

Piotr Urbański

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

piotrek.urbanski94@gmail.com

ORCID: 0000-0001-7982-5838

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2024.004>

17 (2024) 1: 63–86

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

Przedmojżeszowy kult Jahwe? Analiza wybranych fragmentów biblijnych oraz inskrypcji w Soleb i innych świątyniach egipskich

The Pre-Mosaic Cult of Yahweh? Analysis of Selected Biblical Passages and Inscriptions in Soleb and Other Egyptian Temples

Abstrakt. Bóg Izraela objawia się Mojżeszowi na górze Synaj pod imieniem *Jestem, który jestem* oraz *Jahwe*. Fragmenty biblijne uznawane za najstarsze sugerują, że Jahwe przybywa do Izraelitów z terenów południowej Transjordanii, określanych jako Seir, Teman, Edom, Paran. Pochodzenie kultu Jahwe od Kenitów czy Moabitów zostało wyrażone w teorii kenickiej, która opiera się na roli pochodzącego od Madianitów teścia Mojżesza, Jetro. Wspólne pochodzenie Izraelitów i Edomitów jest kolejną wskazówką za kultem Jahwe na południu poza Izraelem. Spojrzenie mogą pogłębić inskrypcje odkryte w egipskich świątyniach okresu poprzedzającego *Wyjście z Egiptu* (w Soleb, Amara Zachodnim i Medinet Habu). Zawarta tam forma *Yhw* utożsamiana z imieniem Boga Izraela pozwala wnioskować, że ludy koczownicze *szaszu* zamieszkujące pustynię na wschód od Egiptu określały się za pomocą *Yhw*.

Abstract. The God of Israel reveals himself to Moses on Mount Sinai under the name *I am who I am* and *Yahweh*. Biblical fragments considered to be the oldest suggest that Yahweh comes to the Israelites from the areas of southern Transjordan, known as Seir, Teman, Edom, Paran. The origin of the Yahweh cult from the Kenites or Moabites was expressed in the Kenite theory, which is based on the role of Moses' father-in-law, Jethro, who came from Midian. The common origin of the Israelites and Edomites is another clue behind Yahweh worship in the south outside Israel. Inscriptions discovered in Egyptian temples of the period preceding the *Exodus* (in Soleb, Amara West and Medinet Habu) may deepen the insight. The form *Yhw* contained therein, identified with the name of the God of Israel, allows us to conclude that the *shashu* nomadic peoples inhabiting the desert east of Egypt identified themselves by *Yhw*.

Słowa kluczowe: Jahwe, Tetragram, Szasu, Edom, Seir, teoria kenicka, Pieśń Debory, Jetro, Soleb.

Keywords: Yahweh, the Tetragram, Shashu, Edom, Seir, the Kenite theory, the Song of Deborah, Jethro, Soleb.

Biblijna narracja zawarta w Pięcioksięgu przedstawia historię wiary Izraelitów, którzy opuścili Egipt i w czasie wędrówki do Palestyny zawarli przymierze z Bogiem. Wcześniej Bóg przedstawia się Mojżeszowi imieniem: *Jestem, który jestem* (Wj 3,14) oraz *Jahwe* (Wj 3,15). Od momentu objawienia tego imienia Mojżeszowi na Synaju w perspektywie narracji biblijnej można mówić o religii jahwistycznej. Narracja zawiera jednak wskazówki, że wiara w Boga istniała wcześniej, ponieważ Jahwe jest Bogiem przodków Mojżesza i Izraelitów – Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba (Wj 3,15), ale dopiero Mojżeszowi objawił swoje prawdziwe imię. Mimo że Księga Rodzaju generalnie posługuje się innymi imionami Boga, to uznaje tożsamą jedność Boga patriarchów i Boga wyprowadzającego Izraelitów z Egiptu. Religia jahwistyczna Mojżesza nie jest czymś odrębnym od religii patriarchów, a poprzez przymierze jest wejściem głębiej w relację z Jahwe (Synowiec 1996, 71). Od dawna stawia się pytanie, kogo *Synowie Izraela* czcili przed objawieniem się Boga na Synaju i jako go nazywali. W tym artykule nacisk zostanie położony na inną stronę tego pytania: Czy Jahwe był czczony przez jakikolwiek lud przed objawieniem się na Synaju Mojżeszowi?

W XX w. popularne stało się podejście wyprowadzającego Boga Jahwe spośród panteonu kananejskiego, zwłaszcza jako transformację Ela (Anderson 2015, 99; Smith 2017, 42–43). Jednak imię Jahwe nie pojawia się w pismach klinowych ani ugaryckich, nie ma także świadectwa imion teoforycznych wyznawców Jahwe na terenie Kanaanu przed pojawieniem się Hebrajczyków. Dlatego wielu powątpiewa w założenie, że Jahwe ma rodowód pośród bóstw kananejskich (Fleming 2021, 5).

Zaproponowana w XIX w. teoria kenicka zakładała pochodzenie kultu Jahwe od Kenitów, szczepu Madianitów. Przybywanie Jahwe z Seiru, oparte na najstarszych tekstach biblijnych, jest jednym z podejść (obok teorii korzeni aramejskich) wskazujących na początki kultu Jahwe w południowej Transjordanii i na Synaju pośród koczowniczych plemion (Niesiołowski-Spano, Stebnicka 2020, 62–63). Hipoteza opiera się na lekturze wybranych fragmentów Pięcioksięgu,

zwłaszcza o Kenitach, potomkach Kaina (Rdz 4) oraz relacja o Mojżeszu i jego teściu Jetro, kapłanie Madianitów (Wj 2; 18). Podejście to pozostało jednak tylko w kręgu hipotez. Dopiero odkrycia archeologiczne w XX w. oraz pogłębiona refleksja niektórych tekstów biblijnych pozwoliły na nowo spojrzeć na to podejście (Fleming 2021, 4).

Hipoteza została uzupełniona o dwa nowe elementy i nieco zrewidowana (Fleming 2021, 7). Pochodzenie Jahwe z Synaju, Seiru, Edomu, Madianu, sugerowane przez najstarsze relacje biblijne oraz przez inskrypcje egipskie znajduje również wyraz w relacji Księgi Wyjścia i realnym objawieniu się Jahwe Mojżeszowi właśnie na Synaju. Świadczenia egipskie przez niektórych uznawane są za najstarszą wersję tetragramu. Wspomina się tam o ludach *Yhw*, co w Biblii mogło przetrwać jako *lud Jahwe* (Fleming 2021, 5). Nowe światło do badań może wnieść refleksja nad religią biblijnych edomitów, która w w swoich początkach jest jeszcze mniej znana niż kult w Izraelu. Intrygujące jest kwestia bliskiego pochodzenia Edomitów i Izraelitów (potomkowie synów Izaaka) oraz relacji łączących oba ludy. Rodzi to pytanie o wzajemne zależności w religii i kultcie, ponieważ Edom jest wymieniany jako jedna ziem, z której Jahwe przybywa do Izraela.

