII w.)
- 'lntn - Pochodzenie nieznane 12 (VIII–VII w.)
- 'l{p}rp' / 'lrp' – Aszkelon 23 (VI–V w.)
- 'lšm' – Pochodzenie nieznane 1 (VIII/VII w.)
- 'n(š) – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
- 'šy – Pochodzenie nieznane 16 (VIII–VII w.)
- 'šn – Tel Sera' 4 (początek VI w.)
- šlthy – Pochodzenie nieznane 18 (VIII–VII w.)
- šltny (fem.) - Pochodzenie nieznane 5 (VIII/VII w. ?)
- 'tm - Pochodzenie nieznane 21 (V w.)
- bgd – Gerar (?)/Tel Haror 2 (VII/VI w.)
- b[d]mlk – patrz: 'h[m]lk
- bzn (?) – Bet Szemesz 5 (VII w.)
- bnk(š) – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
- bn'nt – Ekron 7 (VII w.)

- b'l* – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
b'lzkr – Aszkelon 7 (VII w.)
b'll – Khirbet Qeiyafa 1 (XI–X w.)
b'lnqm – Aszkelon 24 (IV w.)
b'lnn – Pochodzenie nieznane 15 (VIII–VII w.)
b'lpdy – Tell Jemme 6 (IV–III w.)
b'lsm' – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
brsyh – Tell Jemme 2 (VII w.)
brqn – Tel Sera' 4 (początek VI w.)
gby (?) – Ĥirbet Hoga (Khirbet an-Nabi Hujj) 2 (VII/VI w.)
gnby – Tel Sera' 4 (początek VI w.)
dggrt – Aszdod 4 (VIII–VII w.)
dwd – Tell Jemme 13 (IV–III w.)
dwy[d] – Tell Jemme 13 (IV–III w.)
dtyn – Aszkelon 28 (V w.)
hwš ['] – Bet Szemesz 3 (VII w.)
hmk – patrz: *smk*
hrš – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
wlt [– Tell eš-Šâfi (Gat) 1 (X w.)
wnnt – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
wp'l' – patrz: *p'l'*
zby – Tell Jemme 10 (IV–III w.)
zbydw – Tel Sera' 7 (IV w.)
zbydy – Tell Jemme 11 (IV–III w.)
[z]kyw – Pochodzenie nieznane 22 (Dor?) (VIII w.)
zkr [– Aszkelon 3 (VII w.)
zkr – Tel Sera' 3 (650–625)
hgb – Bet Szemesz 3 (VII w.)
[h]dln [– Tel Sera' 1 (VII w.)
hyhw – Tel Qasile 1 (VIII w.)
hymk – Aszkelon 19 (VI–V w.)
hmlk – Ekron 8 (VII w.)
hm(š) – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
hnn – Bet Szemesz 2 (X w.)
hnn – Tel Batash (Timnah) 1 (X w.)
hnn – Pochodzenie nieznane 8 (VIII w.)
hnn – Pochodzenie nieznane 9 (VIII w.)
hnnny – Tel Sera' 4 (początek VI w.)
hnnny – Tel Sera' 5 (połowa IV w.)
h'n – Aszkelon 26 (V w.)

- ḥqq(?)* – Ḥirbet Hoga 1 (VII/VI w.)
kbr(b)ʿl – Aszkelon 14 (VII w.)
ṭb – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
ṭbšlm – Bet Szemesz 4 (VII w.)
ṭbšlm – Bet Szemesz 4 (VII w.)
yʿr – Ekron 1 (VII w.)
ybnbʿl – Aszkelon 46 (V–IV w.)
yglḥ – Aszkelon 2 (VII w.)
yhw[– Tell Jemme 8 (IV–III w.)
yhw[n[tn – Tell Jemme 7 (IV–III w.)
yhwʿz – Bet Szemesz 3 (VII w.)
ywdh – Tell Jemme 13 (IV–III w.)
yḥzʿ – Tell el-Areni (VIII/VII w.)
ysnʿb – Tel Seraʿ 5 (połowa IV w.)
ysd – Ekron 1 (VII w.)
ysd – Khirbet Qeiyafa 1 (XI–X w.)
yšḥ – Aszkelon 19 (VI–V w.)
yqym – Tel Seraʿ 5 (połowa IV w.)
yrm – Tel Seraʿ 2 (VII w.)
yš[– Tel Seraʿ 4 (początek VI w.)
yṯʿ – Tell Jemme 10 (IV–III w.)
klyṭb(š) – Tell Jemme 2 (VII w.)
knpy (eg.) – Aszkelon 15 (VII w.)
lb – patrz: *nnšlbš*
lḥn (?) – Aszkelon 8 (VII w.)
lp – patrz: *phlpš*
lrwḥ – Tel Seraʿ 5 (połowa IV w.)
mg[n] – Aszkelon 37 (IV w.)
mwnnš – Pochodzenie nieznane 17 (VIII–VII w.)
mwṭlš – Pochodzenie nieznane 4 (VIII/VII w. ?)
mkʿ – Aszkelon 7 (VII w.)
mkʿ – Pochodzenie nieznane 22 (Dor?) (VIII w.)
mkbʿl – Aszkelon 14 (VII w.)
mnwkyn – Aszkelon 17 (VII w.)
mnš – Aszkelon 19 (VI–V w.)
mntḥr – patrz: *mšṭḥr*
mʿ – Tel Batash (Timnah) 2 (VII w.)
mš[– Aszkelon 10 (VII w.)
mšṭḥr – Pochodzenie nieznane 13 (VIII w.)
mrtps (?) – Ḥirbet Hoga 1 (VII/VI w.)

- nḥm* - Pochodzenie nieznane 1 (VIII/VII w.)
nḥštb – Tel Sara' 6 (połowa IV w.)
nn – patrz: *nnšlbš*
nnšlbš - Pochodzenie nieznane 6 (VIII/VII w. ?)
n'ml – Kadyks (VIII w.)
ntn – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
ntn – Tell Jemme 13 (IV–III w.)
s'wb – Tel Sera' 5 (połowa IV w.)
smk – Tell el-Hesi 2 (VIII w.)
s'dh [fem.] – Pochodzenie nieznane 20 (VIII–VII w.)
'b[– Aszkelon 30 (V–IV w.)
'bd' – Pochodzenie nieznane 19 (VIII–VII w.)
'bd'ym – Pochodzenie nieznane 14 (VIII–VII w.)
'bdb'l – Aszkelon 17 (VII w.)
'bdl – Aszkelon 29 (V–IV w.)
'bd'strt – Ateny [Aszkelon] (IV w.)
'gm (?) – Aszkelon 22 (VI–V w.)
'dry – Tel Sera' 4 (początek VI w.)
'z' – Tel Sera' 5 (połowa IV w.)
'zml[k – Tel Sera' 1 (VII w.)
'zr – Pochodzenie nieznane 10 (VIII w.)
'ḥt[– Aszkelon 27 (V w.)
'ms – Aszkelon 18 (V w.)
'mš' – Aszdod 5 (VI w.)
'pr' – Tel Sera' 5 (połowa IV w.)
'qb – Aszkelon 6 (VII w.)
p'rt – Kadyks (VIII w.)
pdy – Ekron 1 (VII w.); Ekron 6 (VII w.)?
ph – patrz: *phlpš*
phlpš - Pochodzenie nieznane 7 (VIII/VII w. ?)
phwr – Aszkelon 7 (VII w.)
pl' – Tell el-Hesi 1 (VIII w.)
pnyh[– Gezer 1 (X w.)
p'l[/ wp'l' – Aszkelon 52 (VII w.)
pp(š) – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
šdq – Pochodzenie nieznane 22 (Dor?) (VIII w.)
qsryh – Tell Jemme 2 (VII w.)
qrb'[wr] – Bet Szemesz 4 (VII w.)
rwh – Tel Sera' 1 (VII w.)
rw(š) – Tell Jemme 2 (VII w.)

- rkb* – Tel Sera’ 4 (początek VI w.)
rkh – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
rms’l – Aszkelon 20 (V w.)
 [r]p’b’l – Aszkelon 11 (VII w.)
šg(š) – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
škwy – Aszkelon 21 (VI–V w.)
šl[– Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
šlk – Aszkelon 7 (VII w.)
šlm – Bet Szemesz 4 (VII w.)
šlm – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
šlm’l – Aszdod 5 (VI w.)
šlmy – Azor 1 (VII w.)
šm – Ateny [Aszkelon] (IV w.)
šm’b – Pochodzenie nieznane 11 (VIII w.)
šm(š) – Tell Jemme 1 (VIII/VII w.)
šmp’l – Qubur el-Walayda 1 (XI/X w.)
šndwr – Ekron 9 (VII w.)
špṭ[– Aszkelon 14 (VII w.)
t’m – Aszkelon 6 (VII w.)
]’m – Aszkelon 31 (V–IV w.)
]gš[– Tell el-Hesi 3 (VIII w.)
]pḥd – Aszdod 3 (VIII–VII w.)
]pḥr – patrz:]pḥd
]pl – Tel Sera’ 3 (650–625)
]šlk – Bet Szemesz 3 (VII w.)
]tn – Aszkelon 50 (IV w.)

Bibliografia

Źródła

- Appian z Aleksandrii, *Historia rzymska*, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 2004 (na podst. wyd. z 1957 r.).
- Y. Aharoni, *Arad Inscriptions*, Jerusaleń 1981.
- T. Andrzejewski, *Opowieści egipskie*, Warszawa 1958.
- Atenajos, *Uczta mędrców*, tłum. i opr. K. Bartol, J. Danielewicz, Poznań 2010.
- W. E. Aufrecht, *A Corpus of Ammonite Inscriptions*, Lewiston 1989.
- J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, Vol. 1–2, New York 1985.
- G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance*, Vol. 1, Cambridge 1991 (2 wyd. 1997); Vol. 2, Cambridge 2004.
- F. W. Dobbs-Allopp et al., *Hebrew Inscriptions*, New Haven–London 2005.
- W. Edgerton, J. Wilson, *Historical Records of Ramses III. The Texts in „Medinet Habu”*, Chicago 1936.
- F. M. Fales, J. N. Postgate, *Imperial administrative records, Part 1: Palace and temple administration*, (SAA 7), Helsinki 1992.
- J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary*, Roma 1966.
- A. Fuchs, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen 1993.
- A. H. Gardiner, *Ancient Egypt Onomastica*, Oxford 1968 (repr. z wyd. 1947).
- J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, Vol. 1–3, Oxford 1971–1982 (repr. 2002).
- H. Gitler, O. Tal, *The Coinage of Philistia of the Fifth and Fourth Centuries BC. A Study of the Earliest Coins of Palestine*, Milano–New York 2006.
- A. K. Grayson, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian period*, Vol. 1–3, Toronto 1987–1996.
- W. Hallo, *The Context of Scripture*, Vol. 1–3, Leiden–Boston 2003.
- J. D. Hawkins, *Corpus of hieroglyphic Luwian inscriptions*, Vol. 1: *Inscriptions of the Iron Age*, Berlin 2000.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Warszawa 1993.
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1991.

- Józef Flawiusz, *Przeciw Appionowi*, tłum. J. Radożycki.
 Ksenofont, *Historia grecka*, tłum. W. Klinger, Wrocław 2004 (na podst. wyd. z 1958 r.).
- A. G. Lie, *The Inscriptions of Sargon II King of Assyria*, Paris 1929.
- J. M. Lindenberger, *Ancient Aramaic and Hebrew Letters*, Atlanta 2003.
- D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Vol. 1–2, Chicago 1926 (repr. London 1989).
- Marek Diakon, *Żywot świętego Porfiriusza biskupa Gazy*, tłum. I. Milewski, Gdańsk 2003.
- S. Parpola, *The Correspondence of Sargon II, Part 1: Letters from Assyria and the West*, (SAA 1), Helsinki 1987.
- B. Porten, A. Yardeni, *Textbook of Aramaic documents from ancient Egypt*, Vol. 1–4, Winona Lake 1986–1999.
- J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, Vol. 1: *Texts*, Princeton 1969.
- M. Stern, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, Vol. 1–3, Jerusalem 1974–1984.
- Teofil z Antiochii, *Do Autolika*, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologeci greccy*, Kraków 2004.
- M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*, Göttingen 2010.
- H. Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons*, Leipzig 1889.
- S. Zawadzki, *Mane, Tekel, Fares. Źródła do dziejów Babilonii chaldejskiej*, Poznań 1996.

Słowniki

- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the Univeristy of Chicago*, Vol. 1–21, Chicago 1956–2010.
- F. Aura Jorro, F. R. Adrasos (eds.), *Diccionario Griego-Español, Diccionario Micénico*, Vol. 1–2, Madrid 1999.
- A. M. Bagg, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes. Die Orts- und Gewässernamen der neuassyrischen Zeit. Die Levante VII/1, „Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B, Geisteswissenschaften”*, Wiesbaden 2007.
- F. L. Benz, *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions*, Rome 1972.
- W. Borée, *Die Alten Ortsnamen Palästinas. Zweite Auflage, ergänzt um Namenregister und Nachträge*, Hildesheim 1968.
- G. J. Botterweck, H. Ringgren (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 1–15, Grand Rapids 1997–2006.

- The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Boston 1906 (repr. 1997).
- J. Chadwick, L. Baumbach, *The Mycenaean Greek Vocabulary*, „Glotta” 41 (1963), s. 157–271.
- P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris 1999.
- D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 1–6, New York 1992.
- M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Jerusalem 1903.
- L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1–2, Warszawa 2008 (tłum. z wyd. ang. 2001).
- E. Laroche, *Les noms des hittites*, Paris 1966.
- H. G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.
- H. C. Melchert, *Cuneiform Luvian Lexicon*, Chapel Hill 1993 (www.unc.edu/~melchert/LUVLEX.pdf; dostęp: 1.1.2011).
- T. J. Murphy, *Pocket Dictionary for the Study of Biblical Hebrew*, b.m. 2003.
- A. Murtonen, *Hebrew in its West Semitic Setting*, Leiden 1986.
- Der Neue Pauly*, Band 1–15, Stuttgart–Weimar 1996–2003.
- J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bern 1959.
- J. Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*, Berlin–New York 1984.
- B. I. Reicke, L. Rost, *Biblich-Historisches Handwörterbuch*, Band 1–2, Göttingen 1962–1964.
- H. H. Rowley (ed.), *A Companion to the Bible*, Edinburgh 1963.
- D. Sperber, *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, Bar-Ilan 1984.
- J. Tischler, *Hethitisches etymologisches Glossar*, Innsbruck 1983.
- S. A. Tokarev (red.), *Mify narodov mira. Encyklopedija*, Moskwa 1991.
- M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Leiden–Boston 2008.
- K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden 1999.
- L. Zgusta, *Kleinasiatische Ortsnamen*, Heidelberg 1984.
- L. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen*, Prag 1964.

Komentarze

- D. Asheri, A. Lloyd, A. Corcella, *A Commentary on Herodotus I–IV*, Oxford 2007.
- J. Barton, J. Muddiman, *Oxford Bible Commentary*, Oxford 2007.

- J. Blenkinsopp, *Isaiah 1–39*, (AB 19), New York 2000.
- R. G. Boling, *Joshua*, (AB 6), New York 1995.
- R. G. Boling, *Judges*, (AB 6A), New York 1975.
- P. Dhorme, *Les Livres de Samuel*, Paris 1910.
- S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, Oxford 1913.
- K. Galling (ed.), *Biblisches Reallexikon*, Tübingen 1937.
- J. Homerski, *Księga Ezechiela*, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Lublin 1998.
- W. W. How, J. Wells, *A Commentary on Herodotus*, Oxford 1961 (repr. z 1 wyd. 1912).
- The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol. 1–5, Nashville–New York 1981.
- W. H. Irwin, *Isaiah 28–33: translation with philological notes*, „Biblica et Orientalia” 30, Rome 1977.
- W. C. Kaiser, *The Communicator's Commentary. Micah–Malachi*, Dallas 1992.
- G. Knoppers, *1 Chronicles 10–29*, (AB 12A), New York 2004.
- C. M. Laymon (ed.), *The Interpretator's One-Volume Commentary on the Bible*, Nashville 1982.
- A. B. Lloyd, *Herodotus. Book II Commentary 99–182*, Leiden 1988.
- P. K. McCarter, *II Samuel*, (AB 9), New York 1984.
- J. Milgrom, *Leviticus 1–16*, (AB 3), New York 1991.
- W. Propp, *Exodus 1–18*, (AB 2), New York 1999.
- J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephaniah: A Commentary*, „The Old Testament Library”, Westminster 1991.
- E. A. Speiser, *Genesis*, (AB 1), Garden City 1964.
- J. Vlaardingerbroek, *Zephaniah*, „Historical Commentary of the Old Testament”, Leuven 1999.
- M. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11*, (AB 5), New York 1991.

Opracowania

- F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, Vol. 1–2, Paris 1933–1938.
- A. Achilli et al., *Mitochondrial DNA Variation of Modern Tuscans Supports the Near Eastern Origin of Etruscans*, „American Journal of Human Genetics” 80, 4 (2007), s. 759–768.
- S. Aḥituv, *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*, Jerusalem 1984.
- S. Aḥituv, *Echoes from the Past. Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*, Jerusalem 2008.

- S. Ahituv, E. D. Oren (eds.), *The Origin of Early Israel – Current Debate. Biblical, Historical and Archaeological Perspectives*, Jerusalem 1998.
- W. F. Albright, *Some Oriental Glosses on the Homeric Problem*, *AJA* 54 (1950), s. 162–176.
- A. Alt, *Ein gesandter aus Philistää in Aegypten*, „*Bibliotheca Orientalis*” 9 (1952), s. 163–164.
- M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, Vol. 1–3, Firenze 1868 (repr. Catania 1933–1939).
- B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.
- G. Anderson (ed.), *Congress Volume: Bonn 1962*, Leiden 1963.
- D. R. Ap-Thomas, *Saul’s „uncle”*, *VT* 11 (1961), s. 241–245.
- Y. Arbeitman, *The Hittite Is Thy Mother: An Anatolian Approach to Genesis 23*, w: Y. Arbeitman, A. Bomhard (eds.), *Bono Homini Donum*, s. 889–1026.
- Y. Arbeitman, *Iranian „Scribe”, Anatolian „Ruler”, or Neither: A City’s rare Chance for „Leadership”*, w: Y. L. Arbeitman (ed.), *Fucus: A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of Albert Ehrman*, s. 1–102.
- Y. Arbeitman, *Minôs, the Oaristes of Great Zeus, ha-, a-, and o-Copulative, the Knossan Royal Titulary and the Hellenization of Crete*, w: Y. Arbeitman (ed.), *A Linguistic Happening in Memory of Ben Schwartz*, s. 411–462.
- Y. Arbeitman (ed.), *A Linguistic Happening in Memory of Ben Schwartz*, Louvain-la-Neuve 1988.
- Y. Arbeitman (ed.), *Fucus: A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of Albert Ehrman*, Amsterdam–Philadelphia 1988.
- Y. Arbeitman, *Detecting the God Who Remained in Dan*, „*Henoch*” 16 (1994), s. 9–14.
- Y. Arbeitman, *Tamar’s Name or is It? (Gen 38)*, *ZAW* (2000), s. 341–355.
- Y. Arbeitman, A. Bomhard (eds.), *Bono Homini Donum: Essays in Historical Linguistics in Memory of J. Alexander Kerns*, Amsterdam–Philadelphia 1981.
- Y. Arbeitman, G. Rendsburg, *Adana Revisited: 30 Years Later*, „*Archiv Orientalni*” 49 (1981), s. 145–157.
- S. Aro, *Luwians in Aleppo?*, w: I. Singer (ed.), „*ipamati kistamati pari tumatimis*”: *Luwian and Hittite Studies Presented to J. David Hawkins on the Occasion of His 70th Birthday*, „*Tel Aviv University Monograph Series*” 28, Tel Aviv 2010, s. 1–9.
- F. Aspesi, *Precedenti divini di „^adāmā*”, *SEL* 13 (1996), s. 33–40.
- J. Assmann, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, Warszawa 2008.

- M. C. Astour, *Greek Names in the Semitic World and Semitic Names in the Greek World*, *JNES* 23 (1964), s. 193–201.
- M. Astour, *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*, Leiden 1965.
- N. Avigad, *Two Phoenician Votive Seals*, *IEJ* 16 (1966), s. 243–251.
- M. Avioz, *The Role and Significance of Jebus in Judges 19*, „Biblische Zeitschrift” 51 (2007), s. 249–256.
- J.S. Baden, *The Violent Origins of the Levites: Text and Tradition*, w: M. Leuchter, J. Hutton (eds.), *Levites and Priests in History and Tradition*, Atlanta 2011, s. 103–116.
- J. R. Bartlett, *Sihon and Og, Kings of the Amorites*, *VT* 20 (1970), s. 257–277. *Beiträge zur Septuaginta*, Würzburg 1972.
- N. Belayche, *Judaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen 2001.
- N. Belayche, *Pagan Festivals in Fourth-Century Gaza*, w: B. Britton-Ashkelony, A. Kofsky (eds.), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden 2004, s. 5–22.
- D. Ben-Ami, Y. Tchekhanovets, *A Greek Abecedary Fragment From the City of David*, *PEQ* 140,3 (2008), s. 195–202.
- D. Ben-Shlomo, *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism*, (OBO 241), Fribourg–Göttingen 2010.
- E. Ben Zvi, *Who Wrote the Speech of Rabshaken and When?*, *JBL* 109 (1990), s. 79–92.
- A. Benzen, *Zur Geschichte der Šadoķiden*, *ZAW* 51 (1933), s. 173–176.
- É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969.
- V. Bérard, *Les Phéniciens et l’Odyssée*, wyd. 2, Paris 1927.
- J. Berman, *CTH 133 and the Hittite Provenance of Deuteronomy 13*, *JBL* 130 (2011), s. 25–44.
- M. Bernal, *Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization*, New Brunswick 1987.
- M. Bernal, *Black Athena revisited*, Chapel Hill 1996.
- Biblical Archaeology Today, 1990, Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology. Jerusalem, June–July 1990*, Jerusalem 1993.
- S. Bickel (ed.), *Bilder als Quellen. Images as sources: studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel*, Göttingen 2007.
- J. C. Billigmeier, *An Inquiry into the non-Greek Names on the Linear B Tablets From Knossos and their Relationship to Languages of Asia Minor*, „Minos” 10 (1970), s. 177–183.

- J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel. The Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel*, Cambridge 1972 (repr. 2009).
- F. J. Bliss, *A Mound of Many Cities*, London 1894.
- E. Borgna, *Aegean Feasting: A Minoan Perspective*, w: J. C. Wright (ed.), *The Mycenaean Feast*, Princeton 2004, s. 127–159.
- F. Bork, *Philistäische Namen und Vokabeln*, AfO 13 (1939–1941), s. 228–229.
- O. Borowski, *Burial customs in Southern Judah: The Case of Tel Ḥalif*, w: S. White Crawford et al. (eds.), „Up to the Gates of Ekron”. *Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, Jerusalem 2007, s. 71–77.
- E. A. Braun-Holzinger, H. Matthäus (eds.), *Die nahöstlichen Kulturen und Griechenland an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend v. Chr. Kontinuität und Wandel von Strukturen und Mechanismen kultureller Interaktion; Kolloquium des Sonderforschungsbereiches 295 „Kulturelle und sprachliche Kontakte” der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*, 11.–12. Dezember 1998, Möhnese 2002.
- B. Brandl, *Two Engraved Tridacna Shells From Tel Miqne-Ekron*, BASOR 323 (2001), s. 49–62.
- B. Bravo, *Polis u Homera*, w: B. Bravo, J. Kolendo, W. Lengauer (red.), *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia*, Warszawa 1988, s. 17–65.
- J. N. Bremmer, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, (JSRC 8), Leiden 2008.
- M. G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible*, „Biblical Interpretation Series” 19, Leiden 1996.
- M. Z. Brettler, *The David Tradition*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition 2. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250–850 BCE): The Texts*, (LHB 521), London–New York 2010, s. 25–53.
- J. P. Brown, *Israel and Hellas*, Vol. 1–3, Berlin 1995–2001.
- J. F. Brug, *A Literary and Archaeological Study of the Philistines*, BAR International Series 265, Oxford 1985.
- T. Bryce, *The kingdom of the Hittites*, Oxford 2005.
- S. Bunimovitz, *Problems in the „Ethnic” Identification of the Philistine Material Culture*, TA 17 (1990), s. 210–222.
- S. Bunimovitz, Z. Lederman, *Six Seasons of Excavation at Tel Beth-Shemesh: A City on the Border of Judah*, „Qadmoniot” 30 (1997), s. 29–30 (hebr.).
- S. Bunimovitz, Z. Lederman, *The Final Destruction of Beth Shemesh and the Pax Assyriaca in the Juean Shephelah*, TA 30 (2003), s. 3–26.
- S. Bunimovitz, A. Yasur-Landau, *Philistine and Israelite Pottery: A Comparative Approach to the Question of Pots and People*, TA 23 (1996), s. 88–101.

- M. Burdajewicz, *Gaza pendant les périodes du Bronze moyen et récent et de l'Âge du Fer*, w: J.-B. Humbert (ed.), *Gaza Méditerranéenne. Histoire et archéologie en Palestine*, Paris 2000, s. 31–39.
- M. Burdajewicz, *Starożytna Gaza – między Wschodem a Zachodem*, w: M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò (red.), *Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem*, „Studia Historico-Biblica” 1, Lublin 2008, s. 161–177.
- W. Burkert, *The orientazing revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age*, Cambridge 1992.
- W. Burkert, *Lescha-Liškah. Sakrale Gastlichkeit zwischen Palästina und Griechenland*, w: B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (eds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, (OBO 129), Freiburg–Göttingen 1993, s. 19–38.
- R. Byrne, *The Refuge of Scribalism in Iron I Palestine*, *BASOR* 345 (2007), s. 1–31.
- G. Capriotti Vittozzi, G. Garbini, *Un amuleto egizio-filisteo da Cupra Maritima*, *Rendiconti, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, Ser. 9, Vol. 11, fasc. 4 (2000), s. 529–541.
- O. Carruba, M. Liverani, C. Zaccagnini (eds.), *Studi Orientalistici in Ricordo di Franco Pintore*, („Studia Mediterranea” 4), Pavia 1983.
- B. S. Childs, *A Study of the Formula „Until this Day”*, *JBL* 82 (1963), s. 279–292.
- B. S. Childs, *The etiological tale re-examined*, *VT* 24 (1974), s. 387–397.
- A. Ciasa, *Tell Gat*, „Oriens Antiquus” 1 (1962), s. 38.
- C. Cohen, *Neo-Assyrian Elements in the First Speech of Rab-(S)haqē*, „Israel Oriental Studies” 9 (1979), s. 32–47.
- S. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 1999.
- B. J. Collins, *The Bible, the Hittites, and the Construction of the „Other”*, w: D. Groddek, M. Zorman (eds.), *Tabularia Hethaeorum: hethitologische Beiträge; Silvin Kořak zum 65. Geburtstag*, „Dresdner Beiträge zur Hethitologie” 25, Wiesbaden 2007, s. 153–162.
- C. C. R. Coder, *The City of Jerusalem*, 1909 (repr. Kessinger Publishing 2004).
- I. Cornelius, *The headgear and hairstyles of pre-Persian Palestinian female plague figurines*, w: S. Bickel (ed.), *Bilder als Quellen. Images as sources: studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel*, Göttingen 2007, s. 237–252.
- R. A. Coughenour, *A Search for Mahanaim*, *BASOR* 273 (1989), s. 61–63.
- P. J. Crielaard, *Production, circulation and consumption of Early Iron Age Greek pottery (eleventh to seventh centuries BC)*, w: J. P. Crielaard, V. Stissi,

- G. J. van Wijngaarden (eds.), *The Complex Past of Pottery. Production, Circulation and Consumption of Mycaean and Greek Potter (sixteenth to early fifth centuries BC)*. Proceedings of the ARCHON international conference, held in Amsterdam, 8–9 November 1996, Amsterdam 1999, s. 63–67.
- J. P. Crielaard, V. Stissi, G. J. van Wijngaarden (ed.), *The Complex Past of Pottery. Production, Circulation and Consumption of Mycaean and Greek Potter (sixteenth to early fifth centuries BC)*. Proceedings of the ARCHON international conference, held in Amsterdam, 8–9 November 1996, Amsterdam 1999.
- P. J. Crielaard, *Early Iron Age Greek pottery in Cyprus and North Syria: a consumption-oriented approach*, w: J. P. Crielaard, V. Stissi, G. J. van Wijngaarden (eds.), *The Complex Past of Pottery. Production, Circulation and Consumption of Mycaean and Greek Potter (sixteenth to early fifth centuries BC)*. Proceedings of the ARCHON international conference, held in Amsterdam, 8–9 November 1996, Amsterdam 1999, s. 261–290.
- F. M. Cross, *An Ostrakon from Nebi Yunis*, *IEJ* 14 (1964), s. 185–186.
- F. M. Cross, *Newly Found Inscriptions in Old Canaanite and Early Phoenician Scripts*, *BASOR* 238 (1980), s. 1–20.
- F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge MA 1997 (1 wyd. 1973).
- F. M. Cross, *Leaves from an Epigrapher's Notebook. Collected Papers in Hebrew and West Semitic Paleography and Epigraphy*, Winona Lake 2003.
- F. M. Cross, L. Stager, *Cypro-Minoan Inscriptions Found in Ashkelon*, *IEJ* 56 (2006), s. 129–159.
- Ph. R. Davies, *The origins of biblical Israel*, New York 2007.
- B. Davis, *Cypro-Minoan in Philistia?*, „Kubaba” 2 (2011), s. 40–74.
- E. Dąbrowa, *The Hasmoneans and Their State. A Study in History, Ideology, and the Institutions*, „Electrum” 16, Kraków 2010.
- B. Delavault, A. Lemaire, *Les inscriptions phéniciennes de Palestine*, *RSF* 7 (1979), s. 26–27.
- M. Delcor, *Les Kerethim et les Cretois*, *VT* 28 (1978), s. 409–422.
- J. de Moor, *The Twelve Tribes in the Song of Deborah*, *VT* 43 (1993), s. 483–493.
- A. Demsky, *A Proto-Canaanite Abecedary Dating from the Period of the Judges and its Implications for the History of the Alphabet*, *TA* 4 (1977), s. 14–27.
- J. G. Dercksen, *On Anatolian Loanwords in Akkadian Texts from Kültepe*, *ZA* 97 (2007), s. 26–46.
- W. G. Dever, *What Did Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids 2001.

- W. G. Dever, S. Gitin (eds.), *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palestine. Proceedings of the Centennial Symposium, W.F. Albright Institute of Archaeological Research and American School of Oriental Research Jerusalem, May 29–31, 2000*, Winona Lake 2003.
- A. Dotan, *New Light on the 'Izbet Sartah Ostrakon*, TA 8 (1991), s. 160–171.
- M. Dothan, *An Inscribed Jar from Azor*, „Atiqot” 3 (1961), s. 181.
- M. Dothan, *Ashdod II–III*, „Atiqot” 10–11, Jerusalem 1971.
- M. Dothan, *Ethnicity and Archaeology: Some Observations on the Sea Peoples at Ashdod*, w: *Biblical Archaeology Today, 1990, Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology. Jerusalem, June–July 1990*, Jerusalem 1993, s. 53–55.
- M. Dothan, D. Ben-Shlomo, *Ashdod VI*, „Israel Antiquities Authority Reports” 24, Jerusalem 2005.
- M. Dothan, D. N. Freedman, *Ashdod I*, „Atiqot” 7, Jerusalem 1967.
- M. Dothan, Y. Porath, *Ashdod IV*, „Atiqot” 15, Jerusalem 1982.
- M. Dothan, Y. Porath, *Ashdod V*, „Atiqot” 23, Jerusalem 1993.
- M. Dothan, T. Dothan, *People of the Sea. The Search for the Philistines*, New York 1992.
- T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture*, New Haven–London 1982.
- M. Douglas, *Czystość i zmaza*, Warszawa 2007.
- R. Drews, *Canaanites and Philistines*, JSOT 81 (1998), s. 39–61.
- G. R. Driver, *Brief Notes*, PEQ 77 (1945): Part 3, s. 12–14.
- M. Elat, *The Iron Export from Uzal (Ezekiel XXVII 19)*, VT 23 (1983), s. 323–330.
- J. A. Emerton, *Judah and Tamar* VT 29 (1979), s. 403–415.
- D. Edelman, *King Saul in the historiography of Judah*, Sheffield 1991.
- D. Edelman, *Tel Masos, Geshur, and David*, JNES 47 (1988), s. 253–258.
- D. Edelman, *Ethnicity and Early Israel*, w: M. G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible*, „Biblical Interpretation Series” 19, Leiden 1996, s. 25–55.
- C. S. Ehrlich, *The Philistines in Transition. A History from ca. 1000–730 BCE*, Leiden 1996.
- C. S. Ehrlich, „How the Mighty Are Fallen”: *The Philistines in Their Tenth Century Context*, w: L. K. Handy (ed.), *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*, Leiden–New York 1997, s. 179–201.
- F. M. Fales, *On „Pax Assyriaca” in the Eight-Seventh Centuries BCE and Its Implications*, w: R. Cohen, R. Westbrook (eds.), *Isiah's Vision on Peace in Biblical and Modern International Relations. Swords into Plowshares*, New York 2008, s. 17–35.

- V. Von Falkenhausen, *The Greek Presence in Norman Sicily: The Contribution of Archival Material in Greek*, w: G. A. Loud, A. Metcalfe (eds.), *The Society of Norman Italy*, Leiden 2002, s. 253–287.
- A. Faust, *Israel's Ethnogenesis. Settlement, Interaction, Expansion and Resistance*, London 2007.
- Y. Feder, *The mechanics of retribution in Hittite, Mesopotamian and Ancient Israelite sources*, *JANER* 10 (2010), s. 119–157.
- W. Feiler, *Hurritische Namen im Alten Testamt*, *ZA* 45 (1939), s. 216–229.
- P. Filigheddu (ed.), *Sesta Giornata Camito-Semitica e Indeuropa. I Convegno Internazionale di Linguistica dell'area mediterranea sul tema Circolazioni culturali nel Mediterraneo Antico*, Sassari 24–27 aprile 1991, Cagliari 1994.
- M. Finkelberg, *Greeks and pre-Greeks: Aegean prehistory and Greek heroic tradition*, Cambridge 2006.
- M. Finkelberg, *Mopsos and the Philistines: Mycenaean Migrants in Eastern Mediterranean*, w: G. Herman, I. Shatzman (eds.), *Greeks between East and West: essays in Greek literature and history in memory of David Asheri*, Jerusalem 2007, s. 31–44.
- M. Finkelberg, *Ino-Leukothea Between East and West*, *JANER* 6 (2006), s. 105–121.
- M. Finkelberg, A. Uchitel, D. Ussishkin, *A Linear A Inscription from Tel Lachish (Lach Za 1)*, *TA* 23 (1996), s. 195–208.
- I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988.
- I. Finkelstein, *Arabian Trade and Socio-Political Conditions in the Negev in the Twelfth-Eleventh Centuries BCE*, *JNES* 47 (1988), s. 241–252.
- I. Finkelstein, *The Rise of Early Israel. Archaeology and Long-Term History*, w: S. Ahituv, E. D. Oren (eds.), *The Origin of Early Israel – Current Debate. Biblical, Historical and Archaeological Perspectives*, Jerusalem 1998, s. 7–39.
- I. Finkelstein, *The Philistines in the Bible: A Late-Monarchic Perspective*, *JSOT* 27 (2002), s. 131–167.
- I. Finkelstein, *Gezer Revisited and Revised*, *TA* 29 (2002), s. 262–296.
- I. Finkelstein, *The Rise of Jerusalem and Judah: The Missing Link*, w: A. G. Vaughn, A. E. Killebrew (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, Atlanta 2003, s. 81–101.
- I. Finkelstein, *Kadesh Barnea: A Reevaluation of Its Archaeology and History*, *TA* 37 (2010), s. 111–125.
- I. Finkelstein, N. Na'aman, *The Judahite Shephelah in the Late 8th and Early 7th Century BCE*, *TA* 31 (2004), s. 60–79.
- I. Finkelstein, N. Na'aman (eds.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994.

- I. Finkelstein, B. Sass, L. Singer-Avitz, *Writing in Iron IIA Philistia in the Light of the Tel Zayit/Zeta Abecedary*, ZDPV 124 (2008), s. 1–14.
- I. Finkelstein, N. A. Silberman, *Dawid i Salomon*, tłum. A. Weseli-Ginter, Warszawa 2007.
- H. J. Franken, *Clay Tablets from Deir 'Alla, Jordan*, VT 14 (1964), s. 377–379.
- H. J. Franken, *A Note on How the Deir 'Alla Tablets were written*, VT 15 (1965), s. 150–152.
- Y. Gadot, E. Yadin (eds.), *Aphek-Antipatris II. The Remains on the Acropolis. The Moshe Kochavi and Pirhiya Beck Excavations*, Tel Aviv 2009.
- G. Galil, *The Hebrew Inscription from Khirbet Qeiyata/Neta'im. Script, Language, Literature and History*, UF 41 (2009), s. 193–242.
- R. Gane, *The Role of Assyria in the Ancient Near East during the Reign of Manasseh*, „Andrews University Seminary Studies” 35 (1997), s. 21–32.
- G. Garbini, *I Fenici. Storia e religione*, Napoli 1980.
- G. Garbini, *Philistine Seals*, w: L. T. Geraty, L. G. Herr (eds.), *The Archaeology of Jordan and Other Studies Presented to Siegfried H. Horn*, Barien Springs 1986, s. 443–448.
- G. Garbini, *On the origin of the Hebrew-Philistine Word „seren”*, w: *Semitic Studies: in honor of Wolf Leslau on the occasion of his eighty-fifth birthday*, Wiesbaden 1991, s. 516–519.
- G. Garbini, *Cantico dei cantici*, Brescia 1992.
- G. Garbini, *I Filistei: gli antagonisti di Israele*, Milano 1997.
- G. Garbini, *Note di lessicografia ebraica*, Brescia 1998.
- G. Garbini, *Le origini di Cadice*, „Rivista di Cultura Classica e Medioevale” 41 (1999), s. 159–166.
- G. Garbini, *Genti orientali e ceramica „micenea”*, w: *Magna Grecia e Oriente mediterraneo prima dell'età ellenistica. Atti del trentanovesimo convegno di studi sulla Magna Greca. Taranto, 1–15 ottobre 1999*, Taranto 2000, s. 9–26.
- G. Garbini, *Scrivere la storia d'Israele. Vicende e memorie ebraiche*, Brescia 2008.
- G. Garbini, *La „Tavola dei popoli” della Genesi*, „Rendiconti Morali della Accademia Nazionale dei Lincei” IX, 19 (2008), s. 503–516.
- G. Garbini, G. Devoto, *Il sigillo di Aliya regina di Gerusalemme*, „Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei”, IX, 13 (2002), s. 589–600.
- Y. Garfinkel, S. Ganor (eds.), *Khirbet Qeiyafa*, Vol. 1: *Excavation Report 2007–2008*, Jerusalem 2009.
- J. C. Geoghegan, *„Until this Day” and the Preexilic Redaction of the Deuteronomistic History*, JBL 122 (2003), s. 201–227.
- J. Gibson, *Observations on Some Important Ethnic Terms in the Pentateuch*, JNES 20 (1961), s. 217–238

- A. Gilboa, I. Sharon, J. Zorn, *Dor and Iron Age Chronology: Scarabs, Ceramic Sequence and ¹⁴C*, *TA* 31 (2004), s. 32–59.
- S. Gitin, T. Dothan, J. Naveh, *A Royal Dedicatory Inscription from Ekron*, *IEJ* 48 (1997), s. 1–18.
- S. Gitin, *Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron*, w: *Biblical Archaeology Today 1990*, Jerusalem 1993, s. 248–258.
- S. Gitin, M. Cogan, *A New Type of Dedicatory Inscription from Ekron*, *IEJ* 49 (1999), s. 193–202.
- S. Gitin, *The „lmlk” Jar-Form Redefined: A New Class of Iron Age II Oval-Shaped Storage Jar*, w: A. M. Maeir, P. de Miroschedji (eds.), *„I Will Speak the Riddle of Ancient Times”. Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Vol. 2, Winona Lake 2006, s. 505–524.
- S. Gitin, *Israelite and Philistine Cult and the Archaeological Record in Iron Age II: The „Smoking Gun” Phenomenon*, w: W. G. Dever, S. Gitin (eds.), *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past. Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors from the Late Bronze Age through Roman Palestina. Proceedings of the Centennial Symposium, W.F. Albright Institute of Archaeological Research and American School of Oriental Research Jerusalem, May 29–31, 2000*, Winona Lake 2003, s. 279–295.
- S. Gitin, *Philistines in the Books of Kings*, w: A. Lemaire, S. Adams, B. Halpern (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*, Leiden 2010, s. 301–364.
- H. Gitler, *„Palestine in the Fifth, Fourth and Third Century BC. A Numismatic Study”* (niepublikowana rozprawa doktorska UMK), Toruń 2011.
- H. Gitler, O. Tal, *The Coinage of Philistia of the Fifth and Fourth Centuries BC. A Study of the Earliest Coins of Palestine*, „*Collezioni Numismatiche*” 6, Milano 2006.
- T. F. Glasson, *The „Passover”, a Misnomer: The Meaning of the Verb Pasach*, *JTS* 10 (1959), s. 79–84.
- N. Glueck, *Incense Altars*, w: H. T. Frank, W. L. Reed (eds.), *Translating & Understanding the Old Testament. Essays in Honor of Herbert Gordon May*, Nashvill–New York 1970, s. 325–329.
- D. Goodblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge 2008.
- R. Gophna, *Some Iron Age II Sites in Southern Philistia*, „*Atiqot*” (Hebr. Sect.) 6 (1970), s. 29.
- C. H. Gordon, *Homer and Bible. The Origin and Character of East Mediterranean Literature*, *HUCA* 26 (1955), s. 43–108.
- C. H. Gordon, *The Role of the Philistines*, „*Antiquity*” 30 (1957), s. 22–26.

- C. H. Gordon, *The Mediterranean Factor in the Old Testament*, w: G. Anderson (ed.), *Congress Volume: Bonn 1962*, Leiden 1962, s. 19–31.
- C. H. Gordon, *The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*, New York 1965.
- Y. Gottlieb, *The Advent of the Age of Iron in the Land of Israel: A Review and Reassessment*, *TA* 37 (2010), s. 89–110.
- M. D. Goulder, *The Psalms of Asaph and the Pentateuch. Studies in Psalter III*, *JSOT Suppl.* 233, Sheffield 1996.
- L. L. Grabbe (ed.), *Can a „History of Israel” Be Written?*, London 2004.
- L. L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings. The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, London 2005 (2 wyd. 2007).
- L. L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition 2. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250–850 BCE): The Texts*, (LHB 521), London–New York 2010.
- J. Gray, *The Canaanite God Horon*, *JNES* 8 (1949), s. 27–34.
- D. Groddek, M. Zorman (eds.), *Tabularia Hethaeorum: hethitologische Beiträge; Silvin Košak zum 65. Geburtstag*, „Dresdner Beiträge zur Hethitologie” 25, Wiesbaden 2007.
- S. Grosby, *Biblical Ideas of Nationality. Ancient and Modern*, Winona Lake 2002.
- A. Gustavs, *Hethitische Parallelen zum Namen אֲשֵׁרָה*, *ZAW* 33 (1913), s. 201–205.
- J. M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge 2000.
- M.-A. Haldimann (ed.), *Gaza à la croisée des civilisations. I Contexte archéologique et historique*, Neuchâtel 2007.
- J. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge 1997.
- B. Halpern, *David’s Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King*, Grand Rapids 2004.
- B. Halpern, *The False Torah of Jeremiah 8 in the Context of Seventh Century BCE Pseudepigraphy: The First Documented Rejection of Tradition*, w: S. White Crawford et al. (eds.), „Up to the Gates of Ekron”. *Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, Jerusalem 2007, s. 337–343.
- B. Halpern, *The Down of an Age: Megiddo in the Iron Age I*, w: J. D. Schloen (ed.), *Exploring the „Longue Durée”. Essays in Honor of Lawrence E. Stager*, Winona Lake 2009, s. 151–163.
- L. K. Handy (ed.), *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*, Leiden–New York 1997.
- T. P. Harrison, *Megiddo 3. Final Report on the Stratum VI Excavations*, (OIP 127), Chicago 2004.