Cały temat budzi potrzebę kolejnych poszukiwań, ponieważ zakładając madianickie pochodzenie Jahwe, należy postawić pytanie, w jaki sposób jego kult został przeniesiony do Kanaanu i następnie zyskał atrybuty ugaryckiego Ela, a także kiedy się to wydarzyło. Znaczący jest też fakt, że współcześnie próbuje się przesuwać ukształtowanie teologii Boga Izraela na co raz późniejsze czasy po wygnaniu babilońskim. Uznaje się, że przedwygnaniowy Bóg i Jego kult w zasadzie nie różniły się od kultów pogańskich otaczających Izraela. Spojrzenie akcentujące teorię madianicko-kenicką jest często negowane, ponieważ umiejscawia kształtowanie się kultu Jahwe na czasy przed Mojższem (II połowa I tysiąclecia przed Chr.), akcentując rolę samego Mojżesza i sekwencję zdarzeń, która doprowadziła do transmisji kultu Jahwe na tereny Kanaanu (Fleming 2021, 14). Oznaczałoby to także przesunięcie nacisku w naukach biblijnych z samej redakcji ksiąg na starsze tradycje obecne w księgach, niezmodyfikowane przez redaktorów.

W niniejszym artykule najpierw analizie egzegetycznej zostaną poddane wybrane fragmenty biblijne, a następnie będą omówione inskrypcje egipskie. Uzupełnienie teorii kenickiej o treści dotyczące Edomitów pozwoli porównać podejście do ludów *Szasu* wzmiankowanych na egipskich inskrypcjach. Analiza egzegetyczna obejmie fragmenty najstarszych tekstów biblijnych zawierających

toponimy określające miejsca pochodzenia Boga Jahwe. Poruszone zostaną też zależności pomiędzy kultem Jahwe w Izraelu oraz Kosem w Edomie. Następnie analizie zostaną poddane fragmenty związane z teściem Mojżesza Jetrem. W ostatniej części przeanalizowane zostaną inskrypcje pochodzące z egipskich świątyń okresu Nowego Państwa, które zostały uznane za przypuszczalnie zawierające imię Boga Izraelitów (Smith 2017, 23).

1. Najstarsze teksty biblijne – Jahwe przybywa z południa

Pośród badań w zakresie pochodzenia jahwizmu znajduje się ujęcie, które skupia się na analizie najstarszych tekstów biblijnych, które przekazują pierwotny wizerunek Boga Jahwe. Wśród tych tekstów należy wymienić przede wszystkim Pieśń Debory (Sdz 5), która została uznana za jedną z najstarszych tradycji obecnych w Biblii Hebrajskiej (Juarez 2022, 63). Oryginalne brzmienie, archaiczny język, niejasne konstrukcje gramatyczne i forma literacka wskazują na pierwotny rodzaj poezji, przekazywanej przez pokolenia (Lemański 2009, 395; Dziadosz 2019, 444; O'Connor 2004, 222). Bogate figury retoryczne, ekspresja wypowiedzi oraz trudne do zrozumienia aspekty kulturowe i teologiczne spowodowały trudności już u tłumaczy Septuaginty. Tekst zaś można datować już na XII lub XI w. przed Chr. (Dziadosz 2019, 444).

Bóg Jahwe jawi się w nim jako wojownik walczący w obronie swojego ludu (Sdz 5,4, por. Wj 15,3–4). Wersety 4–5 określane są mianem teofanii, w której Bóg Jahwe przybywa w chwale do swojego ludu. Najtrudniejszy do oddania jest fragment tłumaczony przez Biblię Tysiąclecia jako *<to Synaj> przed obliczem Pana* (Sdz 5,5a). Sformułowanie hebr. יהוה ה' סיני może być oddane przez: *Jahwe – ten Synaju* lub *Jahwe zamieszkujący Synaj*. Może być to także późna glosa, która ma na celu przeciwstawienie Jahwe przychodzącego z Synaju – Baalowi pochodzącemu z góry Safon (Dziadosz 2019, 458).

Zarówno w Pieśni Debory (Sdz 5), jak i w Testamencie Mojżesza (Pwt 33) zaznacza się, że najstarsze tradycje biblijne przedstawiają Boga przybywającego z pomocą swojemu ludowi z innego obszaru niż ziemia podbijana przez Izraelitów (Dziadosz 2019, 459). Wśród toponimów wskazujących miejsce, skąd przybywa Bóg, znajdują się Seir i Edom (Sdz 5,4), a także Synaj, Paran (Pwt 33,2) oraz Teman (Ha 3,3). Wymienione lokalizacje uznaje się za pokrewne, a czasami wręcz za określenia zamienne (Dicou 1994, 178).

Panie, gdyś Ty wychodził z Seiru, gdyś z pól Edomu wyruszał,
ziemia wtedy drżała, kropiły niebiosy, chmury kropiły wodą.
Góry dżdżem ociekały przed obliczem Pana,
<to Synaj> – przed obliczem Pana, Boga Izraela! (Sdz 5,4)
Boże, gdy szedłeś przed ludem Twoim, gdy kroczyłeś przez pustynię,
ziemia zdrząła, także niebo zesłało deszcz <przed Bogiem>,
przed obliczem Boga, Boga Izraela. (Ps 68,8–9)
Rzekł: Pan przyszedł z Synaju i z Seiru dla nich wzeszedł, zablęsnał z góry Paran,
przybywa z Meriba po Kadesz, w prawicy ogień płonący. (Pwt 33,2)
Bóg przychodzi z Temanu, Święty z góry Paran.
Majestat Jego okrywa niebiosy, a ziemia pełna jest Jego chwały. (Ha 3,3)

Powyższe teksty zawierają określenia geograficzne, które oznaczają miejsce, z którego Bóg Jahwe przybywa do Izraela. Nieco inny jest tekst Psalmu 68, który jest zbliżony tekstem do fragmentu z Księgi Sędziów, ale nie zawiera toponimów Seiru i Edomu. Dziadosz uważa, że wersja zawarta w Ps 68 jest mniej skażona, a przez to starsza niż ta zawarta w Sdz 5 (Dziadosz 2019, 459). Do takiej oceny uprawnia podejście, w którym toponimy zawarte w Sdz 5 zostały umieszczone tam, aby pokazać Jahwe jako tryumfalnie przechodzącego przez ziemie wrogów Izraela. Sasson podkreśla, że trudno określić wzajemną zależność tekstów. Tekst Ps 68 odnosi się raczej do kontekstu wyjścia z Egiptu, natomiast Pieśń Debory nie zawiera takiej intuicji (Sasson 2014, 286).

Warto przybliżyć znaczenie kolejnych określeń geograficznych. Seir to górzysta kraina, często utożsamiana z Edomem (Leoussi, Grosby 2007, 109). Nazwa Seir pojawia się w starszych tekstach, a określenie Edom – w młodszych. Region położony jest na zachodnim zboczcu Arabi, pozbawiony jest opadów i zamieszkiwany tylko w części wschodniej (Bosak 2017, II, 2250). Nazwa jest też utożsamiana z rejonem późniejszej Petry zasiedlonej przez Nabatejczyków (Gibson, Harremoes, b.d.).