- T. P. Harrison, *The Late Bronze/Early Iron Age Transition in the North Orontes Valley*, w: F. Venturi (ed.), *Societies in Transition. Evolutionary Processes in the Northern Levant between Late Bronze Age II and Early Iron Age. Papers presented on the Occasion of the 20th Anniversary of the New Excavations in Tell Afis. Bologna 15th November 2007*, Bologna 2010, s. 83–102.
- T. P. Harrison, *Lifting the Veil on a „Dark Age”: Ta’yinat and the North Orontes Valley during the Early Iron Age*, w: J. D. Schloen (ed.), *Exploring the „Longue Durée”. Essays in Honor of Lawrence E. Stager*, Winona Lake 2009, s. 171–184.
- T. P. Harrison, *Neo-Hittites in the „Land of Palistin”. Renewed Investigations at Tell Ta’yinat on the Plain of Antioch*, NEA 72.4 (2009), s. 174–189.
- J. D. Hawkins, *Anatolia: The End of the Hittite Empire and After*, w: E. A. Braun-Holzinger, H. Matthäus (eds.), *Die nahöstlichen Kulturen und Griechenland an der Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend v. Chr. Kontinuität und Wandel von Strukturen und Mechanismen kultureller Interaktion; Kolloquium des Sonderforschungsbereiches 295 „Kulturelle und sprachliche Kontakte” der Johannes Gutenberg-Universität Mainz*, 11.–12. Dezember 1998, Möhnesee 2002, s. 143–151.
- C. B. Hays, *The Covenant with Mut: A New Interpretation of Isaiah 28:1–22*, VT 20 (2010), s. 212–240.
- P. Herder, *The Development of Incense Cult in Israel*, Berlin–New York 1997.
- G. Herman, I. Shatzman (eds.), *Greeks between East and West: essays in Greek literature and history in memory of David Asheri*, Jerusalem 2007.
- L. G. Herr, *The Scripts of Ancient Northwest Semitic Seals*, „Harvard Semitic Monographs Series” 18, Missoula 1978.
- R. Hess, *Amarna Personal Names*, Winona Lake 1993.
- R. Hess, *Non-Israelite Personal Names in the Book of Joshua*, CBQ 58 (1996), s. 205–214.
- R. Hess, *Cultural Aspects of Onomastic Distribution throughout Southern Canaan in Light of New Evidence*, UF 38 (2006), s. 353–361.
- C. R. Higginbotham, *Egyptianization and Elite Emulation in Ramesside Palestine. Governance and Accommodation on the Imperial Periphery*, Leiden 2000.
- L. Himmelhoch, *The Use of the Ethnies „a-ra-si-jo” and „ku-pi-ri-jo” in Linear B Texts*, „Minos” 25 (1990), s. 91–104.
- C. T. Hodge, *Indo-Europeans in the Near East*, „Anthropological Linguistics” 23 (1981), s. 227–244.
- J. K. Hoffmeier, A. Millard (eds.), *The Future of Biblical Archaeology: Re-assessing Methodologies and Assumptions. Proceedings of a Symposium*,

- August 12–14, 2001 at Trinity International University, Grand Rapids 2004.
- H. A. Hoffner, *Second Millenium Antecedents of the Hebrew „'Ob”*, *JBL* 86 (1967), s. 385–401.
- H. A. Hoffner, *Hittite Tarpiš and Hebrew Terāphim*, *JNES* 27 (1968), s. 61–68.
- H. A. Hoffner, *Some Contributions of Hittitology to Old Testament*, „*Tyndale Bulletin*” 20 (1969), s. 27–55.
- H. A. Hoffner, *The Hittites and Hurrians*, w: D. J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford 1973, s. 197–228.
- H. A. Hoffner, *Hittites*, w: A. J. Hoerth, E. M. Yamauchi, G. L. Mattingly (eds.), *Peoples of the Old Testament World*, Grand Rapid 1994, s. 127–156.
- H. A. Hoffner, *Ancient Israel's Literary Heritage Compared with Hittite Textual Data*, w: J. K. Hoffmeier, A. Millard (eds.), *The Future of Biblical Archaeology: Reassessing Methodologies and Assumptions. Proceedings of a Symposium, August 12–14, 2001 at Trinity International University, Grand Rapids 2004*, s. 176–192.
- E. Hobsbawm, T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, tłum. P. Godyń, F. Godyń, Kraków 2008.
- H. Houben, *Roger II of Sicily: a ruler between East and West*, Cambridge 2002.
- U. Hübner, *Jerusalem und die Jebusiter*, w: U. Hübner, E. A. Knauf (eds.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnari für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, (OBO 186), Göttingen 2002, s. 31–42.
- U. Hübner, E. A. Knauf (eds.), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnari für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, (OBO 186), Göttingen 2002.
- A. Hunt, *Missing priests: the Zadokites in tradition and history*, New York 2006.
- W. Huss, *Ägypten in hellenistischer Zeit 332–30 v. Chr.*, München 2001.
- F. Israel, *Note di onomastica semitica 7/1: Rasegna critico-bibliografica ed epigrafica su alcune onomastiche palestini: Israele e Giuda, la regione filistea*, *SEL* 8 (1991), s. 119–140.
- F. Israel, *Note di onomastica semitica 8. L'onomastica della regione filistea et alcune sue possibili sopravvivenza nell'onomastica fenicio-punica*, w: M. Pittou, M. Negri, F. Aspesi, P. Filigheddu (eds.), *Circolazioni culturali nel Mediterraneo antico. Atti del I Convegno Internazionale di Linguistica dell'area mediterranea. Sassari 24–27 aprile 1991*, Cagliari 1994, s. 127–188.
- F. Israel, *Un chiarimento di storia linguistica a Sir 50,26*, w: N. Calduch-Benages, J. Vermeylen (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert*, Leuven 1999, s. 231–238.

- B. S. J. Isserlin, *Israelite and Pre-Israelite Place-names in Palestine: a Historical and Geographical Sketch*, PEQ 89 (1957), s. 133–144.
- P. James, *Dating Late Iron Age Ekron (Tel Miqne)*, PEQ 138 (2006), s. 85–97.
- B. Janeway, *The Nature and Extent of Aegean Contact at Tell Ta'yinat and Vicinity in the Early Iron Age: Evidence of the Sea Peoples?*, „Scripta Mediterranea” 27/28 (2006/2007), s. 123–146
- B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (eds.) *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, (OBO 129), Freiburg–Göttingen 1993.
- B. L. Johnson, *Ashkelon 2. Imported Pottery of the Roman and Late Roman Periods*, Winona Lake 2008.
- A. H. Jones, *Bronze Age Civilization: the Philistines and the Danites*, Washington 1975.
- S. Jones, *The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present*, London 1997.
- D. Kahn, *The Inscription of Sargon II at Tang-i Var and the Chronology of Dynasty 25*, „Orientalia” 70 (2001), s. 1–18.
- Z. Kapera, *Was Ya-ma-ni a Cypriot?*, „Folia Orientalia” 14 (1972–1973), s. 207–218.
- Z. Kapera, *The Ashdod Stele of Sargon II*, „Folia Orientalia” 17 (1976), s. 87–99.
- Z. Kapera, *The oldest Account of Sargon II's Campaign against Ashdod*, „Folia Orientalia” 24 (1987), s. 29–39.
- V. Karageorghis, C. E. Morris (eds.), *Defensive Settlements of the Aegean and the Eastern Mediterranean after c. 1200 B.C.: Proceedings of an International Workshop Held at Trinity College Dublin*, Nicosia 2001.
- A. Kasher, *Gaza during the Greco-Roman Era*, w: L. I. Levine (ed.), *The Jerusalem Cathedra. Studies in the History, Archaeology, Geography and Ethnography of the Land of Israel*, Vol. 2 Jerusalem–Detroit 1982, s. 63–78.
- O. Keel, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, (OBO 88), Göttingen 1989.
- O. Keel, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, (OBO 135), Göttingen 1994.
- O. Keel, *Philistine „Anchor” Seals*, IEJ 44 (1994), s. 21–35.
- G. L. Kelm, A. Mazar, *Tinnah. A Biblical City in the Sorek Valley*, Winona Lake 1995.
- A. Kempinski, *Hittites in the Bible: What Does Archaeology Say?*, BAR 5 (1979), s. 20–45.
- A. Kempinski, *Some Philistine Names from the Kingdom of Gaza*, IEJ 37 (1987), s. 20–24.

- A. Kempinski, *Megiddo. A City-State and Royal Centre in North Israel*, Munich 1989.
- A. Killebrew, *Biblical Peoples and Ethnicity. An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel 1300–1100 BCE*, Atlanta 2005.
- A. Killebrew, *The Philistines and their Material Culture in Context. Future Directions of Historical Biblical Archaeology for the Study of Cultural Transmission*, w: Th. E. Levy (ed.), *Historical Biblical Archaeology and the Future. The New Pragmatism*, London 2010, s. 156–167.
- Ph. J. King, *David Defeats Goliath*, w: „Up to the Gates of Ekron”. *Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, Jerusalem 2007, s. 350–357.
- R. Kletter, *Can a Proto-Israelite Please Stand Up? Notes on the Ethnicity of Iron Age Israel and Judah*, w: A. Maeir, P. de Miroschedji (eds.), „I Will Speak the Riddles of Ancient Times”. *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Vol. 2, Winona Lake 2006, s. 573–586.
- R. Kletter, *Pots and Politics: Material Remains of Late Iron Age Judah in relation to its Political Borders*, *BASOR* 314 (1999), s. 19–54.
- R. Kletter, *To Cast an Image: Masks from Iron Age Judah and the Biblical Masekah*, w: S. W. Crawford et al., „Up to the Gate of Ekron” *Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, Jerusalem 2007, s. 189–208.
- R. Kletter, Z. Herzog, *An Iron Age Hermaphrodite Centaur from Tel Beer Sheba, Israel*, *BASOR* 331 (2003), s. 27–38.
- R. Kletter et al. (eds.), *Yavneh I. The Excavation of the „Temple Hill” Repository Pit and the Cult Stands*, Friburg–Göttingen 2010.
- E. A. Knauf, *Jerusalem in the Late Bronze and Early Iron Ages: A Proposal*, *TA* 27 (2000), s. 75–90.
- E. A. Knauf, *Saul, David, and the Philistines: from Geography to History*, „Biblische Notizen” 109 (2001), s. 15–18.
- E. A. Knauf, *Le Roi est mort, Vive le Roi! A Biblical Argument for the Historicity of Solomon*, w: L. K. Handy (ed.), *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*, Leiden–New York 1997, s. 81–95.
- E. A. Knauf, *The Glorious Days of Manasseh*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings. The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, London 2007, s. 164–188.
- E. A. Knauf, *Exodus and Settlement*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition 2. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250–850 BCE): The Texts*, (LHB 521), London–New York 2010, s. 245–249.

- M. Kochavi, *An Ostrakon of the Period of the Judges from 'Izbet Šarṭah*, TA 4 (1977), s. 1–13.
- L. Kogan, *The Etymology of Israel (with an Appendix on Non-Hebrew Semitic Names among Hebrews in the Old Testament)*, „Babel und Bible” 3 (2006), s. 237–255.
- M. C. A. Korpel, *Kryptogramme in Ezechiel 19 und im 'Izbet Sarta-Ostrakon*, ZAW 121 (2009), s. 70–86.
- R. Lebrun, *Quelques aspects de la divination en Anatolie de Sud-Ouest*, „Kernos” 3 (1990), s. 185–195.
- G. Lehmann, *The United Monarchy in the Countryside: Jerusalem, Judah, and the Shephelah during the Tenth Century B.C.E.*, w: A. G. Vaughn, A. E. Kilebrew (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, Atlanta 2003, s. 117–162.
- A. Lemaire, *A schoolboy exercise on an ostrakon at Lachish*, TA 3 (1976), s. 109–110.
- A. Lemaire, *Abécédaires et Exercices d'Écolier en Épigraphie Nord-ouest Sémitique*, „Journal Asiatique” 266: 3–4 (1978), s. 221–235.
- A. Lemaire, *Une inscription phénicienne de Tell es-Sa'idiyeh*, RSF 10 (1982), s. 11–12.
- A. Lemaire, *Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique*, „Semitica” 35 (1985), s. 16–17.
- A. Lemaire, B. Otzen (eds.), *History and Traditions of Early Israel. Studies presented to Eduard Nielsen*, VT Suppl. 50, Leiden 1993.
- A. Lemaire, S. Adams, B. Halpern (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*, Leiden 2010.
- N. P. Lemche, *The Canaanites and their land: the tradition of the Canaanites*, JSOT Suppl. Ser. 110, wyd. 2, Sheffield 1999.
- N. P. Lemche, *Avraham Faust, Israel's Ethnogenesis, and Social Anthropology*, w: E. Pfoh (ed.), *Anthropology and the Bible. Critical Perspectives*, Piscataway 2010, s. 93–104.
- M. Leuchter, J. Hutton (eds.), *Levites and Priests in History and Tradition*, Atlanta 2011.
- S. Levin, *Hebrew {pi(y)lēgeš}, Greek παλλακή, Latin „paelex”: the origin of intermarriage among the early Indo-Europeans and Semites*, „General Linguistics” 23,3 (1983), s. 191–197.
- Th. E. Levy (ed.), *Historical Biblical Archaeology and the Future: the New Pragmatism*, London 2010.
- C. E. L'Heureux, *The Ugaritic and Biblical Rephaim*, HTR 67 (1974), s. 265–274.
- C. E. L'Heureux, *The yelide harapa: a cultic association of warriors*, BASOR 221 (1976), s. 83–85.

- M. Lidzbarski, G. B. Gray, *An Old Hebrew Calendar-Inscription from Gezer*, *PEFQS* 41 (1909), s. 26–34.
- J. Lieu, *Not Hellens but Philistines? The Maccabees and Josephus defining the „Other”*, *JJS* 53 (2002), s. 246–263.
- E. Lipiński, *‘Anaq-Kiryat’arba’: Hébron et ses sanctuaires tribaux*, *VT* 24 (1974), s. 41–55.
- E. Lipiński, *Itineraria Phoenicia*, Leuven 2004.
- E. Lipiński, *On the Skirts of Canaan in the Iron Age. Historical and Topographical Researches*, (OLA 153), Leuven 2006.
- E. Lipiński, *Utajone „tikkune soferim” i domniemane „atbasz”*. Z badań nad tekstem biblii hebrajskiej, „*Studia Judaica*” 12 (2010), s. 1–25.
- E. Lipiński, *The Demography of Jerusalem before Islam*, w: Z. Kafafi, R. Schick (eds.), *Jerusalem before Islam*, Oxford 2007, s. 3–16.
- E. Lipiński, *Języki semickie rodziny afroazjatyckiej. Zarys ogólny*, Poznań 2001.
- E. Lipiński, *Miasta lewickie w Zajordanii*, *SBO* 3 (2011), s. 19–29.
- O. Lipschits et al., *Palace and Village, Paradise and Oblivion: Unraveling the Riddles of Ramat Rahel*, *NEA* 74 (2011), s. 2–49.
- O. Lipschits, O. Sergi, I. Koch, *Royal Judahite Jar Handles: Reconsidering the Chronology of the „Imlk” Stamp Impressions*, *TA* 37 (2010), s. 3–32.
- M. Liverani, *Nie tylko Biblia. Historia starożytnego Izraela*, tłum. J. Puchalski, Warszawa 2010.
- O. Loretz, *Nekromantie und Totenevokation in Mesopotamien, Ugarit und Israel*, w: B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (eds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, (OBO 129), Freiburg–Göttingen 1993, s. 285–318.
- D. Lorton, *The Supposed Expedition of Ptolemy II to Persia*, *JEA* 57 (1971), s. 160–164.
- G. A. Loud, A. Metcalfe (eds.), *The Society of Norman Italy*, Leiden 2002.
- R. A. S. Macalister, *The Philistines. Their History and Civilization*, London 1914 (repr. Chicago 1965).
- P. Machinist, *The Question of Distinctiveness in Ancient Israel: An Essay*, w: M. Cogan, I. Eph’al (eds.), *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*, („*Scripta Hierosolymitana*” 33), Jerusalem 1991, s. 196–212.
- P. Machinist, *Biblical Traditions: The Philistines and Israelie History*, w: E. Oren (ed.), *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, Philadelphia 2000, s. 53–83.
- D. Mackenzie, *Excavations at Ain Shems (Beth-Shemesh)*, (PEFA 2), 1912–1913.

- E. C. B. MacLaurin, *Anak' Avaξ*, VT 15 (1965), s. 468–474.
- A. Maeir, *Gath Inscription Evidences Philistine Assimilation*, BAR 32/2 (2006), s. 16.
- A. Maeir, P. de Miroschedji (eds.), „I Will Speak the Riddles of Ancient Times”. *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Winona Lake 2006.
- A. Maeir, S. J. Wimmer, A. Zukerman, A. Demsky, *A Late Iron Age I/Early Iron Age II Old Canaanite Inscription from Tell es-Safi/Gath, Israel: Palaeography, Dating, and Historical-Cultural Significance*, BASOR 351 (2008), s. 39–71.
- E. F. Maher, *A Hippopotamus Tooth from a Philistine Temple: Symbolic Artifact or Sacrificial Offering?*, NEA 68 (2005), s. 59–60.
- B. Maisler, *Two Hebrew Ostraca from Tell Qasile*, JNES 10 (1951), s. 265–267.
- M. Malul, *Absalom's Chariot and Fifty Runners (II Sam 15,1) and Hittite Laws § 198 Legal Proceedings in the Ancient Near East*, ZAW 122 (2010), s. 44–52.
- O. Margalith, *The Sea Peoples in the Bible*, Wiesbaden 1994.
- J.-M. Martin, *Settlement and the Agrarian Economy*, w: G. A. Loud, A. Metcalfe (eds.), *The Society of Norman Italy*, Leiden 2002, s. 28–32.
- B. A. Mastin, *Was the Shalish the Third Man in the Chariot?*, VT Suppl. 30, Leiden 1979, s. 125–154.
- Z. Mayani, *Un Apport a la Discussion du Texte Deir 'Allah*, VT 24 (1974), s. 318–323.
- M. Mayerhofer, *Die Indo-Arier im alten Vorderasien*, Wiesbaden 1966.
- A. Mazar, *Excavations at Tell Qasile, Part One. The Philistine Sanctuary: Architecture and Cult Objects*, „Qedem” 12, Jerusalem 1980.
- A. Mazar, *Excavations at Tell Qasile II: Various Objects, the Pottery, Conclusions*, „Qedem” 20, Jerusalem 1985.
- A. Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible. 10 000–586 BCE*, New York 1990.
- B. Mazar, *The Military Elite of King David*, VT 13 (1963), s. 310–320.
- B. Mazar, *The Philistines and the rise of Israel and Tyre*, Jerusalem 1964.
- P. K. McCarter, *The Apology of David*, JBL 99 (1980), s. 489–504.
- S. L. McKenzie, *King David: A Biography*, New York–Oxford 2000.
- D. Mendels, *The rise and fall of Jewish nationalism*, New York 1992.
- G. Mendenhall, *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore 1974.
- A. Metcalfe, *The Muslims of Sicily under Christian Rule*, w: G. A. Loud, A. Metcalfe (eds.), *The Society of Norman Italy*, Leiden 2002, s. 289–317.
- A. Metcalfe, *Muslims and Christians in Norman Sicily: Arabic-Speakers and the End of Islam*, London 2003.

- E. M. Meyers, *Identifying Religious and Ethnic Groups through Archaeology*, w: *Biblical Archaeology Today 1990*, Jerusalem 1993, s. 738–745.
- J. T. Milik, *An Unpublished Arrow-Head with Phoenician Inscription of the 11th–10th century B.C.*, *BASOR* 143 (1956), s. 3–6.
- J. M. Miller, *Jebus and Jerusalem: A Case of Mistaken Identity*, *ZDPV* 90 (1974), s. 115–127.
- J. M. Miller, J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, Westminster 1986.
- R. D. Miller, A „New Cultural History” of Early Israel, w: L. L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition 2. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250–850 BCE): The Texts*, (LHB 521), London–New York 2010, s. 167–198.
- H. Misgav, Y. Garfinkel, S. Ganor, *The Ostrakon*, w: Y. Garfinkel, S. Ganor (eds.), *Khirbet Qeiyafa*, Vol. 1: *Excavation Report 2007–2008*, Jerusalem 2009, s. 243–257.
- G. F. Moore, *Shamgar and Sisera*, *JAOS* 19 (1898), s. 159–160.
- J. D. Muhly, *The Crisis Years in the Mediterranean World: Transition or Cultural Disintegration?*, w: W. A. Word, M. S. Joukowsky (eds.), *The Crisis Years: The 12th Century B.C. From Beyond the Danube to the Tigris*, Dubuque 1992, s. 10–26.
- M. Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii Hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Lublin 2004.
- M. Münnich, *Reszef – bóg starożytnego Orientu*, „*Studia Historico-Biblica*” 3, Lublin 2011.
- M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò (red.), *Starożytna Palestyna: Między Wschodem i Zachodem*, „*Studia Historico-Biblica*” 1, Lublin 2008.
- L. J. Mykytiuk, *Is Hophni in the ‘Izbet Sartah Ostrakon?*, „*Andrews University Seminary Studies*” 36 (1998), s. 69–80.
- L. J. Mykytiuk, *Identifying Biblical Persons in Northwest Semitic Inscriptions of 1200–539 B.C.E.*, Atlanta 2004.
- N. Na‘aman, *Sennacherib’s campaign to Juda and the Date of the „LMLK” Stamps*, *VT* 29 (1974), s. 25–39.
- N. Na‘aman, *Borders & Districts in Biblical Historiography*, Jerusalem 1986.
- N. Na‘aman, *Hezekiah’s Fortified Cities and the „LMLK” Stamps*, *BASOR* 261 (1986), s. 5–21.
- N. Na‘aman, *The List of David’s Officers*, *VT* 38 (1988), s. 72–79.
- N. Na‘aman, *Two Notes on the History of Ashkelon and Ekron in the Late Eight-Seventh Centuries B.C.E.*, *TA* 25 (1998), s. 219–227.
- N. Na‘aman, *An Assyrian Residence at Ramat Rahel?*, *TA* 28 (2001), s. 260–280.
- N. Na‘aman, *David’s Sojourn in Keilah in Light of the Amarna Letters*, *VT* 60 (2010), s. 87–97.