Ten sam region określanany jest mianem Edomu (Bosak 2017, I, 746–748). Górzysta kraina położona na południe od Morza Martwego, po obu stronach doliny Arabi aż po zatokę Akaba, a nazwa bierze się od czerwonego koloru piaskowca (Lemański 2009, 396). W narracji Księgi Rodzaju Edom stało się przydomkiem Ezawa, brata Jakuba, ze względu na czerwony kolor jego skóry. Bliskie pokrewieństwo ludów Izraela i Edomu wywodzone jest od braterstwa Jakuba i Ezawa. Izraelici musieli otaczać Edom w czasie wyjścia z Egiptu, gdyż mieszkańcy nie przepuścili ich, a Bóg zabronił im walki z Edomitami. Edom jest oceniany na

różny sposób, raz życzliwie (Pwt 23,8), ale od czasu, kiedy wspierali Babilończyków zostali uznani za wrogów, czego świadectwem jest Księga Abbasza.

Pozostałe określenia mające podobną lokalizację geograficzną pojawiają się nieco rzadziej. Synaj to nazwa półwyspu łączącego Afrykę z Azją oraz pustyni i góry położone na terenie tego półwyspu (Bosak 2017, II, 2377–2378). Teman to niezidentyfikowana miejscowość, położona najprawdopodobniej w Edomie. W języku hebrajskim oznacza południowy kraj. Dlatego wydaje się, że był to region zamieszkiwany przez ludność Temanu lub północna część Edomu, granicząca z Judą (Bosak 2017, II, 2570–2571). Natomiast Paran to góra w sąsiedztwie doliny Arabi położona pomiędzy Egiptem a ziemią Madianitów, uznana przez autora Księgi Powtórzonego Prawa za miejsce ostatnich mów Mojżesza (Pwt 1,1; 33,1–3) (Bosak 2017, II, 2003–2005).

Niektóre dawne teksty liryczne mówią o Bogu jako *Przychodzącym z Synaju* (Sdz 5,4n; Ps 68,8.18, Pwt 33,2). Pieśń Miriam sugeruje, że Bóg przeprowadza Izraelitów przez morze, aby doprowadzić ich do *świętego mieszkania* (Wj 15,17). Zapewne podejście próbujące pokazać Synaj jako dom Jahwe może spotkać się krytyką, ponieważ późniejsza redakcja Pięcioksięgu z innej perspektywy patrzyła na Synaj jako miejsce przede wszystkim nadania Prawa, a nie zamieszkania Boga. Dlatego pojęcia obecne w Pieśni Miriam: *święte mieszkanie, świątynia, góra dziedzictwa* mogą równie dobrze odnosić się do nadzwyczaj ważnego wydarzenia jakim było nadanie Prawa. Z drugiej strony w okresie redakcji nie wydaje się możliwe, by *świętym mieszkaniem* czy *świątynią* określano inne miejsce niż świątynię w Jerozolimie (Bright 1994, 127).

Trudno znaleźć przyczynę, dlaczego autor Pieśni Debory podkreśla pochodzenie Boga z Seiru i Edom, a Synaj jako miejsce objawienia pozostaje na drugim planie. Jednym z proponowanych rozwiązań jest teoria o wcześniejszym kulcie Jahwe na sąsiednim obszarze zamieszkiwanym przez inne ludy (Dziadosz 2019, 459). Badania historyczne, dla których źródłem są zarówno teksty biblijne, jak i świadectwa archeologiczne, uprawdopodobniły lokalizację początku kultu Jahwe pośród ludów semickich zamieszkujących południową Transjordanę. Przy takim założeniu Jahwe mógł być pierwotnie bogiem Madianitów lub Kenitów, a następnie został przyjęty przez Izraelitów wychodzących z Egiptu pod wodzą Mojżesza (Warzecha 2005, 103–104). Świadczyć o tym mogą także egipskie inskrypcje omawiane w dalsze części artykułu.

2. Jahwe i Kos – w kogo wierzyli Edomici?

Już jakiś czas temu zauważono podobieństwo w tekstach, w których mówi się o Jahwe z stosunkowo niewielką liczbą pozabiblijnych opisów edomickiego bóstwa Kosa (Keel, Uehlinger 1998, 228). W powiązaniu z powyższymi rozważaniami o południowym pochodzeniu Jahwe uważa się, że Jahwe stał się plemiennym Bogiem Izraelitów po tym, jak pierwotnie był czczony na południu przez inne społeczności nomadyczne, m.in. Madianitów. Warto również zwrócić uwagę na bliskie pochodzenie Edomitów i Izraelitów. Fakt podkreśla narracja o Jakubie i Ezawie, którzy stali się protoplastami odpowiednio Edomu i Izraela (Rdz 25,19–34). Oba narody odwoływały się do wspólnych przodków – Abrahama i Izaaka.

Świadectwa starotestamentalne również mogą rzucić światło na to podobieństwo. W Biblii wspomniany jest sługa Saula, edomita Doeg, który oddaje cześć Bogu Jahwe (1 Sm 21,8). W porównaniu z bóstwami sąsiednich narodów, których bóstwa wymienia się kilkukrotnie lub wielokrotnie (Moabici – Kemosz, Ammonici – Milkom, Filistyni – Dagon, Kananejczycy – Baal, Aszera), na temat boga Edomu w Biblii panuje znamienna cisza. Obecne są tylko sugestie, które pozwalają interpretować, że autorzy ksiąg biblijnych znali bóstwo czczone przez Edomitów, ale z jakiegoś powodu jego imię się nie pojawia. Warto prześledzić dwa słowa z Biblii, w których można doszukiwać się wzmianki o Kosie. Nie ma jednak powszechnej zgody co do takiej interpretacji, dlatego musimy pozostać na poziomie hipotezy.

Dwukrotnie możemy spotkać imię teoforyczne hebr. בְּרִיקוֹס, tłumaczone jako *Syn Kosa* (Ezd 2,53; Ne 7,55) zawierające aramejski element בר – *syn* oraz imię boga Edomitów קוֹס – *Kos* (Juarez 2022, 70). Tłumaczenie to jest jednak niepewne z uwagi na fakt tłumaczenia części frazy z aramejskiego, a nie z hebrajskiego (Strong 1999, 1302). Lista w 1 Krn 15,17 zawiera specyficzne imię hebr. קוֹסְיָהוּ – *Kuszajahu*. Imię to zawiera element teoforyczny odnoszący się do Boga Jahwe. Juarez podkreśla ciekawą teorię, że przedrostek powinien być zapisany z użyciem litery samech ט, a nie szin ש (Juarez 2022, 70). Nie jest to powszechnie akceptowane podejście, ale w takiej sytuacji przedrostek mógłby być również odczytany teoforycznie jako *Kos*, a cała fraza jako *Kosjahu*, czyli *Kos jest Jahwe* (Juarez 2022, 70).

Świadectwa archeologiczne wykazują, że Edomici od VIII/VII w. przed Chr. czcili boga Kosa (Qausa) (Dicou 1994, 178; Juarez 2022, 65). Brakuje jakich-

kolwiek danych, które pozwoliłyby wnioskować, że kult ten istniał wcześniej, tym bardziej w czasach przedmojżeszowych. Pozostaje więc historyczna luka i wątpliwość: Kogo Edomici czcili przed VIII w. przed Chr. Argumenty biblijne o bliskości Izraela i Edomu oraz możliwa obecność imienia Kosa w kilku fragmentach pozwala wysunąć hipotezę o wspólnym bóstwie Izraelitów i Edomitów.

Dicou zaznacza, że nie jest wykluczone, że w VIII w. przed Chr. w Edomie Kos mógł być utożsamiany z bogiem określanym jako *Yhw*, przypuszczalnie Jahwe (Dicou 1994, 178). Mając to na uwadze Amzallag porównał Jahwe z Kosem i zasugerował, że na terenie Edomu to Jahwe mógł być czczony pierwotnie, a następnie został wyparty przez kult Kosa (Dicou 1994, 180–181). Inne podejście próbuje uznać, że kult Kosa został połączony z kultem Boga Jahwe, nadając mu lokalny przydomek i doprowadzając do wyparcia imienia Jahwe z Edomu, a co za tym idzie, znacznego rozejścia się dotychczas bliskich dróg Izraelitów i Edomitów z powodu synkretyzmu. Wspólne bóstwo miało dotychczas stanowić element bliskości i braterskości (Dicou 1994, 180–181). Za wspólną tożsamością Jahwe i Kosa w pierwszej fazie epoki żelaza (X–IX w. przed Chr) opowiadają się m.in. Rose i Bartlett, ale zastrzegają, że do tych hipotez należy podchodzić z ostrożnością (Rose 1977, 31; Bartlett 1978, 34).

Spośród istotnego dla tematu materiału pozabiblijnego warto wyróżnić inskrypcję odkrytą w Kuntillet Ajrud we wschodniej części Synaju, która zawiera dwa określenia: *Jahwe z Samarii* oraz *Jahwe z Temanu* (Na'aman 2011, 302–303). Teman jest wielokrotnie utożsamiany z Edomem (Dicou 1994, 179). Datowanie inskrypcji na VIII wiek przed Chr. pozwala stwierdzić, że w tym czasie Jahwe był bóstwem czczonym w tych dwóch miejscach. Brakuje innych świadectw mówiących o sanktuariach Jahwe czy to w Samarii, stolicy Królestwa Izraela, czy w szeroko pojętym Temanie, położonym na południe od Judy. Odkrycie pozwala sądzić, że Jahwe był czczony nie tylko na terenie Judy i Izraela, ale także na terenach nienależących do plemion izraelskich – w Edomie. Inne ciekawe odkrycie figurki Kosa w Tel Maresha na pograniczu Judy i Szeferi sugeruje, że zamieszkujący ten teren Idumiejczycy (potomkowie Edomitów) zachowywali znaczący dystans do przedstawiania swojego bóstwa (Biblical Archaeology Society 2018). Figurka przypomina ciało człowieka, ale nie ma żadnych szczegółów. Może to przywoływać zakaz figuratywnych przedstawień boga, ale niepraktykowany tak radykalnie jak w religii biblijnego Izraela.

Dla rozważań opartych na geografii kultu istotne jest, że Jahwe mógł być uznawany za bóstwo opiekuńcze metalurgii w okresie do X w. przed Chr. (Juarez 2022, 64–65). Przemysł miedziowy rozwijał się najlepiej w południowej Transjor-

danii i na wschodnim Synaju, a obecnych tam Kenitów uznawano za doskonale znających się na obróbce metali w całym Kanaanie. Amzallag podkreśla również, że w tekstach biblijnych pojawia wiele nawiązań do znajomości metalurgii (Za 6,1; Ez 40,3; 22,20; Iz 54,16), co może być uznane za przekazywanie tradycji i wiedzy metalurgicznej wśród Kenitów, a potem Izraelitów (Amzallag 2009, 390–394).

Spojrzenie poszerzają odkrycia w kopalniach miedzi w Timna. W czasie XIX i XX dynastii kopalnia była eksploatowana przez Egipcjan. Wykorzystywani mogli być do pracy Madianici, którzy po ustąpieniu Egipcjan sami przejęli kontrolę, a świątynię Hathor zamieniono na własne sanktuarium madianickie. Było to sanktuarium w formie namiotu rozpostartego ponad trwałą konstrukcją. Wykorzystywano płótna barwy czerwonej i żółtej. Wizerunki Hathor zostały zniszczone, a w pobliżu odkryto złożony wizerunek miedzianego węża. Forma sprawowania kultu w namiocie od razu przynosi na myśl kult sprawowany przez Izraelitów w czasie podróży przez pustynię, opisany przez autora Pięcioksięgu. Niewykluczone, że jest to zapis mający wiele wspólnego z ówczesnymi praktykami kultu ludów nomadycznych (Bright 1994, 127–128).

Odniesienie do metalurgii zawiera również teoria kenicka, do której nawiąże w następnej części. Jednym z jej głównych założeń jest idea, że kult Jahwe został zapoczątkowany wśród Kenitów na pustyni pomiędzy Synajem, Edomem a pustynią arabską (Fleming 2021, 4–7). Następnie przez Madianitów, a potem Edomitów został przeniesiony do Judy i Izraela. W porównaniu z tym podejściem interesujący wątek stanowi fakt, że Kos może być uznawany za lokalny tytuł Boga Jahwe (Juarez 2022, 65). W narracji biblijnej grupa Izraelitów wychodząca z Egiptu weszła w relację z Jahwe, otrzymując Prawo na Synaju. Znamienne jest to, że zarówno przybliżona lokalizacja nadania Prawa, jak i obszary zasiedlane przez Kenitów i Madianitów, a później Edomitów są zasadniczo zbieżne.

3. Jetro i Madianici a kult Jahwe

W biblijnej historii wyjścia z Egiptu pojawia się lud Madianitów, natomiast postacią nieco tajemniczą, a zarazem znaczącą jest teść Mojżesza Jetro, w innych miejscach noszący imię Reuel lub Chobab (Lemański 2017, 23–28). Przez autora Pięcioksięgu jest nazwany *kapłanem madianitów* (Wj 3,1). Madianici stanowili luźną konfederację plemion, która kontrolowała szlaki handlowe w obszarze Synaju, Negebu oraz Transjordanii. Rzemiosło metalurgiczne wymagało pozy-

skiwania miedzi w kopalniach na Synaju i w dolinie Arawy, dlatego uznaje się, że byli silnie związani z całym omawianym obszarem (Bright 1994, 125). Tradycja biblijna wskazuje na pochodzenie Madianitów z drugiego związku Abrahama z Keturą (Rdz 25,2).