- N. Na'aman, *The date of the list of towns that received the spoil of Amalek (1 Sam 30:26–31)*, *TA* 37 (2010) s. 175–187.
- N. Na'aman, *The Exodus Story: Between Historical Memory and Historiographical Composition*, *JANER* 11 (2011), s. 39–69.
- J. Naveh, *A Hebrew Letter from the Seventh Century B.C.*, *IEJ* 10 (1960), s. 130–136.
- J. Naveh, *Writing and Scripts in Seventh-Century BCE Philistia: the New Evidence from Tell Jemmeh*, *IEJ* 35 (1985), s. 8–21.
- J. Naveh, *Unpublished Phoenician Inscriptions from Palestine*, *IEJ* 37 (1987), s. 25–30.
- J. Naveh, *Aramaic Ostraca and Jar Inscriptions from Tell Jemmeh*, „Atiqot” 21 (1992), s. 49–53.
- J. Naveh, *Early History of Alphabet. An Introduction to West Semitic Epigraphy and Palaeography*, Jerusalem 1997.
- J. Naveh, *Achich-Ikausu in the Light of the Ekron Dedication*, *BASOR* 310 (1998), s. 35–37.
- J. Naveh, *The Ostraca*, w: I. Milevski, *The Hebrew Ostraca from Site 94/21, Cave A-2, at Ramat Bet Shemesh*, „Atiqot” 50 (2005), s. 19–25.
- J. Naveh, *Studies in West-Semitic Epigraphy*, Jerusalem 2009.
- K. Nielsen, *Incense in Ancient Israel*, Leiden 1986.
- H. M. Niemann, *Das Ende des Volkes der Perizziter. Über soziale Wandlungen Israels im Spiegel einer Begriffsgruppe*, *ZAW* 105 (1993), s. 233–257.
- Ł. Niesiołowski-Spanò, *Mityczne początki miejsc świętych w Starym Testamencie*, Warszawa 2003.
- Ł. Niesiołowski-Spanò, *Biblijny kult węży – addenda*, *PH* 96 (2005), s. 611–614.
- Ł. Niesiołowski-Spanò, *Where Should One Look for Gideon's Ophrah?*, „Biblica” 86 (2005), s. 478–493.
- Ł. Niesiołowski-Spanò, *Kiedy napisano historię Izraela?*, „Collectanea Theologica” 75,4 (2005), s. 5–16.
- Ł. Niesiołowski-Spanò, *The New Type of Inscription from Ekron – Revisited*, „Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt” 8,9 (2008), s. 97–109.
- Ł. Niesiołowski-Spanò, *Grecja i Palestyna: początki wzajemnych kontaktów*, w: M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò (red.), *Starożytna Pelstyna: Między Wschodem i Zachodem*, „Studia Historico-Biblica” 1, Lublin 2008, s. 137–147.
- Ł. Niesiołowski-Spanò, *Ślady kultu chtonicznego w Biblii – hebrajski czasownik „'arap”*, w: A. Wolicki (red.), *Timai. Studia poświęcone profesorowi Włodzimierzowi Lengauerowi przez uczniów i młodszych kolegów z okazji Jego 60. urodzin*, Warszawa 2009, s. 88–101.

- Ł. Niesiołowski-Spanò, *The Broken Structure of the Moses Story: Or, Moses and the Jerusalem Temple*, *SJOT* 23 (2009), s. 23–37.
- Ł. Niesiołowski-Spanò, *(Pseudo-)Eupolemus and Shechem. Methodology enabling the use of parts of Hellenistic Jewish historians' work in biblical studies*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Enquire of the Former Age: Ancient Historiography and Writing the History of Israel*, (LHB/OTS 554), New York–London 2011, s. 77–96.
- D. O'Connor, *The Sea Peoples and the Egyptian Sources*, w: E. D. Oren (ed.), *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, Philadelphia 2000, s. 85–102.
- S. Olyan, „Anyone Blind or Lame Shall Not Enter the House”: *On the Interpretation of 2 Samuel 5:8b*, *CBQ* 60 (1988), s. 218–227.
- S. Olyan, *Zadok's Origins and the Tribal Politics of David*, *JBL* 101 (1982), s. 177–193.
- E. Oren (ed.), *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, Philadelphia 2000.
- E. Oren et al., *A Minoan Graffito from Tel Haror (Negev, Israel)*, „Cretan Studies” 5 (1996), s. 91–117.
- T. Ornan, *Labor Pangs: The Revadim Plaque Type*, w: S. Bickel (ed.), *Bilder als Quellen. Images as sources: studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel*, Göttingen 2007, s. 215–235.
- J. Pakkala, *What Do We Know about Geshur?*, *SJOT* 24 (2010), s. 155–173.
- T. G. Palaima, *Wanaks and Related Power Terms in Mycenaean and Later Greek*, w: S. Deger-Jalkotzy, I. S. Lemos (eds.), *Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, Edinburgh 2006, s. 53–71.
- W. M. F. Petrie, *Tell el Hesy*, London 1891.
- W. M. F. Petrie, *Gerar*, London 1928.
- K. Pilarczyk, J. Drabina (red.), *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2008.
- F. Pintore, *Seren, Tarwanis, Tyrannos*, w: O. Carruba, M. Liverani, C. Zaccagnini (eds.), *Studi Orientalistici in Ricordo di Franco Pintore*, „Studia Mediterranea” 4, Pavia 1983, s. 285–322.
- M. Pittau, *Una corrente linguistica egeo-anatolica in Sardegna*, w: P. Filigheddu (ed.), *Sesta Giornata Camito-Semita e Indeuropa. I Convegno Internazionale di Linguistica dell'area mediterranea sul tema Circolazioni culturali nel Mediterraneo Antico*, Sassari 24–27 aprile 1991, Cagliari 1994, s. 221–236.
- M. Popko, *Huryci*, Warszawa 1992.
- M. Popko, *Ludy i języki starożytnej Anatolii*, wyd. 2, Warszawa 2011.

- A. K. Prostko-Prostyńska, *Twelve Horses for Sargon II. Some Remarks on the Assyrian Campaign the the Southwest of Palestine in 716 B.C., Palamedes*, „A Journal of Ancient History” 5 (2010), s. 17–21.
- É. Puech, *L'Ostracon de Khirbet Qeyafa et les débuts de la royauté en Israël*, *RB* 117 (2010), s. 162–184.
- J. Quaegebeur, *A propos de l'identification de la „Kadytis” d'Herodote avec la ville de Gaza*, w: K. Van Lerberghe, A. Schoors (eds.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipinski, (OLA 65)*, Leuven 1995, s. 245–270.
- C. Rabin, *Hittite Words in Hebrew*, „Orientalia” 32 (1963), s. 113–139.
- C. Rabin, *The Origin of the Hebrew Word „Pileges”*, *JJS* 25,3 (1974), s. 353–364.
- A. Rainey, *Herodotus' Description of the East Mediterranean Coast*, *BASOR* 321 (2001), s. 57–63.
- J. D. Ray, *Two Etymologies: Ziklag and Phicol*, *VT* 36 (1986), s. 355–359.
- D. Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992.
- E. Renan, *The History of the People of Israel Till the Time of King David*, Boston 1894 (repr. Kessinger 2003); oryg.: *Histoire du peuple d'Israël, Paris 1887–1891*.
- G. A. Rendsburg, *On the Potential Significance of the Linear A Inscriptions Recently Excavated in Israel*, *AO* 16 (1998), s. 289–291.
- R. Rollinger, B. Gufler, M. Lang, I. Madreiter (eds.), *Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts*, Wiesbaden 2010.
- C. Rollston, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel. Epigraphic Evidence from the Iron Age*, Atlanta 2010.
- C. Rollston, *The Khirbet Qeiyafa Ostrakon: Methodological Musings and Caveats*, *TA* 38 (2011), s. 67–82.
- D. W. Rooke, *Zadok's heirs: the role and development of the High Priesthood in ancient Israel*, Oxford 2000.
- R. Rosół, *Kwestia „lěschē-liškā^h” – próba reinterpretacji*, w: M. Münnich, Ł. Niesiołowski-Spanò (red.), *Starożytna Palestyna – między Wschodem a Zachodem*, Lublin 2008, s. 149–159.
- B. Routledge, *The antiquity of the nation? Critical reflections from the ancient Near East*, „Nations and Nationalism” 9 (2003), s. 213–233.
- E. Sapir, *Hebrew „'argaz” a Philistine Word*, *JOAS* 56,2 (1936), s. 272–281.
- E. Sapir, *Hebrew „Helmet”, A Loanword, and its Bearing on Indo-European Phonology*, *JOAS* 57,1 (1937), s. 73–77.
- B. Sass, *Wenamun and His Levant – 1075 B.C. or 925 B.C.?*, „Egypt and the Levant” 12 (2002), s. 247–255.

- B. Sass, *Taita, King of Palistin: ca. 950–900 BCE?*, www.bu.edu/asor/pubs/nea/documents/sass-reply.pdf (dostęp: 2.12.2010).
- J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. 1–4, New York 1995 (2 wyd. 2000).
- J. Schiller, *Jeremia und das Tofet. Bemerkungen zur grammatischen Interpretation von Jer 19,11–12*, *ZAW* 123 (2011), s. 108–112.
- B. Schipper, *Egypt and the Kingdom of Judah under Josiah and Jehoiakim*, *TA* 37 (2010), s. 200–226.
- W. H. Shea, *The Izbet Sartah Ostrakon*, „Andrews University Seminary Studies” 28 (1990), s. 59–86.
- W. H. Shea, *Hophni in the Izbet Sartah Ostrakon. A Rejoinder*, „Andrews University Seminary Studies” 36 (1998), s. 277–278.
- W. H. Shea, *The Qeyata Ostrakon*, *UF* 41 (2009), s. 601–610.
- D. G. Schley, *The „šālīšim”: Officers or Special Three-Man Squads?*, *VT* 40 (1990), s. 321–326.
- J. D. Schloen (ed.), *Exploring the Longue Durée. Essays in Honor of Lawrence E. Stager*, Winona Lake 2009.
- B. B. Schmidt, *Israel’s Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Winona Lake 1996.
- J. Schreiner (ed.), *Wort, Lied und Gottesspruch: Beiträge zur Septuaginta*, Würzburg 1972.
- S. Schroer, *Die Göttin auf den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, w: O. Keel, *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, (OBO 88), Göttingen 1989, s. 89–207. D. Schwartz, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, Tübingen 1992.
- S. Segert, *Zur Etymologie von Lappīd „Fackel”*, *ZAW* 33 (1962), s. 323–324.
- I. Shai, *Understanding Philistine Migration: City Names and Their Implications*, *BASOR* 354 (2009), s. 15–27.
- I. Sharon, *Philistine Bichrome Painted Pottery: Scholarly Ideology and Ceramic Typology*, w: S. R. Wolff (ed.), *Studies in the Archaeology of Israel and Neighboring Lands in Memory of Douglas L. Esse*, (SAOC 59), Chicago 2001, s. 555–609.
- M. Shuval, *A Catalogue of Early Iron Stamp Seals from Israel*, w: O. Keel (ed.), *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*, (OBO 100), Göttingen 1995, s. 67–161.
- S. W. Silliman, *Change and Continuity, Practice and Memory: Native American Persistence in Colonial New England*, „American Antiquity” 74 (2009), s. 211–230.
- I. Singer, *The origins of the Sea People and their settlement on the coast of Canaan*, w: M. Heltzer, E. Lipiński (eds.), *Society and economy in the eastern Mediterranean, c. 1500–1000 B.C.*, Leuven 1988, s. 239–250.

- I. Singer, *Egyptians, Canaanites, and Philistines in the Period of the Emergence of Israel*, w: I. Finkelstein, N. Na'aman (eds.), *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem 1994, s. 282–338.
- I. Singer, *Cuneiform, Linear, Alphabetic: The Contest between Writing Systems in the Eastern Mediterranean*, w: A. Ovadia (ed.), *Mediterranean Cultural Interaction*, Tel Aviv 2000, s. 23–32.
- I. Singer, *The Hittites and the Bible Revisited*, w: A. M. Maeir, P. de Merodjedji (eds.), „I Will Speak the Riddle of Ancient Times”. *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Vol. 2, Winona Lake 2006, s. 723–756.
- I. Singer, *The Origins of the „Canaanite” Myth of Elkunirša and Ašertu Reconsidered*, w: D. Groddek, M. Zorman (eds.), *Tabularia Hethaeorum: hethitologische Beiträge; Silvin Košak zum 65. Geburtstag*, „Dresdner Beiträge zur Hethitologie” 25, Wiesbaden 2007, s. 632–642.
- I. Singer, *A Fragmentary Tablet Bearing an Unknown Script*, w: Y. Gadot, E. Yadin, eds., *Aphek-Antipatris II. The Remains on the Acropolis. The Moshe Kochavi and Pirhiya Beck Excavations*, Tel Aviv 2009, s. 472–488
- I. Singer, *A Fragmentary Text from Tel Aphek with Unknown Script*, w: J. D. Schloen (ed.), *Exploring the „Longue Durée”. Essays in Honor of Lawrence E. Stager*, Winona Lake 2009, s. 403–414
- I. Singer (ed.), „*ipamati kistamati pari tumatimis*”: *Luwian and Hittite Studies Presented to J. David Hawkins on the Occasion of His 70th Birthday*, „Tel Aviv University Monograph Series” 28, Tel Aviv 2010.
- K. Smelik, *Writings from Ancient Israel. A Handbook of Historical and Religious Documents*, Louisville 1991.
- E. J. Smit, *The Saqqara letter: Historical imploctions*, „Journal for Semitics” 2 (1990), s. 57–71.
- A. D. Smith, *Theories of Nationalism*, New York–London 1971.
- A. D. Smith, *Nationalism and the Historians*, w: A. D. Smith (ed.), *Ethnicity and Nationalism*, „International Studies in Sociology and Social Anthropology” 60, Leiden 1992, s. 58–80.
- A. D. Smith (ed.), *Ethnicity and Nationalism*, „International Studies in Sociology and Social Anthropology” 60, Leiden 1992.
- A. D. Smith, *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Hanover (NH) 2000.
- A. D. Smith, *The Antiquity of Nations*, Cambridge 2004.
- A. D. Smith, *The Cultural Foundations of Nations*, Oxford 2008.
- S. D. Snyman, *A Note on Ashdod and Egypt in Amos III 9, VT 44* (1994), s. 559–562.

- J. R. Spencer, *Ostraca and other epigraphic material from Tell el-Hesi*, w: S. White Crawford et al. (eds.), „Up to the Gates of Ekron”. *Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, Jerusalem 2007, s. 395–403.
- F. A. Spina, *The Dan Story Historically Reconsidered*, JSOT 4 (1977), s. 60–71.
- L. Stachowiak (red.), *Archeologia Palestyny*, Poznań 1973.
- L. E. Stager, *Biblical Philistines: A Hellenistic Literary Creation?*, w: A. M. Maier, P. de Mereschdji (eds.), „I Will Speak the Riddles of Ancient Times”: *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Vol. 1, Winona Lake 2006, s. 375–384.
- L. E. Stager, J. D. Schloen, D. M. Master, *Ashkelon I. Introduction and Overview (1985–2006)*, Winona Lake 2008.
- L. E. Stager, D. M. Master, J. D. Schloen, *Ashkelon 3. The Seventh Century B.C.*, Winona Lake 2011.
- F. Stavrakopoulou, J. Barton (eds.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London–New York 2010.
- G. Steindorff, *The Statuette of an Egyptian Commissioner in Syria*, JEA 25 (1939), s. 30–33.
- R. C. Steiner, *On the Rise and Fall of Canaanite Religion at Baalbek: A Tale of Five Toponyms*, JBL 128 (2009), s. 507–525.
- E. Stern, *The Sea Peoples Cult in Philistia and Northern Israel*, w: A. M. Maier, P. de Mereschdji (eds.), „I Will Speak the Riddle of Ancient Times”. *Archaeological and Historical Studies in Honor of Amihai Mazar on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Vol. 1, Winona Lake 2006, s. 385–398.
- E. Stern, *Dor. Ruler of the Seas*, Jerusalem 1994 (2 wyd. 2000).
- E. Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, Vol. 2: *Assyrian, Babylonian, and Persian Periods (732–332 BCE)*, New York 2001.
- C. Stewart, *Creolization: History, Ethnography, Theory*, Walnut Creek 2007.
- B. J. Stone, *The Philistines and Acculturation: Culture Change and Ethnic Continuity in the Iron Age*, BASOR 298 (1995), s. 7–32.
- J. Strange, *The book of Joshua. A Hasmonaean Manifesto?*, w: A. Lemaire, B. Otzen (eds.), *History and Traditions of Early Israel. Studies presented to Eduard Nielsen*, VT Suppl. 50, Leiden 1993, s. 136–141.
- J. Strange, *The Book of Joshua – Origin and Dating*, SJOT 16 (2002), s. 44–51.
- J. Śliwa, *Sztuka i archeologia starożytnego Wschodu*, Warszawa 1997.
- J. Śliwa, *Inwazja Ludów Morskich na Egipt u schyłku II tysiąclecia p.n.e.*, w: M. Salomon, J. Strzelczyk (red.), *Wędrówka i etnogeneza w starożytności i średniowieczu*, Kraków 2004, s. 43–53.
- R. E. Tappy et al., *An Abecedary of the Mid-Tenth Century B.C.E. from the Judean Shephelah*, BASOR 344 (2006), s. 5–46.

- P. Taracha, *Religie Anatolii hetyckiej*, w: K. Pilarczyk, J. Drabina (red.), *Religie starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2008, s. 177–259.
- Tel Miqne-Ekron. Summary of Fourteen Seasons of Excavation 1981–1996 and Bibliography 1982–2005*, Jerusalem 2005.
- T. L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past*, London 1999.
- T. L. Thompson, *Defining History and Ethnicity in the South Levant*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Can a „History of Israel” Be Written?*, London 2004, s. 166–187.
- T. L. Thompson, *The Messiah myth: the Near Eastern roots of Jesus and David*, New York 2005.
- J. H. Tigay, *You Shall Have No Other Gods. Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*, Atlanta 1986.
- W. I. Toews, *Monarchy and Religious Institution in Israel under Jeroboam I*, Atlanta 1993.
- M. Tsevet, *Studies in the Book of Samuel II*, HUCA 33 (1962), s. 107–118.
- Ch. Ulf, *Rethinking Cultural Contacts*, „Ancient West & East” 8 (2009), s. 81–132.
- D. Ussishkin, *Excavations at Tel Lachish 1978–1983: Second Preliminary Report*, TA 10 (1983), s. 97–175.
- D. Vainstub, *Some Points of Contact between the Biblical Deborah War Tradition and Some Greek Mythologies*, VT 61 (2011), s. 324–334.
- M. Valério, „Diktaian Master”: A Minoan Predecessor of Diktaian Zeus in Linear A?, „Kadmos” 46 (2007), s. 3–14.
- M. Valério, I. Yakubovich, *Semitic Word for „Iron” as Anatolian Loanword*, w: *Isledovaniya po lingvistike i semiotike. Sbornik smamey k liubilieju V.V. Ivanova*, Moskwa 2010, s. 108–116.
- M. Valloggia, *Recherche sur les messagers („wpwtyw”) dans les sources égyptiennes profanes*, Geneve 1976.
- M. Van De Mieroop, *Historia starożytnego Bliskiego Wschodu ok. 3000–323 p.n.e.*, tłum. M. Komorowska, Kraków 2008.
- A. Van den Branden, *Essai de déchiffrement des inscriptions de Deir ‘Alla*, VT 15 (1965), s. 129–150.
- P. van der Veen, „To Ba‘al and to Paraz?” *A Palaeographic Rejoinder*, „Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt” 8.9 (2008), s. 110–118.
- E. van Dongen, *Contacts between pre-classical Greece and the Near East in the context of cultural influences: An overview*, w: R. Rollinger, A. Luther, J. Weisshöfer (eds.), *Getrennte Wege? Kommunikation, Raum und Wahrnehmung in der Alten Welt*, Frankfurt 2007, s. 13–49.
- E. van Dongen, *The Study of the Near Eastern Influences on Greece: Toward this Point*, „KASKAL” 5 (2008), s. 233–250.

- E. van Dongen, „*Phoenicia*”: *Naming and defining a region in Syria-Palestine*, w: R. Rollinger, B. Gufler, M. Lang, I. Madreiter (eds.), *Interkulturalität in der Alten Welt. Vorderasien, Hellas, Ägypten und die vielfältigen Ebenen des Kontakts*, Wiesbaden 2010, s. 471–488.
- K. Van Lerberghe, A. Schoors (eds.), *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipinski*, (OLA 65), Leuven 1995.
- J. Van Seters, *The Terms „Amorite” and „Hittite” in the Old Testament*, VT 22 (1972), s. 64–81.
- J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Louisville 1994.
- J. Van Seters, *Biblical Saga of King David*, Winona Lake 2009.
- J. Van Seters, *David the Mercenary*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition 2. From Late Bronze II to Iron IIA (c. 1250–850 BCE): The Texts*, (LHB 521), London–New York 2010, s. 199–219.
- A. G. Vaughn, A. E. Killebrew (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, Atlanta 2003.
- R. de Vaux, *Les Philistines dans la Septante*, w: J. Schreiner (ed.), *Wort, Lied und Gottesspruch: Beiträge zur Septuaginta*, Würzburg 1972, s. 185–194.
- F. Venturi (ed.), *Societies in Transition. Evolutionary Processes in the Northern Levant between Late Bronze Age II and Early Iron Age. Papers presented on the Occasion on the 20th Anniversary of the New Excavations in Tell Afis. Bologna 15th November 2007*, Bologna 2010.
- S. Wachsmann, *To the Sea of the Philistines*, w: E. D. Oren (ed.), *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*, Philadelphia 2000, s. 103–143.
- J. T. Walsh, *The Rab Šāqêh between Rhetoric and Redaction*, JBL 130 (2011), s. 263–279.
- D. A. Warburton, *The Importance of the Archaeology of the Seventh Century*, w: L. L. Grabbe (ed.), *Good Kings and Bad Kings. The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, London 2007, s. 317–335.
- J. S. Wasilewski, *Tabu*, Warszawa 2010.
- M. Weinfeld, *Traces of Hittite Cult in Shiloh, Bethel and in Jerusalem* w: B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (eds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, (OBO 129), Freiburg–Göttingen 1993, s. 455–472.
- M. Weippert, *Semitische Nomaden des zweiten Jahrtausends: Über dei „š3šw” der ägyptischen Quellen*, „Biblica” 55 (1974), s. 265–280, 427–433.
- M. Weippert, *Ar und Kir in Jesaja 15,1. Mit Erwägungen zur historischen Geographie Moabs*, ZAW 110 (1998), s. 547–555.
- M. West, *Wschodnie oblicze Helikonu: pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, Kraków 2008.