Interesujący wydaje się fakt, że pierwsze zawarte w Pięcioksięgu wypowiedzi na temat Madianitów podkreślają ich wkład w początki religii Izraela i mają charakter pozytywny (Wj 2,15; 3,1; 4,20; 18,1–27). Również początek drogi do Kannanu zawiera pozytywną zapowiedź koegzystencji obu ludów (Lb 10, 29–32). Natomiast kolejne księgi biblijne (jeszcze w Pięcioksięgu) wypowiadają się nieprzychylnie na temat Madianitów, podkreślają wrogość i walki między obydwoma ludami (Lb 22–31, zwłaszcza Lb 22,4,7; 25; 31,7.17) (Lemański 2017, 13). Zaskakuje fakt, że o spokrewnionych z Madianitami Kenitach nie wspomina się w kontekście wyjścia z Egiptu, a dopiero później w kontekście walk plemiennych. Autor Księgi Sędziów identyfikuje krewnych Mojżesza nie jako Madianitów, ale jako Kenitów (Sdz 1,16; Sdz 4,11), którzy zamieszkują na południe od Judy w okolicach miasta Arad (Lemański 2017, 24).

Pozytywne wypowiedzi na temat Madianitów i Kenitów zachowane w Pięcioksięgu pozwoliły wysunąć tzw. teorię kenicką (Lemański 2017, 11). Hipoteza została zaproponowana przez Tiele w 1872 r. i zakłada pochodzenie kultu Boga Jahwe z południowej Transjordanii (Van der Toorn 1999, 912). Mojżesz był pośrednikiem między Bogiem a Izraelitami, a kult Jahwe miałby poznać za sprawą swojego teścia Jetro, pochodzącego z kenickiej gałęzi Madianitów, madianickiego kapłana Jahwe (Anderson 2015, 100). W czasie swojej ucieczki z Egiptu na Synaj Mojżesz poznaje przyszłą żonę Seforę i teścia Jetro, a za jego przyczyną kult Boga Jahwe (Dziadosz 2019, 459). Teoria kenicka w tej części opiera się na kilku założeniach (Synowiec 1996, 69). Jahwe objawił się Mojżeszowi, kiedy przebywał u swojego teścia Jetro pośród Madianitów.

Gdy Mojżesz pasał owce swego teścia, Jetry, kapłana Madianitów, zaprowadził [pewnego razu] owce w głąb pustyni i przyszedł do góry Bożej Horeb. (Wj 3,1) Mojżesz opowiedział swemu teściowi wszystko, co Pan uczynił faraonowi i Egipcjanom przez wzgląd na Izraela, oraz o wszystkich trudach, jakie ponieśli w czasie podróży, i jak Pan ich uwolnił. I cieszył się Jetro ze wszystkiego dobra, jakie Pan wyświadczył Izraelowi, gdy go uwolnił z rąk Egipcjan. I powiedział Jetro: «Niech będzie uwielbiony Pan, który was uwolnił z rąk Egipcjan i z rąk faraona, <On, który uwolnił lud z rąk Egipcjan>. Teraz wyznaję, że Pan jest większy niż wszyscy inni bogowie, gdyż w ten sposób ukarał tych, co się nimi pysznili». (Wj 18, 8–11)

Jetro nazywany jest kilkakrotnie *kapłanem Madianitów* (Wj 2,16; 3,1; 18,1). Po wyjściu Izraelitów z Egiptu Jetro przybywa do obozu Izraelitów i oddaje cześć Jahwe. Radość napawa madianickiego kapłana z uwagi na dzieła, których dokonał Jahwe wobec Izraelitów. Następnie Jetro wysławia Boga Jahwe oraz wyznaje wiarę, podkreślając wyższość Jahwe nad innymi bogami. Niektórzy widzą w tym wydarzeniu nawrócenie się Jetro jako pierwszego prozelity, natomiast inni podkreślają jakąś uprzednią wiedzę Jetro na temat Jahwe (Lemański 2017, 19).

Kolejnym znaczącym wydarzeniem są ofiary: całopalna i biesiadna, jakie składa Jetro, a następnie przewodniczy uczcie biesiadnej ku czci Jahwe. Towarzystwem mu także Aaron i starszyzna Izraela.

Następnie Jetro, teść Mojżesza, złożył Bogu całopalenia i ofiary biesiadne. Aaron i wszyscy starsi z Izraela przyszli i brali udział z teściem Mojżesza w uczcie przed Bogiem. (Wj 18,12).

Pojawiły się także spojrzenia pokazujące słabość teorii (Bright 1994, 125). Taka narracja może wydawać się niewystarczająca, ponieważ autor biblijny nigdzie nie mówi wprost o Jetro jako kapłanie Jahwe, a jedynie jako kapłanie Madianitów. Również nie ma pewności, że na spotkaniu z Mojżeszem pojawia się jako wyznawca Jahwe. Jetro mógł bowiem przyjąć wiarę w Boga Izraelitów dopiero po usłyszeniu opowiadania o cudownym wyprowadzeniu Izraela z Egiptu. Ostatecznie autor Księgi Wyjścia zaznacza, że Jetro przekazał Mojżeszowi pouczenia odnośnie sądownictwa (Wj 18,13–27). Brakuje jednak jakiegokolwiek wzmianki odnośnie pouczeń dotyczących kultu. Tym bardziej brakuje biblijnych wzmianek biblijnych, by Kenici czy Madianici oddawali cześć Jahwe przed Izraelitami (Synowiec 1996, 70). Pytanie o to, czy Jetro była wyznawcą Jahwe przed Mojżeszem, czy przyjął wiarę po wyjściu Izraelitów z Egiptu, pozostaje bez odpowiedzi.

Van der Toorn zauważa, że powyższa teoria ma kilka silnych argumentów (Van der Toorn 1999, 912). Po pierwsze, imię Jahwe nie pojawia się w zachodniosemickiej (kananejskiej) epigrafii, co sugeruje inne pochodzenie kultu Jahwe. W narracji biblijnej podkreślona zostaje osoba Jetro i jego rola w przyjęciu przez Mojżesza objawienia na Synaju. J. Bright zauważa, że akceptowalna jest hipoteza początków kultu Jahwe pośród Madianitów lub Kenitów na półwyspie Synaj (Bright 1994, 127). Próba umiejscowienia narodzin kultu Jahwe pośród Kenitów spotyka się jednak z krytyką, ponieważ całkowicie pomija podobieństwa biblijnego wizerunku Jahwe z bogami kananejskimi (Van der Toorn 1999, 912).