- S. White Crawford et al. (eds.), „Up to the Gates of Ekron”. *Essays on the Archaeology and History of the Eastern Mediterranean in Honor of Seymour Gitin*, Jerusalem 2007.
- K. Whitelam, *The invention of ancient Israel: the silencing of Palestinian history*, London 1996.
- R. M. Whiting, *Amorite Tribes and Nations of Second-Millennium Western Asia*, w: J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. 2, New York 1995, s. 1231–1242.
- F. Willesen, *The Philistine Corps of the Scimitar from Gath*, *JSS* 3 (1958), s. 327–335.
- F. Willesen, *The Yalid in Hebrew Society*, „*Studia Theologica*” 12 (1958), s. 192–210.
- K. A. Wilson, *The Campaign of Pharaoh Shoshenq I into Palestine*, Tübingen 2005.
- K. Winnicki, *Bericht von einem Feldzug des Ptolemaios Philadelphos in der Pithom-Stele*, *JJP* 20 (1990), s. 157–167.
- D. J. Wiseman (ed.), *Peoples of Old Testament Times*, Oxford 1973.
- S. R. Wolff (ed.), *Studies in the Archaeology of Israel and Neighboring Lands in Memory of Douglas L. Esse*, (SAOC 59), Chicago 2001.
- A. Wolicki (red.), *Timai. Studia poświęcone profesorowi Włodzimierzowi Lengauerowi przez uczniów i młodszych kolegów z okazji Jego 60. urodzin*, Warszawa 2009.
- W. A. Word, M. S. Joukowski (red.), *The Crisis Years: The 12th Century B.C. From Beyond the Danube to the Tigris*, Dubuque 1992.
- D. P. Wright, *Analogy in Biblical and Hittite Ritual*, w: B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (eds.), *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*, (OBO 129), Freiburg–Göttingen 1993, s. 473–504.
- G. E. Wright, *Fresh Evidence for the Philistine Story*, *BA* 29 (1966), s. 70–86.
- N. Wyatt, „There’s such Divinity doth Hedge a King”. *Selected essays of Nicolas Wyatt on Royal Ideology in Ugarit and Old Testament Literature*, Aldershot 2005.
- N. Wyatt, „Jedidiah” and Cognate Forms as a Title of Royal Legitimization, w: N. Wyatt, „There’s such Divinity doth Hedge a King”. *Selected essays of Nicolas Wyatt on Royal Ideology in Ugarit and Old Testament Literature*, Aldershot 2005, s. 13–22; pierwodruk: „*Biblica*” 66 (1985), s. 112–125.
- N. Wyatt, *’Araunah the Jebusite and the Throne of David*, w: idem, „There’s such Divinity doth Hedge a King”. *Selected essays of Nicolas Wyatt on Royal Ideology in Ugarit and Old Testament Literature*, Aldershot 2005, s. 1–12; pierwodruk: *ST* 39 (1985), s. 39–53.

- N. Wyatt, *Royal Religion in Ancient Judah*, w: F. Stavrakopoulou, J. Barton (eds.), *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah*, London–New York 2010, s. 61–81.
- A. Yadin, *Goliath's Armor and Israelite Collective Memory*, VT 54 (2004), s. 373–395.
- Y. Yadin, „*And Dan, Why He Remain in Ships?*” (Judges 5,17), „*Australian Journal of Biblical Archaeology*” 1 (1969), s. 9–23; przedruk w: F. E. Greenspahn (ed.), *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, New York 1991, s. 294–310.
- A. Yardeni, *Further Observations on the Ostrakon*, w: Y. Garfinkel, S. Ganor (ed.), *Khirbet Qeiyafa*, Vol. 1: *Excavation Report 2007–2008*, Jerusalem 2009, s. 259–260.
- A. Yasur-Landau, *The Philistines and Aegean Migration at the End of the Late Bronze Age*, Cambridge 2010.
- A. Yasur-Landau, *Under the Shadow of the Four-Room House. Biblical Archaeology Meets Household Archaeology in Israel*, w: Th. E. Levy (ed.), *Historical Biblical Archaeology and the Future. The New Pragmatism*, London 2010, s. 142–155.
- K. Lawson Younger, *The Configuring of Judicial Preliminaries: Judges 1.1–2.5 and its Depending on the Book of Joshua*, JSOT 68 (1995), s. 75–92.
- J. Zabłocka, *Historia Bliskiego Wschodu w starożytności*, Warszawa 1982.
- A. Zaborski, *Zarys epigrafiki starożytnej Palestyny*, w: L. Stachowiak (red.), *Archeologia Palestyny*, Poznań 1973, s. 845–847.
- R. Zadok, *Philistian Notes I*, UF 41 (2009), s. 659–688.
- A. Zertal, *The „Corridor-builders” of Central Israel: Evidence for Settlement of the „Northern Sea Peoples?”*, w: V. Karageorghis, C. E. Morris (eds.), *Defensive Settlements of the Aegean and the Eastern Mediterranean after c. 1200 B.C.: Proceedings of an International Workshop Held at Trinity College Dublin*, Nicosia 2001, s. 215–232.
- A. Zertal (ed.), *El-Ahwat, A Fortified Site Of The Early Iron Age Near Nahal Iron, Israel. Excavations 1993–2000*, Leiden 2011.
- Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel*, London–New York 2001.
- J. Zhu-En Wee, *Maacah and Ish-Tob*, JSOT 30 (2005), s. 191–199.
- F. Zimmermann, *The Births of Perez and Zerah*, JBL 64 (1945), s. 377–378.
- J. R. Zorn, *Reconsidering Goliath: An Iron Age I Philistine Chariot Warrior*, BASOR 360 (2010), s. 1–22.
- A. Zuckerman, I. Shai, „*The Royal City of the Philistines*” in the „*Azekah Inscription*” and the History of Gath in the Eight Century BCE, UF 38 (2006), s. 729–778.

Wykaz map

1. Wschodnia część basenu Morza Śródziemnego na przełomie epoki brązu i żelaza	35
2. Palestyna. Ukształtowanie terenu.....	40
3. Osadnictwo Ludów Morza w Palestynie	69
4. Dystrybucja filistyńskiej ceramiki jedno- i dwubarwnej	72
5. Rekonstrukcja geografii politycznej według Pieśni Debory (Sdz 5)	169
6. Model dominacji politycznej Filistynów w szczytowym okresie ich ekspansji, XI/X wiek; na podstawie: E. A. Knauf, <i>Saul, David, and the Philistines: from Geography to History</i> , BN 109 (2001), s. 18.....	184
7. Juda i Filistea pod dominacją asyryjską, około połowy VII wieku	203
8. Toponimy omawiane w rozdziale 4	232

Summary

Goliath's Legacy

Philistines and Hebrews in Biblical Times

In the twelfth century BCE in the eastern Mediterranean there were revolutionary changes and major population movements. One element of this complex process was the appearance on the coast of the Middle East of a warlike people who came from the west. Those people, who used to be called collectively the Sea Peoples, were probably a collection of different ethnic groups. Among the groups that we know of according to a few specific sources – Sherdena, Shekelesh/Tjekker and Danuna, the most important seem to be Philistines. This people was well documented in the Old Testament and certainly played a significant role in the history of Canaan. It is not an accident that the name of the region – Palestine comes precisely from this ethnonym.

My task in writing this book has been to examine the impact of the Sea Peoples, especially the Philistines on the local population, particularly the Hebrews.

The starting point was the consideration of theoretical issues related to the study of ethnicity in antiquity and the mechanisms of interaction between groups with different identities. Appropriately, the study begins with an overview of ancient sources, in which the names “Palestine” and “Philistines” appear. The essence of this phase was to determine what area the Philistines occupied, and how to define the boundaries of influence of these people. Since the sources show a fairly broad understanding of the term “Palestine”, it was necessary to reconstruct in detail the process of their settlement and expansion to be able to identify the periods and regions where contact with the Hebrews could have occurred.

The next chapter is devoted to the analysis of biblical references to the peoples (nations) living in Palestine. The biblical narrative cre-

ates an image of Israel as the people coming from outside Palestine, and thus confronting the Chosen People with the indigenous peoples. First, I managed to point out the structural similarities between the people originally living in Palestine – the Canaanites and Philistines. Both were hostile to Israel, and in several places in the Old Testament seemed to be in alliance. This identification may result from both the narrative technique of biblical writers, who use a *topos* of an enemy, or – as shown by some data – the existence in the early Iron Age of a real symbiosis between indigenous peoples (the Canaanites), and strangers from across the sea (the Philistines). Continued research on the biblical “ethnic” groups was ordered by the division of the peoples into two groups: pseudo-Hebrews and pseudo-Canaanites. It appears, however, that the peoples of Palestine from the earliest times mentioned in the Bible, can be divided into those who are part of the indigenous population of Canaan, or those who have been incorporated into the community of Israel. The first group, which the Bible describes as the “enemy”, includes the Hittites, Perizzites, Amalekites, Geshurites, Jebusites, Hivvites and the Amorites. In the second group, and therefore that which is presented as associated with the Hebrews, are the Danites, Levites and the tribes of Asher, Zebulon and Simeon.

The next chapter aims to show the times when the influence of the Philistines on the Hebrews may be particularly important. To determine this chronological sequence, it was necessary to present the biblical narrative in a synthetic way, and thus the role of the Philistines in the history of Israel “from the patriarchs to the monarchy”. The next section discusses the relationship between the areas of Philistia and Judah in the days of the monarchy. These considerations complement the study of geography, in which toponyms are discussed to establish a range of the Philistines’ impact. When looking for the Philistia-Hebrew border, I came to the conclusion that at some time, probably very early, almost the whole of the future kingdom of Judah could have been under the cultural and political influence of the Philistines. Concerning the likely duration of the most severe impact of the Philistines on the Hebrews I was able to identify two periods: the early Iron Age (ca. 1150–900 BCE) and the domination of Assyria (ca. 750–650 BCE).

The next part of the book consists of a discussion of the culture of the Hebrews, known from the Bible, and which may have its roots in the heritage of the Philistines. These phenomena have been divided into thematic groups, among which the most important are: the temple of Jerusalem, the *molk* sacrifice, divination, and the elements of culture, which so far have been explained as being of Hittite origins. This chapter also discusses the terms, which – according to some researchers – are foreign borrowings in Hebrew, and therefore could have entered Hebrew through the language of the Philistines. A discussion of biblical literary topics, which may have their origins in the culture of the Philistines, and a list of proper names used in the Bible to describe the Philistines close these considerations.

To make the source material clearer for the reader, the book also contains an appendix, which is the body of epigraphic sources from Philistia.

The conclusions of the book state that the impact of the Philistines on the Hebrews was much larger than previously thought, and was not connected only with Judah's and Israel's response to the presence of a hostile neighbour. Several components of Hebrew culture and some literary motifs in the Bible seem to derive specifically from the Philistines' culture.

Indeksy

Indeks osobowy

(Indeks obejmuje postaci historyczne, mityczne, literackie oraz bóstwa; nie obejmuje Apendyksu)

A

- Abd-Adom 406
 Abd-Hepa 117, 270, 337
Abdeszmun 80, 81
Abdon 107
Abi (żona Achaza) 214
Abiasz (król Judy) 255
Abiatar 177, 183, 417
Abigail 181, 268–269
Abimelek 153–154, 234, 248, 370,
 372, 383, 388, 407
Abiszag 139, 338–339
Abiszaj 274
Abraham 60, 112, 124, 130, 151,
 152, 153–154, 155, 157, 159,
 273, 310, 311, 372, 378, 383,
 397, 405
Absalom 110, 111, 114, 235, 268,
 269, 293, 294, 295, 342, 380,
 388, 404, 415
Achasbaj 186, 349
Achaz (król Judy) 190, 198, 208,
 214, 240, 301, 305
Achiezer 255
Achimelek/Ahimelek 106, 255, 273,
 279–280
Achitub 255, 280
Ada 105
Ada (król Ekronu) 198, 200
Adad-nirari III 42, 43, 55
Adah 384, 398
 Adaj 212, 214
 Adon (król Ekronu) 204
 Adoni-Şedek 272, 384–385, 405,
 417
 Afrodyta Urania 49, 51, 53, 308
 Agee 385
 Ahi-Milki (król Aszdod) 198, 383
 Ahiman 153, 266
 Aħimti (król Aszdod) 45, 104, 198
 Akisz 60, 180–181, 187, 215, 234,
 235, 244, 268, 281, 282, 383,
 389, 404
 Aleksander I Balas 234
 Aleksander Janneusz 57
 Aleksander Wielki 195
 Alian (zob.: Alwan)
 Aliates (Walweiattes) 398
 Alija 225
 Alwan 390
 Amaltea 170
 Amasjasz (król Judy) 205–206
 Ammiel 113
 Ammihur/Ammihud 113, 142
 Amminadab 113
 Ammiszaddai 113
 Ammizabad 113
 Amon (król Judy) 198, 211, 214
 Ana 105, 121
 Anak/Anakici 113, 132, 133, 153,
 158–159, 161, 163, 221
 Anamot 212

Anat 102, 166, 307, 357, 358, 412,
413

Aner 152–153

Apollo 137

Apollo Sminteus 137

Apoloniusz 234

Appian 55–57

Ara 259–260

Aranabsu 259, 392

Aranhapilizzi 259, 392

Arara 259, 392

Arauna/Arawna/Ornan 115, 117,
182–183, 277, 288, 392–393,
416

Arawa 259, 392

Arawahsu 259, 392

Arawarhina 259, 392

Ares 277

Ariadna 277

Arija 416

Ariowie 258, 337, 387

Artemida 277

Artemidor 54

Aruna 277

Asa 129–130

Asaf 239

Asarhaddon 200, 202

Aszer 36, 138–139, 150, 248, 420

Aszera 210, 211, 307, 373, 483

Asztarte 307

Asztoret 307

Aszurbanipal 200

Atenodor z Tarsu 54

Augustyn 79, 80

Azuri (król Aszdod) 44, 45, 104, 198

B

Baal 210, 225, 292, 303, 307, 309, 333

Baal-Peor 141

Baal-Zebul 234, 326

Baasza (król Izraela) 188–189

Barak 167–168, 353, 377, 411

Basemat 106, 155, 393, 398

Batszeba/Batszua 388, 394, 397,
416

Beder 36, 433

Beeri 106, 395, 402

Bela 264

Ben-Hadad 249

Benaja 185

Beniamin 116, 117, 144, 164

Beor 333

Beria 249

Bileam 319, 331, 333

Biridaszwa 337

Buz 223

C

Chabasiniasz 299

Chachmoni 274

Chamor 121, 399

Chamutal 212, 213, 214, 247

Charus 212, 214

Cheber 354

Chefsiba 212, 214

Chet 82, 104,

Chobab 107

Chor/Hor 142, 257

D

Dagon 60, 234, 500

Dawid 60, 70, 106, 107, 110, 116,
119, 121, 127, 132, 174, 176–
–186, 188, 215, 231, 234, 235,
238, 239, 242, 244, 245, 253,
254, 255, 266, 268, 269, 273,
274, 275, 276, 277, 278, 279,
280, 281, 282, 283, 288, 290,
295, 299, 310, 315, 324, 342,
343, 348, 349, 356, 357, 364,

- 372, 380, 381, 383, 385, 386,
388, 389, 393, 395, 397, 399,
400, 401, 404, 415, 416, 417, 425
- Debora 102, 149, 167–168, 170–
–171, 174, 353, 377–381, 396–
–397, 413
- Dedan 223
- Dina 121, 143–144, 154, 157, 403
- Dodaj 400
- Dodi 278
- Doeg 255, 280
- E**
- Ebiatar 175, 280
- Efraim 131, 235
- Efrata 257
- Efron 155, 265, 397, 417
- Elat 297
- Eleazar 254, 278, 400
- Elhannan 258, 175, 299, 400
- Eli 279
- Eliachba 397
- Eliakim (sługa Jokina) 219
- Eliam 388, 397
- Eliasz 295, 369
- Elifaz 384
- Elipelet 186
- Elizeusz 394
- Elmaszal 212
- Elnatan (ojciec Nehuszy) 213, 214
- Elon 105, 106, 155, 384, 393, 398
- Eszkol 152–153
- Ezaw 61, 105, 106, 121, 155, 222,
384, 389, 390, 393, 395, 398,
402, 406, 410
- Ezechiasz (król Judy) 45, 190, 198,
199, 214
- F**
- Filodamos 52
- G**
- Gabiniusz 57
- Galeatus 398
- Gedeon 96, 228, 310, 377
- Gog 102
- Goliat 119, 132, 174, 175–177, 178,
215, 231, 234, 245, 258, 266,
279, 348, 352, 398, 400, 402,
409
- H**
- Hagar 112, 311
- Hakmoni 355
- Hanan (ojciec właścicieli *liszkot*) 299
- Hananel 225, 299
- Hananiaz 254
- Hanno/Hanon (król Gazy) 43, 44,
198
- Haruz/Charus 212, 214
- Hattusilis III 343
- Hazael 189–190, 235
- Hekatajos z Abdery 127
- Hepat/Hebat 119, 397
- Herodot 47, 48, 49, 50, 51, 55, 59,
136, 308, 334, 336, 365, 407
- Hieronim 90, 289
- Hillel 107
- Hinnom 112, 208, 362
- Hiskiasz/Ezechiasz (król Judy) 45,
140, 141, 190, 198, 199, 209–
–210, 214, 229, 291, 292, 298,
299–301, 325, 326, 423
- Horus 113, 291–292
- Horus 113, 214
- I**
- Ikasu/Akisz (król Ekronu) 198, 200,
205, 389
- Iszbi 356, 357, 399, 400, 409
- Ittaj 183, 185, 235, 255, 400, 401, 408

Izaak 105, 153–154, 155, 157, 159,
248, 372, 383, 388
Izmael 112, 143

J

Jaazaniaasz 299
Jabin 167–168, 272, 379, 401, 411, 420
Jachin 141, 142
Jael 102, 168, 354, 373, 396, 412
Jahwe 22, 119, 82, 90, 212, 213, 234,
254, 295, 315, 362, 377, 378,
412, 416
Jair 258, 402
Jair (król Ekronu?) 200
Jakub 105, 116, 141, 144, 154, 159,
190, 320
Jamani/Iamani (król Aszdod) 44, 45
Jamin 141, 142
Jaszobam 274, 355
Jaszobeam 274, 355
Jedida 212, 213, 214
Jehoachaz 214, 247
Jehoasz 206
Jehojada 185
Jehojakim/Eljakim (król Judy) 212,
213
Jehojakin 214, 219
Jehoram 247
Jehoszafat 386
Jemuel 141, 142
Jenysos (król Arabów) 49
Jeremiasz (ojciec Hamutal) 212, 214
Jeremot 251
Jerimot 212
Jerimot 251
Jeroboam 64, 188, 290, 425
Jezebel 211, 360
Jezus 90, 304
Jigal 186
Jigdaliasz 299
Jiszi 141

Joab 121, 186, 253, 274
Joasz 255, 357, 399–400
Joasz (król Judy) 205, 235
Jokin 219
Jonatan 385
Jonatan 60, 172–174, 231
Jonatan (bratanek Dawida) 356
Jonatan (Machabeusz) 229, 234
Joram (król Izraela) 189, 247, 355
Joszeb-Baszszeb 275, 278, 355
Jotam (król Judy) 207, 208
Jozafat (król Judy) 189
Jozjasz (król Judy) 141, 198, 211,
213, 214, 217–220, 224, 225,
247, 284, 295, 301–303, 307,
309, 325, 331, 424, 425, 426, 491
Jozue 107, 160–164, 165, 228, 241,
242, 245, 246–247, 249, 251,
262, 272, 330, 353
Józef 103, 131, 144
Juda 83, 110, 142, 144, 155, 164
Judyta 106, 155, 402

K

Kaleb 162, 237, 257, 310
Kambyzes 194
Kanaan 82, 104–105, 120, 135, 149,
151
Kedorlaomer 125, 130
Kenaz 262
Kenici 112, 281
Ketura 311
Kisla 260
Kosela 260
Kozbi 141
Kuliet 398
Kupapiyas 41

L

Lappidot 168, 377–379, 397
Lea 141

Lewi 88, 143–145, 349, 402–404
 Lizjasz (dowódca armii Seleukidów) 60
 Lot 130, 372

M

mîdr 80
 Maacha (córka Talmaja) 110
 Maaka (córka Uriela) 111, 415
 Maaka/Maacha 142, 143, 187, 235
 Maasejasz 299
 Mamre 125, 152–153
 Manasses 131, 162, 404
 Manasses (król Judy) 128, 198,
 210, 214, 215, 217, 225, 300,
 301, 307, 325–326, 423, 424
 Mars 166, 413
 Mattan 297
 Mekmer 37, 433
 Melchizedek 117, 272, 273, 384,
 405, 417
 Meleager 52
 Mennipos 52
 Merimot 212
 Merneptah 33, 245
 Mesza 176, 177, 179
 Meszullemet 212, 213, 214
 Milkom 226
 Mitinti (Aszdod) 198, 200
 Mitinti (król Aszkelonu) 43, 198
 Mitinti II (Aszkelon) 198
 Mojżesz 55, 57, 100, 107, 127, 144,
 147, 149, 158, 213, 273, 291,
 292, 301, 374, 375
 Mopsos 134

N
 Nabal 268, 269, 372
 Nabuchodonozor 92, 222, 245, 385
 Nachon 235
 Nadab (król Izraela) 188, 189, 256

Natan 393
 Natan (z Soby) 186
 Natanmelek 295
 Neariasz 141
 Necho II 204, 211
 Nehusza 212, 213, 214
 Nehusztan 291, 292, 301, 322
 Nemuel 142

O

Obed-Edom 182, 235, 239, 405–
 –406
 Og 126, 129, 130–131
 Ohad 141, 142
 Oholibama 105, 121, 390, 406–407,
 410
 Omri 189
 Otniel 262

P

Padi (król Ekronu) 45, 198, 199–
 –200, 311
 Pedajasz 213, 214
 Pedeest 38
 Pekach (król Izraela) 208
 Pekachiasz (król Izraela) 355
 Pelatiasz 141
 Peres/Perez 83, 155, 157
 Pikol 154, 372, 388, 407
 Pinchas 141, 254
 Piram 407–408
 Polemon 55
 Pompejusz 55, 56, 57
 Priam 408
 Psametych I 38, 47, 204, 217
 Ptolemeusz 414
 Ptolemeusz II Filadelfos 53
 Ptolemeusz XIII 87

Q
 Quri-Aszur-lamur 43–44

R

Rab-Saris 209
 Rabszake 209
 Rachela 116, 117, 144
 Ramessydzki 147, 424
 Ramzes II 33, 136
 Ramzes III 33, 97, 133, 134, 371
 Rebeka 105, 154, 155, 396
 Refajasz 141
 Rehabeam 237
 Reszef 137, 292, 406
 Reuma 310
 Rezin/Resyn/Resin 190, 208
 Ribaddi 408
 Ruben 144
 Rukibti 43
 Rukibti (król Aszkelonu) 44, 198, 202

S

Saf 356, 409
 Salmanasar V 198
 Salomon 70, 106, 117, 186–188, 229,
 241–242, 249, 254, 277–278,
 281, 290, 292, 310, 315, 355,
 372, 380, 386, 393, 395, 425
 Salu 142
 Samson 135, 165, 166–167, 170, 228,
 230, 240, 268, 297, 298, 342,
 344, 371, 373–377, 379, 381,
 196, 409–410
 Sangara 412
 Sara 154, 311
 Sared/Sered 138
 Sargon II 44, 45, 46, 104, 190, 198,
 199, 201, 230
 Saul 83, 107, 108, 119, 171–177, 180,
 188, 231, 234, 252–256, 279–
 –283, 297, 299, 310, 315, 317,
 326, 348, 380, 384, 386, 389,
 398, 404, 421