4. Inskrypcje egipskie

Na początku XXI wieku na nowo rozgorzała dyskusja na temat domniemanej obecności tetragramu pośród inskrypcji w świątyniach egipskich okresu Nowego Państwa (Smith 2017, 23–25). Mimo że odkrycia inskrypcji i opisów dokonano jeszcze pół wieku wcześniej i wtedy już zauważono podobieństwo do imienia Boga Jahwe (Dicou 1994, 178; Giveon 1971; Astour 1979), to przez dziesięciolecia sceptycy uznawali to za zbieżność głosek oraz zbyt śmiałą tezę. Inskrypcję odkryto w trzech różnych miejscach i we wszystkich przypadkach pojawia się w otoczeniu jej podobnych. Inskrypcje zapisane pismem hieroglificznym zachowują następujący schemat: *t3 š3šw X – Ziemia należąca do Szasu X* (Grabbe 2017, 54), gdzie w miejscu X wymieniane są kolejne toponimy miejsc zamieszkiwanych przez *Szasu* – nomadyczne ludy podbite przez Egipt (Kennedy 2019, 179).

Egipski czasownik *š3š* (prawdopodobnie wymawiany jako *szas* oznaczał pierwotnie ruch pieszy, zwykle używany dla określenia podróży w ciągu dnia, charakterystyczny dla przemieszczania się karawan i grup nomadów (Redford 1993, 271–273). W drugiej kolejności *š3šw* oznaczało *wędrowanie*, już jako sposób życia semickich grup na pustyni, a także *plądrowanie* i *rabowanie*, stając się dla Egipcjan uprzedzeniem wobec azjatyckich społeczności (Fleming 2021, 28). Z czasem termin *š3šw* – transkrybowany jako *szasu* lub *szosu* zaczął określać grupy społeczne, współcześnie zwane beduinami, które prowadziły nomadyczny tryb życia i pozostawały zawsze w sferze peryferyjnej dla Egiptu, zamieszkując obszary o małym znaczeniu (Fleming 2021, 28; Grabbe 2017, 53–55). Według Grabbe termin *Szasu* nie określa grupy etnicznej, ale raczej klasę społeczną (Grabbe 2017, 54). Teza jest osobliwa, ponieważ trudno o przykład klasy społecznej będącej właścicielem ziemi, a zapis hieroglificzny sugeruje zarówno lud, jak i posiadanie ziemi. Mimo wszystko ukształtował się konsensus, że *Szasu* określa grupy pasterzy prowadzących nomadyczny lub półnomadyczny tryb życia w określonym obszarze.

Szasu pojawiają się w egipskich tekstach od czasów XVIII dynastii po III okres przejściowy. Najstarsze pochodzą z czasów faraona Totmesa II w XV w. przed Chr. (Lemański 2009, 80; Fleming 2021, 57–61). Inskrypcje z czasów Ramzesa II, Merneptaha, Ramzesa III są najobszerniejsze i pozwalają uznać, że obszary przebywania *Szasu* znajdowały się na peryferiach Egiptu, przy czym wielu skłania się do określenia ich w południowej Transjordanii, a także w Kanaanie aż po Syrię (Lemański 2009, 80; Fleming 2021, 28; Kennedy 2019, 185). Listy toponimów z czasów kolejnych dynastii (XIX i XX), zwłaszcza dokumenty

wojskowe potwierdzają funkcjonowanie znacznych grup nomadów w południowym Lewancie i bardziej zawężają lokalizację do Edomu i doliny Arawy lub południowej Transjordanii (Kennedy 2019, 185). Autorzy inskrypcji przypisują *Szasu* różne ziemie w południowej Transjordanii, których, jak zauważa Grabbe, lokalizacja nie jest pewna (Grabbe 2017, 54; Redford 1993, 272). Badania nad *Szasu* pozwoliły uznać, że swoją społeczność opierali na pokrewieństwie i liniach rodowych, często odnosząc się do wspólnego przodka. Były to więc przemieszczające się po obszarze peryferyjnym klany pasterskie. Ich ziem nie określają zasiedlane miasta, ale szersze regiony, które przemierzali (Fleming 2021, 48–49). D. Fleming w swojej pracy o pochodzeniu Jahwe podkreśla, że nazwy występujące obok *Szasu* to określenia grup ludzi, a nie miasta czy regiony przez nich zasiedlane. Były to ludy, które swoje funkcjonowanie oparły na hodowli, pasterstwie, mobilności, dlatego niemożliwe jest wskazanie konkretnych miast czy osiedli zamieszkiwanych przez *Szasu* (Fleming 2021, 64–65).

Odkrycia inskrypcji, na której można identyfikować tetragram, dokonano w trzech różnych lokalizacjach. Mimo że zapis nie jest identyczny, to podobieństwo oraz kontekst mogą sugerować, że chodzi o to samo słowo. Dlatego warto wspomnieć trzy lokalizacje, w których znajdują się zapisy utożsamiane z imieniem Jahwe. Najpełniej zostanie omówiona inskrypcja z Soleb, a kolejne późniejsze z Amara Zachodniego oraz Medinet Habu zostaną omówione w odniesieniu do najstarszej z Soleb.

5. Inskrypcje z Soleb

Najstarszym świadkiem tego zapisu są ruiny świątyni Amona-Ra w Soleb w Nubii (współczesny Sudan) (Kennedy 2019, 175). Świątynia została wzniesiona na polecenie faraona Amenhotepa (XVIII dyn.), który panował na przełomie XV i XIV w. przed Chr., najpóźniej w 1384 r. przed Chr. (Kennedy 2019, 188). Ośrodek kultu został poświęcony samemu faraonowi jako władcy Nubii, gdzie był czczony jako Neb-maatre, „królewskie boskie Ja”, a także z akcentami na utożsamienie z boskim słońcem i księżycem (Fletcher 2001, 45; Kitchen 2002, 27.59). Świątynię odkryto na początku XX wieku, a prace archeologiczne prowadzono w latach 1957–1977¹.

¹ Pozostałości przybytku zostały odkryte przez J. Burckhardta w 1813 roku (Kennedy 2019, 175). Są to najbardziej wysunięte na południe pozostałości egipskiej świątyni, która

W sali hipostylowej odkrytej świątyni (sektor IV), która mierzyła 30×12 metrów, zachowały się tylko podstawy dwudziestu czterech kolumn umieszczonych w trzech rzędach północnych i trzech południowych, a każdy rząd po cztery kolumny (Schiff Giorgini, Robichon, Leclant 2002, 21.88–92)². Na ich bazach umieszczano przedstawienia związanych mężczyzn, przedstawicielei podbitych i podporządkowanych narodów. Kolumny w północnej części odpowiadają ludom pochodzenia azjatyckiego, co symbolizują brody więźniów, natomiast w południowej przedstawiają podporządkowane ludy Afryki. Miało to dawać wrażenie podbitych i uwięzionych narodów paradujących przed faraonem (Fleming 2021, 33–34).