Saul (syn Symeona) 141
 Sedekiasz 247
 Selek 186
 Senacheryb 44–46, 195, 199, 201–
 –202, 209, 240, 300, 405
 Seruja 274
 Sezostrys 47, 48, 51
 Sibbekaj 242
 Şidqi/ Şidqa (król Aszkelonu) 44,
 198, 202
 Silli-Bel (król Gazy) 198, 200, 202
 Sin 394
 Sippaj 242, 409
 Sochar 141
 Suriszaddaj 142
 Sybeon 105, 121, 389, 390, 406, 410
 Sychem 121, 154, 157, 349, 399
 Sychon 125, 126
 Sydon 82, 104
 Symeon 83, 141, 143, 144, 164, 349,
 417
 Symeon ben Szetah (Rabbi) 156
 Sysera 167–168, 171, 176, 294, 354,
 371, 373, 379, 396, 401, 410–
 –412, 421
 Szallum 299
 Szalum 270
 Szamasz 297
 Szamgar 102, 165–166, 357, 371,
 381, 412–413
 Szamma 278, 385
 Szapat 142
 Szarruludari (król Aszkelonu) 44,
 198, 202
 Szaul 142
 Szeba 186, 253, 360
 Szeera 249
 Szezatiasz (Szezatjahu) 142, 404
 Szela 394
 Szelumiel 142

Szema 143
 Szemajah 143
 Szemuel 142
 Szeszaj 153, 265, 413–414
 Szeszonk 36, 64, 76, 188, 189, 194,
 223, 235, 260, 280, 420, 422

Szimigi/Szimiga 412
 Szobab 393
 Szobal 257
 Szua 83, 155, 394, 395, 414
 Szuwardata 337
 Szymej 187, 356
 Szymon (Machabeusz) 60

T

Taita 41, 42
 Talimmu 414
 Taliuma 414
 Talmaj (Anakita) 113, 153, 265, 269,
 414–415
 Talmaj (król Geszur) 110, 111, 113,
 114, 390, 404, 414–415
 Talmi-Šarruma 414
 Talmi-Tešub 414
 Talmiya 414
 Tamar 57, 83, 142, 155, 157–158, 237,
 238, 240, 264, 339, 373, 415–416
 Tartan 209
 Tema 223
 Teodoros 52
 Teszub 414
 Tiglatpilesar III 43, 44, 197–198,
 199, 208

Tigranes I 56
 Timna 106
 Totmes III 52, 256
 Tubal 267

U

Uriasz (Hetyta) 106, 185, 186, 393,
 416
 Uriasz (prorok) 257
 Uriel 255
 Uzjasz/Azariasz (król Judy) 189, 190,
 206, 207–208, 242, 348
 Uzza 235
 Uzzjel 141

W

Weret 37
 Weret/Waret 37, 433

Y

Yabusi 270
 Yabusi'um 270

Z

Zachariasz 214
 Zadok 177, 280, 386, 405, 417
 Zakar-Baal 37, 433
 Zebida 213, 214
 Zebulon 398
 Zerach 83, 142, 157, 417
 Zimri (król Izraela) 189, 256
 Zimri (Symeonita) 142
 Zohar 142, 265, 397, 417

Indeks toponimów i nazw grup etnicznych*

A

- ‘Afula 72
‘Aitun (Tell) 72
Abel-Beer-Maka 360
Achzib 165, 236, 237, 330
Adana 35, 133, 134, 137, 420
Adoraim 237
Adullam 57, 83, 155, 237
Afek 37, 72, 86, 123, 162, 171, 193,
233, 248, 308
Afik 165
el-Aḥwat (Tel) 68, 139, 359
Ain 140
Ajjalon 163, 165, 190, 208, 235,
237, 240
Ajull (Tel) 72, 75
Akko 37, 68, 165, 237
Alalak 138
Aleppo 41
Amalek/Amalekici 62, 84, 105, 106–
–109, 110, 112, 125, 126, 127,
141, 158, 228, 229, 264, 384, 422
el-Amarna (Tell) 109, 117, 392
Anab 161
Anak/Anakici 113, 130, 132, 133,
150, 153, 158, 159, 161, 162,
163, 221, 228, 262, 265, 266,
269, 280, 281, 387, 391–392,
413, 414, 422
Anatolia 35, 39, 42, 63, 88, 89,
97, 105, 114, 120, 137, 142,
149282, 285–288, 295, 296,
298, 304, 316, 318, 324, 331,
333, 336–340, 344, 361, 370,
378, 382, 394, 404, 419
Anglia 26, 283
Antiochia 56, 59
Apollonia 137
Arad 107, 110, 111, 158, 183, 218,
220, 347
Aram/Aramejczycy 79, 110, 111,
118, 138, 190, 208, 210, 235,
236, 249, 268, 269, 294, 310,
404, 415, 420
Arbela 44
Arindela 58
Aroer 218
Arsuf 137
Arymatea 260
Aseka 174
Asuru 202
Asyria 34, 42, 43, 44, 45, 46, 91,
108, 120, 137, 190, 191–221,
224, 230, 236, 238, 240, 246,
247, 284, 295, 301, 307, 308,
326, 332, 343, 344, 360, 382,
383, 389, 412, 423, 424, 426
Aszan 140

* W indeksie pominięto najczęściej pojawiające się w książce nazwy: Juda, Judejczy-
cy, Żydzi, Filistyni, Filistei, Izrael, Izraelici, Hebrajczycy, Kanaan, Kananejczy-
cy.

- Aszdod 36, 44, 45, 46, 52, 53, 60,
61, 65, 68, 72, 85, 86, 104, 110,
118, 123, 138, 153, 162, 189,
190, 193, 198, 199–201, 202,
203, 207, 218, 221, 222, 223,
228–231, 234, 242, 243, 266,
278, 347, 353, 370, 383, 391,
418
- Aszdod-Yam 45
- Aszer 36, 138–139, 150, 169, 248,
307, 420
- Aszkelon 36, 37, 43, 44, 46, 47, 49,
51, 52, 53, 54, 60, 61, 65, 68,
72, 85, 110, 118, 123, 138, 156,
162, 164, 193, 198, 201, 202,
203, 220, 222, 223, 228, 230,
231, 234, 236, 243, 278, 287,
288, 291, 308, 385, 387, 405,
418
- Asztarot 129
- Aszterot-Karnaim 130
- Atribis 217
- Azeka 46, 237, 245
- Azja Mniejsza 25, 78, 105, 137
- Azor 45, 72, 138, 304, 347
- Azotos (patrz: Aszdod) 60, 61
- B**
- Baal 406
- Baal-Gad 162
- Baal-Hermon 100, 121, 165
- Baal-Perasim 127, 182, 330
- Baala 257, 259
- Baalat 187
- Baalat-Beer 140
- Babilon 92, 93, 204, 222, 223, 300,
319, 320, 326, 385, 426
- Bala 140
- Baltimore 37–38
- Banaibarka 202
- Baszan 126, 130, 131,
- Batasz (Tel) 72, 218
- Beer-Szeba 69, 72, 111–112, 122,
140, 141, 154, 155, 203, 214,
244, 248, 262, 332, 345, 395
- Beerot 251, 257
- el-Beida (Tell) 237
- Beit Mirsim (Tell) 72, 193, 219,
250, 260
- Bela' 264
- Bene-Berek 44
- Beniamin/Beniaminici 163, 169,
172, 173, 177, 178, 181, 195,
222, 233, 235, 237, 252–257,
271, 279, 280, 282, 283, 310,
355, 400, 401, 408, 421
- Bet Szean 75, 131, 132, 163, 165,
250, 386, 418
- Bet Zur 72
- Bet-Anat 165
- Bet-Bire 140
- Bet-Dagon 44, 202
- Bet-Haesel/Bet-Ezel 236–237
- Bet-Horon 113, 163, 173, 187, 206,
242, 245, 249, 260, 415
- Bet-Kar 172–173, 231
- Bet-Leafra 236
- Bet-Lebaot 140
- Bet-Maaka 110
- Bet-Markabot 140
- Bet-Szemesz 72, 163, 165, 190, 193,
206, 208, 219, 231, 240–242,
245, 250, 257, 260, 297, 353,
418
- Betel 72, 106, 152, 252, 369, 404
- Betlejem 69, 148, 182, 273, 278,
280, 281, 282, 310, 381, 400,
402
- Betul 140
- Bilha 140

Bizancjum 59
 Bornat (Tell) 247
 Bozkat 213, 214
 Byblos 36, 37, 62, 138, 402, 433

C

Chamat-Rabba 236
 Charakmoba 58
 Charoszet-Haggoim 167
 Chasar-Susa/Susim 140
 Chasar-Szual/Szua 140
 Chasason-Tamar 125
 Chelba 165
 Chezib 237, 330
 Chorma 127, 140
 Chuszat 242
 Cylicja 35, 55, 56, 88, 120, 122,
 133, 134, 420
 Cypr 35, 36, 49, 259, 293, 346, 408
 Czekezer/Tjeker/Szekelesz 33, 36, 37,
 63, 64, 68, 136–139, 171, 244,
 245, 261, 326, 384, 411, 419,
 420, 433

D

Daberat 263
 Damaszek 118, 190
 Dan (Tell) 72, 106, 122, 135, 345,
 366, 420
 Danici/Danuna 33, 125, 128, 133–
 –137, 135, 147, 150, 166, 167,
 169, 171, 173, 231, 240, 245,
 256, 257, 297, 304, 371, 379,
 381, 397, 398, 409, 410, 419, 420
 Debir 161, 162, 163, 164, 242, 262–
 –263, 266, 396, 397
 Deir Alla 26, 72, 333
 Deir el-Balah 72
 Delfy 316, 368
 Dodona 316, 324

Dor 36, 37, 68, 69, 72, 136–137,
 139, 148, 165, 198, 420, 433
 Dūr Šarrukīn 45

E

Eben-Haezer 171, 173, 231, 233
 Edom/ Edomici 43, 46, 55, 61, 62,
 64, 75, 78, 79, 80, 92, 105, 107,
 121, 122, 142, 143, 182, 198,
 202, 206, 208, 219, 223, 235,
 247, 255, 267, 280, 405, 406, 415
 Efraim/Efraimici 74, 84, 107, 108,
 131, 132, 148, 149, 161, 169,
 173, 205, 235, 241, 249, 254,
 421
 Efrata 236, 258, 310
 Egea 19, 20, 25, 27, 28, 41, 48, 63,
 78, 88, 97, 108, 147, 282, 286,
 287, 293, 298, 333, 334, 335,
 340, 346, 361, 382, 404
 Egipt 25, 29, 34, 37, 44, 45, 46, 47,
 49, 50, 51, 55, 56, 58, 60, 65,
 66, 73, 75, 76, 78, 82, 84, 85,
 87, 92, 99, 108, 109, 110, 123,
 147, 148, 149, 151, 162, 179,
 187, 195, 199, 202, 204, 214,
 217, 220, 221, 222, 228, 230,
 284, 294, 305, 307, 320, 337,
 356, 359, 422, 423, 424
 Eglon 125, 242, 249–250, 263, 272,
 497
 Eitum (Tell) 250
 Ekron 45, 46, 61, 65, 66, 67, 68, 85,
 86, 110, 118, 119, 123, 135,
 162, 164, 175, 193, 198, 199–
 –201, 203, 216–217, 218, 221–
 –223, 228, 231, 233, 234, 238,
 240, 278, 288, 293, 295, 311,
 312, 333, 344, 346, 347, 349,
 353, 389, 423

- Elat 207, 208
 Elteke 45, 163, 198, 199
 Eltolad 140
 Emmaus 60
 En-Dor 137, 315, 317, 325, 326
 En-Gedi 263–264
 Esem 140
 Etam 140, 237
 Eter 140
 Eufrat 55, 85, 105, 187
 Europa 19, 30
- F**
 el-Far'ah (Tell) (południowe) 72,
 75, 193
 el-Ful (Tell) 72, 256
- G**
 Gadara 52
 Galilea 57, 58, 110, 111, 213
 Gat 45, 60, 65, 68, 85, 110, 114, 123,
 153, 162, 174, 175, 180, 181–
 183, 185, 187, 189, 190, 193,
 199, 207, 228, 230, 231, 233–
 239, 242, 244, 246, 247, 248,
 249, 260, 266, 268, 282, 330,
 346, 353, 356, 358, 380, 389,
 391, 398, 400, 402, 404, 406, 408
 Gaza 35, 36, 37, 38, 43, 45, 46, 50,
 51, 52, 53, 54, 56, 61, 65, 68, 69,
 72, 79, 83, 85, 86, 94, 110, 118,
 122, 123, 138, 140, 153, 160,
 162, 164, 187, 193, 198, 200,
 201, 202, 203, 209, 221, 222,
 223, 227–228, 229, 278, 418
 Geba 163, 173, 252, 254, 256
 Geder 52
 Gedera 52
 Gederot 52, 190, 208, 240
 Gederotaim 52
- Gedor 52
 Gerar/Haror (Tell) 60, 83, 85, 112,
 140, 153–154, 155, 157, 218,
 220, 248, 332, 370, 372, 374,
 383, 407
 Gergis 136, 137
 Gerisa (Tel) 193
 Geszur/Geszuryci 109–114, 123,
 150, 161, 162, 268, 269, 283,
 390, 404, 405, 414, 415, 422
 Gezer 47, 60, 72, 84, 109, 163, 165,
 182, 187–188, 193, 218, 241–
 242, 243, 249, 254, 256, 402,
 415, 418
 Gibbeton 163, 188, 189, 256
 Gibea 116, 122, 172–173, 252, 254–
 256, 273, 280, 281, 282, 400,
 401, 408
 Gibeat-Elohim 252, 254
 Gibeat-haaralot 252
 Gibeon 121, 125, 127, 128, 160–
 161, 163, 182, 188, 189, 228,
 251–256, 257, 260, 272, 273,
 279, 281, 282, 315, 328, 330,
 372, 380, 401, 404
 Giblici 162
 Gilboa 172, 175, 181
 Gilead 75, 106, 115, 122, 130, 169,
 171, 98, 222
 Gilo 388, 397
 Gimzo 190, 208, 240
 Girgaszyci 82, 104, 135–139
 Grecy 22, 60, 80, 183, 277, 299,
 333, 389
 Gubla (patrz: Byblos) 433
 Gur-Baal 207
- H**
 Hadera 37
 Haezer (patrz: Eben-Haezer)

- Hagaryci 62
Halif (Tel) 193, 347
Hamat 82, 100, 104, 118, 121, 135, 162, 165, 236
Har-Cheres 165
Hatti 104, 412
Hauran 198
Ḥawwot-Jair 120
Hazor 167, 187, 272, 347, 401, 411, 421
Hebron 61, 69, 105, 110, 111, 113, 114, 125, 132, 152, 153–154, 155, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 177, 181, 203, 237, 242, 249, 250, 262, 263, 265, 266, 268, 269, 272, 273, 280, 281, 282, 283, 349, 387, 397, 399, 407, 413, 414, 417, 418
Hermon 130, 162
Hesbon (Tell) 126
el-Hesi (Tell) 259
Heszbon/Cheszbon 126, 158, 163
Hetyci 15, 39, 41, 42, 45, 46, 48, 83, 91, 93, 98, 103–106, 116, 117, 121, 124, 128, 129, 133, 154, 155, 158, 185, 186, 259, 265, 280, 295, 304, 318, 332, 336–344, 363, 384, 392, 293, 394, 395, 397, 398, 402, 404, 411, 416, 417
Hiwici 119–123, 125, 128, 150, 154, 161, 188, 251, 253, 403
- I**
Iabus 115
Iguvium 115
Ira' (Tel) 218
Iran 258
Issachar 137–138, 139, 169, 171, 173, 188, 241, 250, 383, 384
- Italia 30, 31, 115
Izbet Sarta 72, 233
Izmaelici 62
- J**
Jaar 258
Jabesz 270
Jabesz-Gilead 115
Jabez 259
Jabne 189, 207, 230, 242–243, 259, 324, 346
Jabne-Jam 218, 220, 424
Jabneel 67, 259
Jaffa 44, 49, 50, 52, 60, 72, 304
Jakabzeel 259
Jamnia 60, 142, 228, 243–244, 324
Janysos 49–50
Jarmut 125, 163, 242, 249, 250–251, 272, 407
Jebus 114–119, 177, 270–274
Jemme (Tell) 72, 261, 384
Jerishe (Tell) 72
Jerozolima 45, 64, 69, 72, 83, 89, 91, 92, 93, 94, 117, 119, 125, 127, 128, 131, 164, 175, 176, 182, 193, 197, 200, 203, 206, 207, 208, 209, 211, 213, 214, 222, 223, 225, 229, 235, 236, 237, 242, 246, 249, 251, 252, 254, 265, 270–281, 282, 283, 284, 288–301, 306, 309, 314, 331, 344, 347, 356, 360, 363, 365, 369, 384, 385, 392, 393, 394, 395, 400, 404, 406, 407, 417, 418, 422, 424, 425
Jerycho 160, 251
Jeszana/Szan 173, 231, 233, 259
Jezreel 40, 131–132, 163, 175, 268, 360
El-Jib 251, 252, 256

Jokteel 206
 Joppa 202
 Jotapata 213
 Jotba 213, 214
 Judeideh (Tell) 237, 247

K

Kabzeel 259
 Kadesz 106, 112, 122, 125, 138, 154
 Kadesz-Barnea 160, 218, 220, 228
 Kadyks/Gadir 52, 53
 Kadytis 49–50, 51
 Kaftor 87, 88, 89, 97, 122, 183, 221,
 227, 261
 Kalebici 237, 262, 263, 265
 Karatepe 133
 Karkemisz 138
 Karkisa 136
 Karmel 50, 52,
 Karmel (w Judzie) 110, 268, 269
 Karnaim 198
 Karnak 36, 260
 Kasa 88
 Kasai 88
 Kasia 88
 Kasias 88
 Kasluchici 87, 88, 260, 261
 Kassis 88
 Kefira 251, 257
 Keisan (Tel) 37, 68, 72, 347
 Kesil 260
 Kesulot 260
 Keziba 83, 330
 Khirbet Dabbura 263
 Khirbet er-Ras 347
 Khirbet Muqanna 66, 67, 72
 Khorsabad 104
 Kilamuwa 133
 Kiriati-Arba 153, 265
 Kiriati-Baal 257, 259

Kiriati-Jearim 89, 116, 117, 241, 251,
 254, 257–261, 406
 Kiriati-Sanna 262
 Kiriati-Sefer 262
 Kiriataim 130
 Kislot-Tabor 260
 Kiszon (potok) 168, 378
 Kitron 165
 Kom Ombo 87
 Kreta 87, 89, 183, 228

L

Laisz 106, 366
 Lakisz 72, 125, 193, 206–207, 209–210,
 213, 218, 236, 237, 242, 245, 246,
 250, 272, 297, 330, 401, 407, 418
 Laodycea 81
 Lewi (Lewici) 88, 143–149, 163,
 164, 170, 250, 273, 288, 290,
 298–300, 310, 325, 364, 373,
 380, 381, 402–404, 406, 422
 Liban 80, 85, 93, 100, 105, 121, 162,
 165
 Libna 163, 213, 214, 246–247
 Licja 35, 88, 244, 259
 Litwa 196
 Luz 106

M

Maaka/Maakatyci 110, 161, 186,
 349, 404, 405
 Machir 169, 170
 Malat (Tell) 256
 Manasses 84, 131, 132, 149, 165,
 170, 229
 Maresza/Marissa 61, 236, 237, 330
 Mari 106, 115, 124, 179, 212, 270
 Marot 236, 237
 Masos (Tell) 72, 111
 Massa 144

Media 47, 223
 Medinet Habu 33, 38, 215, 296
 Megiddo 20, 26, 64, 72, 75, 165,
 187, 198, 211, 345, 386, 418
 Meharde 41
 Mekera 349
 Meksyk 29
 Meriba 144
 Meunici 140, 207
 Mikmas 173
 Mispa 172, 231, 233
 Molada 140
 Mor (Tel) 72, 193
 Moreszet-Gat 236, 237, 238, 247,
 330
 Mozan (Tel) 332
 Mykeny/Mykeńczycy 19, 25, 26, 27,
 35, 63, 71, 147, 215, 335, 346,
 391, 404, 418

N

Na'arina 138
 Nabatejczycy/Nabatea 54, 58
 Nachalol 165
 Naftali 169, 241, 393
 Naftuchici 87, 260
 Nahrina 138
 en-Nasbeh (Tell) 72
 Nebi Yunis 202
 Nebo 279
 Negew 40, 58, 64, 84, 85, 105, 107,
 108, 111, 112, 139, 140, 141,
 142, 181, 183, 185, 190, 220,
 222, 240, 265, 422, 424
 Nimrud 42
 Nob 175–177, 255, 273, 279–280,
 356, 357, 399–400
 Nuzi 339

O

Ofra 173, 310

P

Palermo 30
 Patros 87
 Peluzjum 51
 Perasim 330
 Perea 58
 Perez 115
 Perezyjczycy 99, 159, 273
 Petra 54, 55
 Piraton 107
 Pitom 53
 Polska 196
 Prusy 196

Q

al-Qadi (Tell) 135
 Qasile (Tel) 52, 66, 68, 72, 193, 227,
 250, 291, 347, 443
 Qiri (Tell) 72

R

Rabbat 131
 Rafia 44
 Rama (w Negewie) 140
 Ramat Rahel 202, 219, 271
 Ras Abu Hamid 256
 Rekabici 299
 Rimmon 140
 Ruben 169, 171
 Ruma/Duma 213–214
 Ruqeish 218
 Ruś 26, 29, 147
 Rzym 55, 56, 58

S

Şaanan 236, 237
 Saba'a 43
 es-Safi (Tell) 72, 213
 Samaria 22, 58, 92, 171, 197, 206,
 220, 222, 229, 230, 234, 236,
 247, 249, 326

- Samerina 198
 Sandkhanna (Tell) 237
 Sardes 49, 50
 Sardynia 63, 138, 329, 359, 420
 Sarepta 347
 Sarid 263
 Sela 206
 Seleucja 56, 57
 Sera' (Tel) 193, 218, 248, 347, 388
 esh-Shari'a (Tell) 72, 244
 Sheikh el-'Areini 72
 Sheizar 41
 Sihor 67
 Sikila 36, 37, 63, 64, 68, 138, 411, 420
 Sippor (Tell) 72
 Soba 186
 Socho 174, 190, 208, 237, 240, 245
 Sodomia 58, 83, 92
 Solna (Dolina) 206
 Sorea 237, 257, 409
 Sychem 69, 121, 122, 125, 141, 143, 149, 152, 154, 157, 163, 399, 403
 Sycylia 29–32, 63, 283
 Sydon 43, 62, 82, 85, 94, 106, 118, 122, 165, 221, 223, 228
 Syjon 181, 328
 Symeon/Symeonici 83, 103, 107, 139–143, 164, 241, 385, 404
 Syria 39, 42, 47, 49, 51, 58
 Szaalnim 165
 Szaalbon/Szaalbin 397
 Szaaraim 140, 175
 Szafir 236
 Szalem 117, 272, 405
^{URU}Szalimu 115, 270, 271
 Szaron (równina) 37, 40, 68
 Szaruchen 140
 Szeba 140
 Szefela 40, 74, 76, 84, 114, 138, 139, 141, 190, 193, 194, 197, 200, 206, 208, 210, 220, 222, 236, 238, 240, 269, 280, 281, 415, 418, 420, 421, 423
 Szema 143
 Szerdana 33, 34, 36, 37, 63, 64, 68, 138, 139, 263, 359, 411, 419, 420
 Szilo 175, 404
 Szual 173
 Szunem 139, 383, 384
 Szur 114, 154

T
 Ta'ynat/Ta'yinat (Tell) 35, 39, 41, 42, 114
 Taanak 163, 165, 386
 Tadmor 264
 Takszi 138
 Tamar 187, 263, 264, 416
 Tang-i Var 45
 Tartessus 52
 Tekoa 237
 Teman /Qaiman 264, 415
 Teukrowie 136–139, 326
 Tharros 329–330
 Timna 45, 57, 58, 83, 135, 155, 190, 193, 199, 200, 208, 218, 231, 238, 240, 384, 396, 415
 Tirsia 189
 Tofel 388
 Token 140
 Tolad 140
 Tracja 183
 Tyr 36, 43, 53, 62, 65, 90, 94, 118, 122, 137, 221, 223, 228, 347, 348

U
 Ugarit 35, 36, 63, 129, 339, 357, 387
 Ulluba 412

W

Wadi el-Arish 66, 67

Z

Zayit (Tel) 247, 248, 347

Zebulon 138–139, 150, 169, 171,
263, 398, 420

Zeror (Tell) 37, 68, 72

Ziklag/Siklag 140, 141, 143, 180,
244–245, 248, 268, 269

Zincirli 133

Zoar 264

ez-Zuweyid (Tell) 72

Indeks tekstów źródłowych

Rdz			
4,19-23	384	16,7	112
6,4	133	16,14	112
10	261	19,3	372
10,2	267	20	153, 248
10,4	183	20-21	383
10,6	408	20,1	112, 154
10,13	386	20,2	383
10,13-14	87, 151, 260	20,3	383
10,14	87	20,4	383
10,15-16	135	20,8	383
10,15-17	120-121	20,9	383
10,15-18	104	20,10	383
10,15-19	82-83, 85, 95, 149	20,14	383
10,16	116, 135, 271	20,15	383
10,18	83	20,17	383
10,19	83, 248	20,18	383
12,10-20	153	21	311
12,6	83, 84, 152	21,8	372
13,7	83, 84, 103, 354	21,11	154
14	264	21,22	383, 407
14,5	130, 356	21,22-34	154
14,7	125, 263, 264	21,25	383
14,13	125, 152	21,26	383
14,17-24	117, 272	21,27	383
14,18	273, 405	21,29	383
14,24	152	21,32	383, 407
15,13-16	124	21,33	154
15,17	377, 378	22,1-18	303
15,18-21	83	22,24	310, 404
15,19-21	130	23	105, 154, 265, 397
15,20	101, 105, 129, 354, 356	23,1-20	155
15,21	83, 116, 135, 271	23,8	265, 417
16	311	24	154
		24,3	83, 84

24,11	120-121	35,8	396
24,28	339	35,16-20	116, 271
24,37	83	35,22	310
25,1-4	311	36,2	83, 84, 105, 121, 390, 398, 410
25,6	310		
25,9	397, 417	36,2-4	384, 390
25,9-10	105	36,2-5	406
25,18	112	36,3-4	393
26	154, 248, 383	36,10	384, 393
26,1	154, 248, 383	36,12	106, 310, 384
26,1-11	153	36,13	393
26,6	154	36,14	390, 406, 410
26,8	383	36,16	384
26,9	383	36,17	393
26,10	383	36,18	390, 406
26,11	383	36,20	390, 410
26,14-22	157	36,20-30	410
26,16	383	36,23	390
26,17	154	36,24	389, 390, 410
26,26	154, 383, 388, 407	36,25	406
26,26-33	155	36,29	390, 410
26,30	372	36,41	406
26,33	154	38	155, 240, 339
26,34	105, 106, 393, 395, 398, 402	38,2	83, 84, 155, 237-238, 394, 414
26,34-35	155	38,5	83, 237, 330
27,46	105	38,6-24	415
29,1-31	154	38,12	57, 414
29,22	372	38,14-19	57
29,32-35	144	38,21-22	155-156
29,33	143	38,24	373
29,34	144, 402	38,28	157
30,27	319	38,29	157
31,19	318	38,30	157
31,34-35	318	40,20	372
33,19	399	41,8	324
34	122, 141, 154, 157, 399	41,24	324
34,2	121	41,43	294
34,25	403	44,5	319, 321
34,30	83, 84, 103, 354	44,15	319, 321

46,10	83, 84, 141, 142, 243, 417	17,14-16	107
46,14	398	17,8-16	107, 158
46,29	294	20,18	378
48,22	125	23,23	83, 101, 116, 120, 354
49,29-30	397	23,23-24	272
49,29-32	105	23,23-28	105
49,5	349	23,28	83, 120
49,5-6	141	23,31	62
49,5-7	144	25,4	361
50,11	83, 84	26,1	361
50,13	105, 397	26,31	361
		26,36	361
		27,1-2	345
Wj		27,16	361
3,17	83, 101, 116, 120, 271, 354	28	314
3,8	83, 101, 116, 120, 271, 354	28,5	361
3,8-17	105	28,6	361
6,15	83, 84, 141, 417	28,8	361
6,25	408	28,15	361
7,11	320, 324	28,33	361
7,22	324	29,12	345, 347
8,3	324	31,10	365
8,14-15	324	32,25-29	144
9,11	324	32,26-28	403
12,22	409	33,2	83, 101, 105, 116, 120, 272, 354
12,27	275	34,11	83, 95, 101, 105, 116, 120, 254,
13,1-16	314	34,11-14	272
13,2	303	34,12-16	95-96
13,5	83, 105, 116, 120, 271	34,15	95, 96
13,11	83	35,6	361
14,7	355	35,19	365
14,25	294	35,23	361
15,4	294	35,25	361
15,5	355	35,35	361
15,14	61-62	36,8	361
15,22	112	36,35	361
17,1-7	144	36,37	361
17,11-12	107	38,18	361

38,38	361	6,19	376
39,1	361, 365	7,36	141, 142
39,2	361	10,19	141, 142
39,3	361	11,80	360
39,5	361	13	158, 265
39,8	361	13,5	141, 142
39,24	361	13,22	113, 265, 387, 391,
39,29	361		413, 414
39,41	365	13,28	92, 391
		13,29	83, 84-85, 86, 105,
			106, 116, 124, 272
Kpł		13,33	130, 133, 153, 158,
4,7	347		265-266, 391
6,21	361	14,25	83, 85
11,6	292	14,39-45	127
11,33	361, 362	14,43	83
12,6	341	14,45	83, 85
14,5	361	18,2-4	402
14,50	361	20,1-13	144
15,12	361, 362	21,1	83
19,26	319, 321	21,1-3	83, 84
19,31	320	21,1-4	158
20,2-5	305	21,3	83
20,6	320	21,8-9	291
20,14	373	21,13	125
20,27	320	21,21-31	125, 126
21,7	156	21,21-35	158
21,9	373	21,24	126
21,14	156	21,26	125, 126
21,17-20	274	21,32-35	126
24,1-9	342	22-24	331
25,29	92	22,2	125
25,31	123	22,7	319
		23,23	319, 321
Lb		24,1	321-322
1,6	141	25,1	141
1,53	145	25,6	141
2,12	141	25,6-8	141, 142
4,13	361	25,14-15	141, 142
5,17	361-362	25,15	141
6,1-21	374-375		

26,12-14	142	4,46-48	125
26,13	417	6,1	144
26,20-22	155	7	98-99, 313
26,26	138, 398	7,1	83, 101, 105, 116, 120, 135, 354
27,21	320		
29,2-6	341	7,1-5	272
32,17	92	7,1-6	158-159
32,33	125	9,1-6	159
32,39	125	9,2	266, 391
33,20-21	247	9,22	144
33,40	83, 84	10,8-9	145
34,20	142	11,30	83, 84
34,21	260	12,29-14,2	160
34,41	120	12,29-31	305
35,1-8	145	14,7	292
		16,9	350
Pwt		18	323
1,1	92, 388	18,9	316
1,4	125	18,9-10	305
1,7	83, 85, 86, 95, 125	18,10	319
1,19-20	125	18,10	320, 322
1,28	266, 391	18,10-11	319
1,41-46	127	18,10-12	315, 322
2,9-11	130	18,11	320, 322
2,10-11	266, 391	18,14	315
2,11	356	20,17	83, 103, 105, 116, 120, 354
2,19-21	122		
2,20	356	20,17-18	272
2,21	266, 391	23,18-19	156
2,22	122	23,26	350
2,23	122, 227-228	25,17-19	107, 158
2,24	125	25,5-10	339
2,24-34	122	31,4	125
2,25-37	158	32,33	367
3,2	125	33,8	144
3,5	353	33,8-11	144, 145
3,9-11	130-131	33,9	145
3,11	356	33,11	145
3,13	131, 356		
3,14	110, 112, 268, 404-405		

Joz		10,37	249
1,4	105	10,38-39	262
2,10	125	10,40-41	160
3,10	83, 101, 105, 116, 120, 135, 161, 271, 354	10,41	228
		11,1	401
5,1	83, 85, 86, 95, 125	11,1-3	272
5,3	252	11,3	83, 101, 105, 116, 120, 354
7,9	83	11,6	294
9	161, 257, 401	11,9	294
9-10	251	11,12	242
9,1	83, 101, 105, 116, 120, 272, 354	11,19	121, 251
		11,21-22	161-162, 262, 266, 391
9,1-3	251	11,22	153, 228, 229, 234, 391, 413
9,7	121, 251		
9,10	125	12,2	125
9,14	320	12,4	131, 356
9,17	251, 258	12,5	110, 268, 404-405
10	125, 246, 249, 250	12,8	83, 101, 105, 116, 120, 354
10,1	272		
10,1-3	384	12,10	272
10,2	133	12,11	245, 250
10,3	245, 249, 263, 272, 399, 401, 407	12,12	249
		12,13	262
10,5	245, 249	12,18	248
10,5-10	272	13	67, 86
10,6	272	13,1-5	162
10,9-14	272	13,2	62, 112, 268-269, 415
10,10-11	245	13,2-3	110, 228
10,10-15	127	13,2-4	122-123
10,12	330	13,3	229, 234, 287
10,20	365	13,3-4	83, 85-86, 128
10,21-40	242	13,4	248
10,23	245, 249	13,6	161
10,26-27	272	13,6-7	162
10,31	245	13,10	125
10,32	245	13,11	110, 112, 268, 404-405
10,33	245	13,12	131, 356
10,34	245, 249	13,13	110, 112, 161, 268, 404-405
10,35	245		
10,36	249	13,21	125

13,22	319	17,14-18	103, 131
14,6-15	265	17,15	354, 356
14,12	391	17,16	83, 163
14,15	265, 391	17,18	83
15,2	123	18,3	318
15,8	117, 131, 271, 356	18,13-14	249
15,9	257, 258	18,14	257, 258
15,10	240, 258, 260	18,15	258
15,10-11	231	18,16	117, 131, 271, 356
15,11	242	18,23	123
15,13	265	18,28	116, 254, 257, 258, 259, 271
15,13-14	391	19,1-9	140
15,13-17	262	19,5	244
15,13-20	162	19,8	123
15,14	387, 413, 414	19,12	260, 263
15,15	262	19,18	260
15,16-17	262	19,22	240
15,21	259	19,30	248
15,25	123	19,33	243
15,30	260	19,38	241
15,31	244	19,40-48	134
15,33	245	19,41	245
15,35	245, 250	19,43	231, 240
15,37	237	19,44	256
15,38	206	19,50	320
15,39	245, 249	21	163
15,42	247	21,1-42	145
15,44	237	21,11	163, 265, 391
15,46-47	228, 230	21,13	247
15,49	262	21,13-15	110
15,52	214	21,16	241
15,57	240	21,21	241
15,59	237	21,22	249
15,60	257	21,23	256
15,63	116, 161, 273	21,28	263
16,3	241, 249	21,29	250
16,5	249	24,8	125
16,10	83, 84, 161, 241	24,11	83, 101, 105, 116, 135, 271, 354
17,11-18	84		
17,12-13	83, 162		

24,11-18	125	4,4	377, 397
24,32	399	4,13	167-168
24,33	254	4,15	294
Sdz		4,17	401
1,1	83	4,17-22	373
1,1-5	84	4,23-24	401
1,2-7	103, 385	5	168, 169
1,3	164	5,6	357, 412, 413
1,3-5	83	5,6-7	102, 103
1,4-5	354, 385	5,7	101, 353, 354
1,9-10	83	5,11	101, 353, 354
1,10	387, 413, 414	5,14	263
1,11	262	5,16	171
1,11-15	262	5,17	171, 134
1,16	107	5,20	410
1,17	83, 84	5,24-27	354, 373
1,18	164, 228	5,25-27	412
1,19	163	5,26	410
1,20	265, 391	5,28	410
1,21	117, 164, 273	5,28	294
1,23-26	106	5,28-30	167, 411
1,27	165	5,30	176
1,27-29	84	6,3-33	107
1,27-30	83	6,3-5	228
1,29	241	6,4	228
1,29-33	84	6,10	128
1,29-35	165	6,19	360
1,30-32	84	7,12	107
1,32-33	83	7,16	377
1,34-36	125	7,20	377
3,1-6	100, 121, 165	7,21	377
3,12-23	249	8,10	96
3,3	83, 100, 287	8,26	361
3,5	83, 101, 105, 116, 354	8,31	310
3,5-6	273	9,28	399
3,31	165, 166, 357, 412, 413	9,37	319, 324
4	410	10,1	400
4-5	378, 396, 411	10,6-7	165
4,2	167, 401, 411	10,8	125

10,12	107	16,31	245
11,19-23	125	17	148
11,30-40	303	17-18	381
12,11-12	398	17,5	318
12,15	107	17,7	148
13-16	134-135, 165, 409	18	135, 379
13,5	375	18,2	245
13,7	375	18,7	366
13,25	245	18,8	245
14,1-2	240	18,11	245
14,5-9	372	18,12	257, 258
14,10-20	372	18,14	318, 366
14,13-14	372	18,17-18	318
14,15-17	372	18,20	318
14,18	372	18,27	366
14,19	230	18,29	366
15,1-2	372	19	148, 254, 273
15,4-5	377	19,1	148, 310, 381
15,6	372	19,2	310
15,8-13	372	19,9	310
15,14-16	372	19,10	310
15,18	373	19,10-12	117
15,18-19	372	19,11-12	273
16	228	19,12	117
16,3	268, 372	19,24	310
16,4	396	19,25	310
16,4-20	372	19,27	310
16,5	287	19,29	310
16,6	396	20	254
16,7	287	20,4	310, 381
16,8	287	20,5	310
16,10	396	20,6	310
16,12-14	396	20,14	255
16,17	372, 374, 375	20,20	255
16,18	287, 396	20,37	255
16,21	372		
16,23	287	Rt	
16,23-30	372	1-4	339
16,27	287	1,8	339
16,30	287	4,12	415

1 Sm		9,22	298, 299
1,11	375	10,2	116
1,22	375	10,5	172, 252, 253-254
2,14	360	10,10	255
2,4	133	10,14-16	172
3,1-15	315	10,26	255
4	171, 233	11,4	255
4,1	171, 248	12,9	401, 410, 411
4,10	244	13,2-5	255
5,1-7	229	13,3	254
5,8	172, 287	13,3-4	173, 280, 401
5,8-9	234	13,17	173
5,11	172, 287	13,18	173, 249
6,4	287	13,19-21	353
6,8	296	13,19-23	174
6,8-14	241	13,20	350
6,11	296	13,21	351
6,12	287	14,1-15	173
6,14-18	241	14,2	255
6,15	172, 296, 381	14,16	255
6,16	287	14,21	173
6,17	228, 229, 234	14,49	394
6,17-18	353	14,50	386
6,18	102, 103, 287, 354	15	177
6,19-21	241	15,1-8	107
6,21	258	15,6-8	112
6,21-7,2	257	15,7	112
7	231	15,23	318, 319
7,1-2	258	15,34	255
7,5-7	231	17	174, 234, 266
7,7	287	17,1	174, 245
7,10-11	172, 231	17,4	132, 398
7,10-12	171	17,5	348
7,10-14	231	17,6	352
7,12	173, 233	17,11	132
7,12-14	231	17,23	398
7,14	128, 238	17,23-24	132
8,11	294	17,28-29	398
9,11-25	297	17,38	348
9,19	315	17,52	231

17,52-53	175	27,9-10	389
17,54	119, 176, 273, 279	27,12	389
17,57	119	28	315
19,13	318	28,1-2	389
19,16	318	28,3	320
19,18-24	177	28,4	384
19,20-24	315	28,7	320
21	280	28,8	317, 319, 320
21-22	175	28,9	320
21,2	279	29,1	248
21,9	398	29,2	287
21,10	176, 279	29,2-3	389
21,10-12	389	29,6	287, 389
21,11-16	180	29,7	287
21,14	389	29,8-9	389
21,14-16	234	30	107, 244
22	279	30,1-31	181
22,6-9	255	30,14	183
22,7	172	31	172, 181
22,9	279	31,1-13	175
22,10	398		
22,11	279	2 Sm	
22,18-22	280	1,1	244
22,19	279, 255	1,1-16	107
23,27	175	1,19-20	231
24	178	1,20	234, 236
25,36	372	1,25	133
25,44	366	2,1-11	181, 268
26	178	2,1-4	268
26,1	255	2,4	181
26,6	106, 280	2,12-31	253
27,1-7	180	3,3	110, 112, 404, 414, 415
27,2	235, 404, 490	3,7	310, 389
27,2-3	389	3,15	366
27,5-6	180, 389	3,20	372
27,6	244	5,1-5	268
27,7-8	109, 110	5,6	273
27,8	107, 108, 110, 112, 268-269, 415	5,6-8	276
27,8-12	181	5,6-10	116, 181, 273

5,8	273, 274	15,18	183
5,13	310	15,18-22	235
5,15	401	15,19	400
5,17	181	15,19-22	183
5,17-25	127	15,21-22	400
5,18	131, 356	15,24	381
5,18-25	132, 182, 330	15,25	290
5,21	182	15,27	386
5,22	131, 356	15,31	387
5,23-24	324	15,34	387
5,25	242	15,36	386
6,10-11	405	16,15	387
6,10-12	182, 235, 239	16,20	387
6,14	364	16,21	310, 387
6,20	364	16,22	310
7,23	377	16,23	387
8,1	182, 238	17,1	387
8,13	112, 206	17,6	387
8,16	386	17,7	387
8,18	183	17,8	133
10,6	404	17,14	387
10,8	404	17,15	387
11-12	106, 416	17,17	386
11,3	393, 397	17,20	386
12,19	234	17,21	387
12,24	393	17,23	387
13,1-22	415	17,28	409
13,1-32	415	18,2	235, 400
13,23-38	415	18,5	400
13,37	390, 414, 415	18,12	400
13,37-38	111	18,19	386
14,23	111	18,22-23	386
14,27	415	18,27-29	386
14,32	111	19,6	310
15,1	293, 342	20,3	310
15,7-12	268	20,7	186
15,8	110, 268	20,7-8	253
15,8-9	111	20,15	360
15,12	387	20,24	386
15,16	310	21	234, 273, 357

21,1-10	253	1 Krl	
21,2	125, 128, 251-252	1-2	383, 393
21,10-11	389	1,50	345
21,11	310	1,50-51	347
21,15-16	357, 400	2,39	235, 404
21,15-21	132, 183, 235	2,39-40	187, 389
21,15-22	356	2,39-42	235
21,16	356, 357	3,4-5	254
21,16-17	399	3,4-15	188
21,18	356	3,5	254, 315
21,19	174-175, 258, 398,	3,15	372
	402	4,12	386
21,19-20	409	4,15	386, 393
21,20	129	4,19	125
21,20-21	356	4,21	187
21,28	409	4,24	187, 229
23,8	275, 355, 389	4,3	386
23,8-22	356	4,7-19	187
23,8-39	184	4,9	241
23,9	133, 400	5,6	294
23,11	385	6-8	289
23,13	131, 132, 356	7	296
23,14	182, 280	7,27-33	292-293
23,14-16	278	7,30	287
23,18	274	7,50	409
23,24	400	9,2	188
23,29	400, 408	9,15	242
23,32	397	9,16	83, 84
23,33	459	9,16-17	242
23,34	387, 404	9,16-18	187, 416
23,34-37	186	9,17	249
23,39	106, 186, 416	9,18	264, 415
24	392	9,20	101, 116, 354
24,6	106	9,20-21	105, 277
24,6-7	122	9,22	355
24,7	83	10,28-29	106
24,15-25	117	10,29	294
24,16-25	276	11,1	105
24,18-25	183	11,3	310
27	234	12,18	294

12,26-27	290	13,17	248-249
12,31	290	14	239
14,25-26	64	14,4	205
15,2	404	14,7	112, 206
15,5	106, 416	14,8-12	206
15,10	404	14,8-22	205
15,13	373	14,11-13	241
15,27	188, 256	14,13-15	206
16,15	189	14,17	206
16,15-17	256	14,19	206, 246
20,26-30	248	15,4	207
20,33	294	15,5	207
21,23	360	15,10-14	270
21,25-26	211	15,25	355
22,34-35	294	15,35	208
22,35	294	15,37	208
2 Krl		16,3	208, 305, 314
1	234, 326	16,4	208
1,13	254	16,5	208
1,2-3	188	16,6	208
1,3	254	16,7-9	208
2,11	294-295	16,10-11	416
2,23	369	16,10-14	208
5,21	294	16,15-16	416
5,26	294	16,17	208
6,5-6	351	16,18	208
7,2	355	17,7	314
7,17	355	17,17	319, 322
7,19	355	18,1-8	299
8,1-3	188	18,3-4	300
8,22	247	18,4	209, 291
9,22	320	18,4-7	300
9,25	355	18,7	209
9,27	294	18,8	187, 209, 229, 326
10,15	294	18,13-16	209
10,25	355	18,13-37	190
12,4	205	18,14	209, 246
12,14	409	18,15-16	300
12,18	235	18,17	209, 246
		18,17-19,13	209