Z kolumny IV N4 zachowała się jedynie baza (Schiff Giorgini, Robichon, Leclant 2002, 122). Podobnie jak pozostałe kolumny, również ta udekorowana była czterema postaciami wraz z kartuszami toponimów zniewolonych ludów (Kennedy 2019, 179). Postacie uwięzionych Azjatów nie przetrwały do naszych czasów. Zachowały się jedynie fragmenty związanych przedramion i dłoni oraz umieszczone obok inskrypcje. Największe zainteresowanie wzbudza inskrypcja w kartuszu o wymiarach 42×15 centymetrów, zdobionego ząbkowaną obwódką (Kennedy 2019, 183). W swoim materiale M. Schiff Giorgini opisała go jako $\alpha 2$, a inskrypcja zachowała się prawie nienaruszona (Schiff Giorgini, Robichon, Leclant 2002, 123; Schiff Giorgini, Robichon, Leclant 1998, 221): *t3 šzšw Yhw3 (Ta Szasu Yhw3)*, która może być tłumaczona: *ziemia nomadów Yhw*. Hieroglify czytane są z góry na dół oraz od prawej do lewej strony. Pierwszą refleksję na temat

stała się znana dzięki inskrypcjom i przedstawieniom egipskiego święta Heb-Sed z czasów Amenhotepa III. Już w 1829 zwrócono uwagę na podstawy kolumn z przedstawieniami jeńców z sektora IV, uznając je za pamiątki zwycięstw faraona. Regularne prace archeologiczne w Soleb (współcześnie Sudan) w pobliżu III katarakty rozpoczęły się w 1957 roku i trwały dwadzieścia lat (Schiff Giorgini, Robichon, Leclant 2002, 1–2). Pracom przewodziła M. Schiff Giorgini wraz z C. Robichonem oraz J. Leclantem. Archeologowie wspierani przez Uniwersytet w Pizie dokonali opisów i uporządkowali materiał. Niespodziewanie M. Schiff Giorgini zmarła w 1978 r., pozostawiając opracowanie nieukończone, choć w większości opublikowane (Schiff Giorgini, Robichon, Leclant 2002; Schiff Giorgini, Robichon, Leclant 2003; Schiff Giorgini, Robichon, Leclant 1998)

² Archeologowie podzielili badany teren świątyni na dziewięć obszarów (I, I/II, II, II/III, III, III/IV, IV, IV/V, V), obejmujących pięć sektorów (I–V) i ich pogranicza. Z perspektywy tego opracowania najbardziej interesujący jest obszar siódmy, które obejmuje sektor IV. Dodatkowo wykorzystano oznaczenia N i S dla oznaczenia kolumn w salach, które określają położenie w północnej (N) lub południowej (S) części pomieszczeń (Schiff Giorgini, Robichon, Leclant 2002, 9).



Ryc. 1. Fragmenty kolumny N4 z inskrypcją $\alpha 2$:
t3 šzšw Yhw3 (szkic P. Urbański)

inskrypcji opublikował R. Giveon w 1964 roku (Giveon 1971), a jego spojrzenie zostało następnie pogłębione przez M. Astoura w 1979 roku (Astour 1979). Obaj badacze połączyli inskrypcje odnalezione w Soleb z tą z Amara Zachodniego, a następnie uzupełnili o reliefy z Meidnet Habu, budując przekonanie, że mają związek z hebrajskim tetragramem (Fleming 2021, 26). Pierwotnie uznali, że lista toponimów ze wszystkich sąsiadujących kolumn (gdzie pojawiają się *Szasu*) odnosi się do południowej Transjordanii (kolumna N4), a także północnego Kanaanu i Syrii (kolumna N9) (Fleming 2021, 37). Fleming sugeruje, że reliefy umieszczone na kolumnie N4 stojącej w rzędzie przy ścianie odgrywały mniejsze znaczenie od tych przy centralnej alei (Fleming 2021, 37).

Wśród czterech nazw na kolumnie N4 znajdują się: $\alpha 1$: *trbr*, $\alpha 2$: *yhw3*, $\alpha 3$: *smt* oraz $\alpha 4$: *bt 'n[t]* (Shalomi Hen 2021, 9). Określenia $\alpha 2$ – $\alpha 4$ są generalnie zgodnie podawane przez opracowania. Różnica jest obecna w przypadku $\alpha 1$, gdzie np. T. Kennedy podaje: *twr był* (Fleming 2021, 36; Kennedy 2019, 179), a pozostali autorzy dość zgodnie zapis: *Trbr* (Shalomi Hen 2021, 9).

Nazwy odnoszące się do ziem *Szasu* dotychczas uznawano za toponimy określające miejsca kultu. Lemański uznaje, że ziemia nomadów Yhw mogłaby być miejscem początków kultu Jahwe (Lemański 2009, 80). Coraz częściej podkreśla się, że nazwy wcale nie muszą być konkretnymi miastami czy osadami, ale raczej regionami (Kennedy 2019, 179). Pomimo prób lokalizacji trzy z czterech nazw

umieszczonych w kartuszach można utożsamiać także z imionami własnymi lub imionami bóstw. Żaden z toponimów nie jest potwierdzony w innych egipskich tekstach okresu Nowego Państwa, oprócz omawianych poniżej inskrypcji w Amara Zachodnim i Medinet Habu, które prawdopodobnie zostały częściowo przekalkowane z Soleb (Kennedy 2019, 179). Nie można również połączyć nazwy z żadną lokalizacją bez lingwistycznych modyfikacji. Ponadto nazwy nie mają determinatywu charakterystycznego dla ziemi czy miasta, a jedynie hieroglif *t3* – *ziemia*, który jest ogólnym określeniem obszaru zamieszkiwanego przez daną grupę.

Kennedy identyfikuje nazwy jako bóstwa czczone w Lewancie: pierwsza inskrypcja *twr byl* jako Tor Ba'al, utożsamiany z zachodniosemickim Ba'al Hadadem; druga *yhw3* jako Jahwe, wspominany na steli Meszy (IX w. przed Chr.) oraz wielu hebrajskich tekstach i inskrypcjach; trzecia *smt* sprawia więcej problemów, ponieważ może być identyfikowana jako bóstwo Satem lub Szemat-khu lub inne nieznanne semickie bóstwo, ewentualnie także jako eponimiczna nazwa plemienia; czwarta *bt 'n[t]* jako *Beit Anat* – *dom Anat*, miasto lub sanktuarium poświęcone bogini Anat (Kennedy 2019, 179–192). Znamienne jest, że tylko ostatnia nazwa nie występuje pośród inskrypcji w Amara Zachodnim, co może sugerować, że dwa wieki później to miejsce już nie istniało. Brak determinatywu bóstwa można wytłumaczyć tym, że Tor Ba'al był czczony jako manifestacja Seta, a Jahwe nie był czczony w Egipcie w czasie panowania XVIII dynastii, w odróżnieniu do innych kananejskich bóstw występujących z determinatywami (Kennedy 2019, 182).