18,26	209	1,38-40	410
19,8	246, 247	1,40	389, 390
20	300	1,52	406
20,12-19	300	2,3	83, 84, 155, 394
21	325	2,3-4	83, 240, 415
21,2	210	2,4	415
21,3-5	210, 307	2,23	110, 268
21,6	210, 319, 320, 322	2,27	405
21,7	210	2,42	237
21,9	210	2,46	310
21,11	128, 210	2,48	310, 404
21,16	210	2,50	257
21,21	211	2,53	257, 258
21,23-24	211	2,55	259
22,2	211	3,2	110, 404, 414
22,3-23,25	211	3,5	393-394, 397
22,12-22	211	3,7	401
23,1-3	211	3,9	310
23,4	307	4,12	276
23,5	309, 342	4,14	112
23,5-20	211	4,19	110, 404
23,11	295, 298, 360	4,24-43	83
23,21-23	211	4,28-33	140-141
23,24	211, 318, 320	4,30	244
23,26	496	4,42-43	107
23,29-30	211	5,6	395
23,31	247	6,8-9	386
23,36	311	6,39-66	163
24,17-18	247	6,42	247
25,4	362	6,52	241
25,23	404	6,53	249, 386
28,18	190	6,57	110
		6,72	263
		7,7	251
		7,8	251
		7,14	310
		7,14-15	404
		7,20-21	235, 249
		7,24	249
		7,28	241
1 Krn			
1,11-12	87		
1,12	261		
1,13-16	104, 135, 149		
1,14	135, 271		
1,15	120-121		
1,32	310		

7,37	395	15,21	406
8,13	235	15,24	406
8,14	251	15,27	364
8,28	271	15,29	364
8,29	404	16,5	406
8,29-33	253, 255	16,37-39	254
8,32	271	17,21	377
8,33	394	18,12	112
9,17	387	18,15	386
9,26	298	19,7	404
9,33	298	20,4	242, 409
9,35	404	20,4-7	242
9,35-39	253, 255	20,4-8	132, 235
10,13	320	20,5	398, 402
11,4-9	116	21	117, 392
11,11	274-275, 355, 356	21,29	254
11,12	400	23,23	251
11,15	131, 356	23,28	298
11,26	400	24,30	251
11,31	255, 400, 408	25,4	251
11,33	397	25,22	251
11,34	385	26,4-8	406
11,35	459	27,4	400
11,36	349	27,16	142, 404
11,41	106, 416	27,19	251
12,1	244	27,33-34	387
12,3	255	28,12	298, 299
12,5	251	28,18	295-296
12,19	355		
12,20	244, 287	2 Krn	
12,25	141	1,4	257
13,5-7	257	1,17	106, 294
13,6	258	2,13	361
13,13	405	3,1	117, 392
14,6	401	3,14	361
14,8-17	330	8,5	249
14,9	131, 356	8,7	101, 105, 116, 354
14,15-16	242	8,9	355
14,16	254	9,25	294
15,18	406	10,18	294

11,5-10	239	26,14	348
11,8	237	26,15	207
11,9	245-256	26,16-21	207
11,18	251	27,3	208
11,20-22	404	27,4	208
11,21	310	27,5	208
11,43	404	28,3	112, 208
12	64	28,5-8	208
13,1-2	255	28,12	494
13,13-14	235	28,16	208
14,12-13	248	28,17	208
15,9	141	28,18	190, 208, 240, 293
15,16	373, 404	28,23-24	208
16,12	129	28,24	208
17	189	29-31	300
17,11	189	29,3-36	209
18,1	239	31,1	209
18,34	294	31,11	209, 298, 299
20	189	31,13	251
20,1	264	32,5	209, 360
20,2	263	32,9	209, 246
21,3	92	32,18	209
21,10	247	32,25	301
21,14	210	33	325
21,16	189	33,6	210, 319, 320, 322
25,5	206	34,3-7	211
25,10	206	34,6	141
25,11	206	34,29-32	211
25,13	206, 249	35,1-19	211
25,14	206	35,24	294
25,17-22	206		
25,21	240	Ezd	
25,23-24	206	1,9	301
25,27	206, 246	2,49	276
26,2	207	2,53	410
26,6	230, 239, 242	8,29	298
26,6-7	189, 207	8,33	416
26,7-8	207	8,62	416
26,9	207	9-10	81
26,10-14	208	9,1	83, 101, 105, 116, 354

9,43 416
 10,6 298
 10,26 251
 10,27 251
 10,29 251

Ne

2,13 362
 3,1 225
 3,4 416
 3,6 276
 3,7 254
 3,13 362
 3,14 362
 3,21 416
 3,30 298
 4,7 229
 7,25 254
 7,29 257
 7,55 410
 8,4 416
 9,8 83, 101, 105, 116, 135,
 150, 272, 354
 9,24 83, 150
 10,38 298
 10,39 298
 10,40 298
 11,25 123
 11,25-36 279
 11,28 244
 11,29 250
 11,30 245, 246
 11,32 176, 279
 12,29 123
 12,31 362
 12,44 298
 13,4 298
 13,5 298
 13,7 298
 13,8 298

13,9 298
 13,23-24 229

Tb

1,8 396

Jdt

2,28 228, 243
 4,4 249
 5,3 83
 5,15 125
 5,16 83, 101, 248, 272
 8,1 142, 402
 9,2 141

Est

1,3-9 372
 1,6 361
 2,14 310
 2,18 372
 3,7 325
 7,8 372
 8,15 361
 8,17 372
 9,17-18 372
 9,19 102, 103, 353
 9,22 372
 9,24 325

1 Mch

3,16 249
 3,24 60, 249
 3,41 60
 3,49 375
 4 60
 4,15 243
 4,22 60
 4,30 60
 5,58 243
 5,65-68 61

5,66	60, 237	38,2	287
5,66-68	243	44,6	114
5,68	60	44,14	369
7,39	249	48,14	360
9,50	249	50,18	156
10,69	243	51,1	393
10,77-85	234	52	280
10,86-89	234	56,1	234-235
11,4	234	58,5	367
11,60-62	229	58,6	319, 322
15,40	243	60,10	61-62
2 Mch		60,14	114
12,8-9	243	74,6	350
12,39-40	243	79,4	369
13,24	248	81	239
Hi		81,1	239
1,4	372	81,8	144
2,8	361, 362	83	62
4,11	366	83,6-8	62
12,5	378	83,8	62
20,14	367	83,9	491, 410
26,5	129	84	239
38,8-11	363	84,1	239
38,9	363	87,4	62
40,18	352	88,11	129
40,30	89-90	91,13	367, 368
41,11	377	95,8	144
41,22	361, 362	106,32	144
Ps		106,34-39	161
6,2	287	108,10	61-62
8	239	108,14	114
8,1	239	110,4	405
10,8	123	118,18	287
22,1	304	122,7	360
22,16	361	132,6	258
34,1	234, 383	135,11	125
		136,19	125
		149,2	226

Prz		8,2	416
2,18	129	8,11	287
7	156-157	8,19	320
7,5	156	9,10-11	190
7,6-27	156	10,26	275
9,18	129	10,29	255
16,10	319	10,32	176, 279
21,16	129	11,8	367
26,23	361, 362, 366	13,3	133
27,7	114	14,9	129
30,30	366	14,19	114
31,22	361	14,25	114
31,24	89	14,31	61
		17,5	131, 356
Koh		17,9	121, 128
7,2	372	19,3	317, 320
10,11	319, 322	19,18	79
12,11	351	20,1	230
		22,18	294
Pnp		23,8	89-90
3,10	361	25,6	372
6,8	310	26,1	360
6,9	310	26,14	129
7,6	361	26,19	129
		28	331
Syr		28,7-21	327-328
13,2	360	28,10	328-329
39,30	367	28,15	329
46,18	60	28,18	329
47,4	132, 398	28,21	127, 330
47,7	60	29,4	317
		29,16	342
Iz		30,2	320
2,4	351	30,6	366
2,6	319, 320, 327	30,14	361, 362
2,7	294	31,5	276
3,2	133	34,14	443
3,2-3	323	36	209
3,3	319, 322	36,2	246
3,20	319, 322	37,8	246, 247

42,11	123	26,23	416
44,13	365	27,9	319, 320
45,9	361, 362	28,1	254
47,9	320, 322	29,8	319
47,11	320	31,38	225
47,12	320	32,14	361
47,13	323	34,7	245, 246
49,24-25	133	35,1-5	297
56,10	177	35,2	298
57,3	319	35,2-5	299
59,17	348	35,4	298
61,5	96	36,10	298
62,1	377, 378	36,12	298
63,6	114	36,20	298
63,18	114	36,21	298
65,1	320	39,4	362
66,3-4	344	40,8	404
66,15	294	44	395
		44,1	87
Jr		44,17-18	308
4,13	294	44,17-19	307
7,18	307	44,19	308
7,31	112	44,25	307
8,2	307	46,4	348
8,17	319, 322	47	228
10,9	361	47,1-7	221
10,24	287	47,4	89, 97
12,10	114	47,5	153
16,5-7	372	48,45	126
16,8-9	372	52,1	247
18,6	342	52,7	360, 362
19	362	52,19	409
19,1	361		
20,8	369	Lm	
25,8-26	222-223	2,8	360
25,20	228, 230	4,2	361
25,30	290		
26,20	257	Ba	
26,20-21	416	3,26-28	266

Ez		23,15	355-356
1	294	23,20	310
1,13	377, 378	23,23	356
9,1	272	23,24	348
16	93, 363, 369	23,34	361
16,2	105-106	25,15-16	222
16,3	83, 91, 116, 128, 363	25,16	183, 185
16,4	363	27,6	183
16,4-5	363	27,7	361
16,6	114	27,10	348-349, 408
16,9-13	365	27,16	361
16,10	365	30,21	363
16,13	365	32,12	133
16,17	91	32,21	133
16,19	91	32,22-30	267
16,20-21	91	32,27	133
16,22	114	33,27	92
16,26	91	38,5	348, 349
16,28	91	38,11	102, 103, 353
16,29	91	39,18	133
16,30-31	369	39,20	133
16,31	369	40,5	360
16,37	91	40,17	298
16,39	91-92	40,38	298
16,41	92	40,44	298
16,44-46	106	40,45	298
16,45	91	40,46	298
16,45-47	92	41,10	298
16,57	92	42,1	298
17,3	93	42,4-5	298
17,3-5	93	42,7-11	298
17,4	91, 92, 93	42,13	298
17,5	93	44,19	298
17,13-21	92	45,5	298
21,26	318, 319	46,19	298
21,27	319	47-48	415
21,28	319	47,18	264
21,34	319	47,18-19	415
22,4-5	369	47,19	264
22,18	366	48,15	360

48,24-25 141
 48,28 264, 415
 48,33 141

Dn

1,20 324
 2,2 320, 324
 2,10 323, 324
 2,27 323, 324
 3,21 364
 4,4 323
 4,7 323, 324
 4,9 324
 5,7 323
 5,11 323, 324
 5,15 323
 10,6 377

Jl

2,5 294
 3,9 62
 3,15 351
 4,4 62

Am

1,6-7 228
 1,8 230
 2,11-12 375
 2,12 376
 2,9 132
 2,9-10 128
 3,9 230
 3,14 345
 6,2 236, 238
 9,7 89, 97, 183

Oz

1,1 395
 3,4 318
 4,4 309, 342

4,12 320
 5,7 255
 5,8 255
 8,14 92
 9,9 255
 10,5 309, 342
 10,9 255
 12,8 89-90

Ab

1,19 222
 1,20 83, 84, 360

Mi

1,1 238
 1,5 330
 1,7 373
 1,10 236
 1,10-15 236, 238
 1,13 246, 330
 1,14 237
 1,14-15 330
 2,11 330-331
 3,5-11 331
 3,6 319
 3,6-7 331
 3,7 319
 3,11 319
 4,3 351
 5,9 294
 5,10-12 331
 5,11 319, 320

Na

1,10 377-378
 2,4 377
 2,5 377
 3,4 320
 3,8 360

Ha

1,10	369
2,15	409
3	412
3,14	353-354, 373, 412
3,8	294

So

1,11	89-90
1,4	309, 342
1,4-6	225-226
1,6	226
2	226
2,4	228, 230
2,4-7	86, 95, 221-222
2,5	183, 185
2,5-6	86
2,6	86

Ag

2,22	294
------	-----

Za

2,8	353
6,1-3	294
9,1-8	118
9,4	360
9,5-6	61, 228
9,5-7	278
9,5-8	222
9,6	118, 230
9,7	118
9,13	275
10,2	318, 319
11	94
11,7	94
11,11	94
12,2	409
12,6	377, 378
13,7	275
14,10	225
14,21	81-82, 89-90

Ml

3,5	320
-----	-----

3 Ezd

8,69	101
9,27	251
9,28	251
9,30	251

4 Ezd

1,21	150
------	-----

4 Mch

3,7	60
-----	----

Mt

1,3	415
1,6	416
8,28	136
21,12-15	90
27,46	304

Mk

5,1	136
11,15-19	90

Łk

8,26	136
8,37	136
19,45-46	90

J

2,13-17	90
---------	----

Dz

7,15-16	154
7,16	399
21,23-24	375

Literatura żydowska

- Genesis Apocryfon*
21,21–22 152
- Księga Jubileuszów*
24,27–33 183
- Miszna, *Sanhedryn*
6,4 156
- Pseudo-Filon, *Liber Antiquitatum Biblicarum*
25,1 128
25,10–11 128
27,1 128
- Talmud Babiloński
Yoma 21a 362
Zebah 96a 362
- Talmud Jerozolimski
Sotah 20b 27 393
- Targum Jonatana
16,5 288
- Targum Neofiti
10,14 88
- Targum Pseudo-Jonatana
10,14 88
- Żywoty proroków* 6,3 153

Literatura klasyczna

- Agatarchides, *De mari Erythraeo*
87,6 54
- Appian, *Wojna domowa*
III 78 55
IV 59 55
V 7 55
- Appian, *Wojny Mitrydatejskie*
106 55
117 56
- Appian, *Wojny Syryjskie*
251 55
- Atenajos, *Uczta mędrców*
XII 524a-b 136
- Augustyn, *Ep. ad Romanos inchoata expositio*
13 79
- Avienus, *Ora Maritima*
85 52
267–269 52
- Diodor Sycylijski, *Biblioteka*
III 42,5,8 55
- Euseb., *Praep. Evan.*
X 10 55
- Filon Aleksandryjski, *De Providentia*
63–64 49, 308

- Filon Aleksandryjski, *De virtutibus*
221 57, 58
- Filon Aleksandryjski, *De vita Mosis*
I 163 57
II 31 58
- Filon Aleksandryjski, *Legatio Ad Gaium*
199 58
207 58
215 58
281 58
294 58
- Filon Aleksandryjski, *Quod omnis probus liber*
75 58
- Filon Aleksandryjski, *De Abramo*
133 58
- Glaukos
Fr. 10–11 58
- Hekatajos z Abdery
Fr. 11,2–3 127
- Herodot, *Dzieje*
I 105 47, 51, 308
II 102–106 47
II 104 47, 59
II 105 365
II 157 218
III 4 50
III 5 50, 51
III 91 49
IV 39 50
V 122 136
VII 43 136
VII 89 51
- Homer, *Odyseja*
VIII 79–80 368
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*
I 136 60
I 145 87
I 207 60
II 323,1 127
II 323,1 60
III 216–218 314
III 218 314
V 199 410
VI 319,4 60
VII 1 244
VIII 260–262 59
XIII 180,3 60
XX 260,1 59
- Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*
V 384–385 59–60
- Józef Flawiusz, *Przeciw Appionowi*
I 169–171 59
- Marek Diakon, *Vita Porph.*
59 49, 308
66 305
68 305
- Ksenofont, *Historia grecka*
III 1,19–28 136
- Pauzaniusz, *Wędrowki po Helladzie*
1,14,7 49, 53, 308
9,19,8 54
10,12,9 54
- Plutarch, *Żywot Pompejusza*
45,2,5 55

Polibiusz		Arad	
XVI 40,2,1	55	1,2	183
		2,1-2	183
Pseudo-Skylax, <i>Periplus</i>		4,1	183
104	53	5,7	183
		7,2	183
Strabon, <i>Geografia</i>		8,2	183
1,16,3	54	10,2	183
XVI 2,27-37	54	10,5	183
XVI 2,29	52	11,2	183
XVI 18,4,17	54	14,2	183
		25	220
Teofil z Antiochii, <i>Do Autolika</i>		31	220
II 31,2	59	34	220
III 24,4	59		
		<i>KAI</i>	
Teucer, <i>De duodecim signis</i>		61	303
VII 195,18	55	65,11	81
		98	303
		99	303
Literatura egipska		103	303
		105	303
		109	303
Onomastikon Amenope		116,3	81
	36, 136, 138	167	303
Opowieść o podróży Wen-Amona		181,14	176
	36-37, 136		
		<i>CWSSS</i>	
		35	213
		36	213
Inskrypcje i papiirusy zachodniosemickie		91-94	416
		202	212
		251	212
(nie obejmuje Apendyksu)		323	276
		663	219
		875	212
<i>AHI</i>		896	212
22.001-062	251	715	394
100.632	260	912	212
100.887	260		
100.938	260		
101.378	260		

TSSI 3

13,7	133
15,2	133
15,4	133

Deir Alla

333

TADAE 1.A1.1

204

Teksty z Ugarit

KTU

4.296	387
4.31	387

UDB

1.17:VI 36	366
2.36,18-19	120
4.33	135-136
4.51	135
4.459,4	366
4.695	135

Listy z el-Amarna

EA 198:4	392
EA 256	109

**Teksty asyryjskie
i babilońskie**

COS, Vol. 2

19	343
42	200, 482
85	480
114 G	43
117 E-F	43
118 A	46
118 A, E-F	45
119 B	45
119 D	46

Luckenbill, Vol. 2

55	201
62	104, 190, 199, 230
80	201
92	104, 201
99	201
118	201
193	383
239	405
240	190, 200, 202, 240
310	405
312	202
690	200, 202, 383
783	383
876	200, 383

RIMA

2, A.o.89.7	108
2, A.o.101.80,90	412

PROGRAM

MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii Monografie FNP, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- * wysokim poziomem naukowym,
- * odkrywczością założeń i wagą wyników,
- * oryginalnością ujęcia,
- * integralnością tematyki i formy,
- * interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii Monografie FNP oraz honorarium.

Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach (wydruk oraz wersja elektroniczna), wraz z wypełnionym wnioskiem.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej www.fnp.org.pl/monografie w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

www.fnp.org.pl

www.fnp.org.pl/monografie



**DOTYCHCZAS W SERII
MONOGRAFIE FNP
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

1995

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Soin**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.
Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie a
przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*

1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady*
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna... Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu.*
Prolegomena historycznoliterackie

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły.*
Tybetańskie koncepcje soteriologiczne

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszekiewicz, *Polskie dzieje bajeczne*
Mistrza Wincentego Kadłubka

Jan Doktor, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość.*
Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia



Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*

Ryszard Zajączkowski, „*Głos prawdy i sumienie*”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*

Piotr Żbikowski, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”
Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim 1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

Henryk Domański, *Prestiż*

Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej (Boliwia w XX wieku)*

Wojciech Tomasiak, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*

Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*

Grzegorz Wołowicz, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*

Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

Anna Engelking, *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*



Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*
Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech.*
Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata.*
Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową.*
Od Poincarégo do Laudana

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa*
okresu międzywojennego

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka*
we wczesnym średniowieczu

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa.*
Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Sojn, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*
wczesnochrześcijańskiej

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*

- Teresa Kostkiewiczowa**, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*
- Krzysztof Lewalski**, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim
wobec Żydów w latach 1855–1915*
- Stanisław Łojek**, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*
- Tomasz Małyśzek**, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania
o psychoanalizie*
- Marek Nalepa**, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”
Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej
- Zbigniew Nerczuk**, *Sztuka a prawda.
Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*
- Ewa Nowak-Juchacz**, *Autonomia jako zasada etyczności.
Kant, Fichte, Hegel*
- Wawrzyniec Rymkiewicz**, *Ktoś i Nikt.
Wprowadzenie do lektury Heideggera*
- Barbara Szmigielska**, *Marzenia senne dzieci*

2003

- Wojciech Brojer**, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.
Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*
- Małgorzata Czarnocka**, *Podmiot poznania a nauka*
- Adam Fitas**, *Głos z labiryntu.
O pismach Karola Ludwika Konińskiego*
- Maciej Gołąb**, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*
- Jan Krasicki**, *Bóg, człowiek i zło.
Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*
- Antoni Mączak**, *Nierówna przyjaźń.
Układy klientalne w perspektywie historycznej*

2004

Jan Doktor, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki.*

Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Bérier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, *„Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli”.*

Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

Współczesna debata i jej źródła

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny.*

Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja.*

Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górska, *Polonia – Respublica – Patria.*

Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku



Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasył, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcovicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasik, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*



Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*

2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia.*

Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej

Jacek Gądecki, *Za murami.*

Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw.*

Polska teoria literatury w latach 1913–1939

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów.*

Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy
dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce
i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)*

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy
(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?*

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją.*

Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym

Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna.*

Koncepcje, metody, ograniczenia

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*

Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudzi, *Władca i wojownicy.*

*Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej
historiografii Polski i Rusi*

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*

Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna*
Edwarda Abramowskiego

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*
obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*
w filozofii analitycznej

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*
Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności.*
O twórczości Juliana Strykowskiego

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne*
w średniowiecznej Europie

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości.*
Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku

2011

Wojciech Bałus, *Gotyk bez Boga?*
W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy.*
Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków
w Indiach

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku.*
Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism.*
Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*
Fenomenologia ciała Michela Henry'ego



Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki
w Polsce międzywojennej*

Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy:
studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach
nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa
i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej.
Między etniczyczą religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna.
Od „Państwa” do „Praw” Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy.
Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów
nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii.
Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Janusz Grygień, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów.
O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej
formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród.
Polak i Katolik w Żmijce*

Anna Markowska, *Dwa przełomy.
Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Magdalena Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności.
Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*

Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*



W PRZYGOTOWANIU

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*

Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*

Wojciech Musiał, *Polska transformacja w świetle teorii modernizacyjnych*

Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

Grzegorz Pac, *Rola społeczna żon i córek w dynastii piastowskiej do połowy XII wieku. Studium porównawcze*

Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą*

Łukasz Wróbel, *Hyle i noesis. Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej*

Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*