Trudno o jednoznaczną lokalizację ziemi zajmowanej przez wspomniane ludy *Szasu*. Wszystkie ziemie zamieszkiwane przez tych Beduinów musiały znajdować się w mało uczęszczanych obszarach i mniej dostępnych dla Egipcjan, dlatego obszar Lewantu odpowiada temu opisowi. Nie ma jednak pełnej zgody co do szczegółów, ponieważ z jednej strony może być to obszar północnego Kanaanu i Syrii, gdzie sięgały ambicje Egiptu, a z drugiej strony opisom odpowiada również słabo zamieszkiwany obszar południowej Transjordanii oraz Synaju (Shalomi Hen 2021, 10).

Do niedawna uznawano, że inskrypcja na podstawie kolumny jest jedynym oznaczeniem w Soleb przywołującym toponim Yhw. Działo się tak dlatego, że opis przygotowany przez M. Schiff Giorgioni zawierał jedynie odkryte inskrypcje, ale nie zawierał żadnych interpretacji, przez co większość badaczy skupiała się wyłącznie na tej inskrypcji. Kennedy zauważył, że bliźniacza inskrypcja znajdowała się na jednej ze ścian w świątyni Soleb (Kennedy 2019, 178). Była to prawdopodobnie lista podbitych miejsc i ludów umieszczona na wewnętrz-

nej ścianie świątyni. Mur się nie zachował, ale dwa odnalezione bloki z muru (SB69 oraz SB79) przedstawiają związanych jeńców. Płaskorzeźba znajdowała się w północnym portyku drugiego dziedzińca (sektor III). Na bloku 79 odnaleziono inskrypcję: *tʿ šʿsw pt ys*, natomiast na bloku 69: *tʿ šʿsw Yhwʿ* (Kennedy 2019, 187). Niestety nie zachowało się żadne zdjęcie inskrypcji, która przechowywana jest w Departamencie Starożytności Sudanu, a nie jak większość kolekcji na Uniwersytecie w Pizie.

Pozostaje problematyczne, czy nazwa na inskrypcji egipskiej odpowiada hebrajskiemu tetragramowi. Fleming zaznacza, że mimo zbieżności fonologicznej i lingwistycznej nie możemy na podstawie samego zapisu ocenić, czy Yhwʿ odpowiada imieniu Boga Jahwe w XIV w. przed Chr. czy tylko określa pasterski lud Szasu. Trzeba jednak uznać, że inskrypcja w Soleb jest najstarszym poświadczeniem zapisu tego semickiego imienia, choć niekoniecznie utożsamianego z bóstwem (Fleming 2021, 23–25).

6. Amara Zachodnie

Innym ośrodkiem, w którym znajduje się prawie bliźniacza inskrypcja, jest sanktuarium w Amara Zachodnim, położone ok. 50 km na północ od Soleb. Świątynia została wzniesiona na polecenie faraona Ramzesa II (XIX dys.), ale została odkryta wcześniej niż Soleb, dlatego często inskrypcję z czasów Amenhotepa III odnoszono do tej odkrytej w Amara Zachodnim (Kennedy 2019, 177). Prace archeologiczne na tym stanowisku prowadził H. Fairman w latach 1938–1939 oraz 1947–1950 (Adrom, Muller 2017, 98). Przedmiotem naszego zainteresowania będą zdobienia znajdujące się na wewnętrznej ścianie wschodniego perystylu. Znajduje się tam wykaz podbitych ludów i miejscowości. Wśród nich znajdują się kolejne inskrypcje: (93) *Tʿ šʿsw Šʿrr*; (94) *Tʿ šʿsw Rbn*; (95) *Tʿ šʿsw w Pyspys*; (96) *Tʿ šʿsw Šmt*; (97) *Tʿ šʿsw Yhw*, (98) *Tʿ šʿsw <T>rbr* (Adrom, Muller 2017, 98).

Oprócz ziem Szasu, które są wzmiankowane w Soleb, budowniczy świątyni w Amara Zachodnim dodali jeszcze inne, m.in. – *Ta Szasu Sarʿrir* (Anderson 2015, 100). Nazwa ta została utożsamiana jest z Seirem, górzystym regionem na południe od Morza Martwego (Shalomi Hen 2021, 12). Byłby to kolejny argument za tym, by także ziemie nomadów *Szasu Yhw* lokalizować w południowej Transjordanii. Niektórzy jednak sprzeciwiają się takiej identyfikacji, ponieważ powątpiewają w poprawne odczytanie zapisu hieroglificznego (największy trudności nastręcza podwójny zapis r–r) (Adrom, Muller 2017, 99–101). D. Fleming

wylicza argumenty zarówno za uznaniem lokalizacji Seiru jak i przeciw (Fleming 2021, 55). Wskazuje na inskrypcje z Tanis z czasów Ramzesa II, gdzie ziemia *Szasu* i góra Seir wymienia są w jednym zdaniu. W takiej sytuacji pierwszy toponim na liście mógłby być nagłówkiem określającym region, a kolejne byłyby dookreśleniem. Jako kontrę należy podkreślić, że lista Ramzesa II zawiera toponimy, które leżały poza wpływami Egiptu, a także takie, które w czasach Ramzesa II już nie istniały. Podawałoby to w wątpliwość historyczną wartość tej listy, pozostawiając wyłącznie walor propagandowy.

Pozostałe miejscowości również nie są łatwe do zlokalizowania, a większość sporu toczy się o inskrypcję 97 z toponimem *Yhw*, która zawiera formę zbliżoną dla hebrajskiego tetragramu. Już w pierwszych interpretacjach zaznaczono, że termin z pewnością odnosi się do kenickiej osady nazywanej *Jahwe*. Obecnie niewielu badaczy wspiera tak optymistyczne podejście, które opiera się jedynie na kontekście biblijnym niezawierającym konkretnych wskazań na taką osadę (Adrom, Muller 2017, 102).

7. Medinet Habu

Trzecim istotnym miejscem jest świątynia wzniesiona przez faraona Ramzesa III – Medinet Habu. Interesujące nas inskrypcje znajdują się wśród 125 kartuszy na południowej wieży pierwszego pylonu świątyni (Adrom, Muller 2017, 103–104). Wszystkie toponimy zostały podzielone na 3 grupy: 1–69 odnoszą się do północnej Mezopotamii, 76–94 i 98–110 jest kopią listy ze świątyni Ramzesa II w Karnaku, natomiast grupa III 7–75 i 111–121 odnosi się do zaginionej listy Ramzesa II (Adrom, Muller 2017, 104). Pod numerem 115 znajduje się inskrypcja *T3 šzšw Yhz*, która została odszyfrowana, a następnie zinterpretowana jako odpowiadająca starszym formom *Yhwz* obecnym w Soleb i Amara Zachodnim (Shalomi Hen 2021, 14). Astour zasugerował, że wszystkie określenia z tej grupy to toponimy leżące na terenie północnego Kanaanu (Astour 1979, 24–28), ale późniejsi uczeni w znacznej większości uznają lokalizację w południowym Kanaanie (Shalomi Hen 2021, 14). Na południowej wieży ten sam toponim *Yhz* widnieje jeszcze raz pośród krótkiej listy innych toponimów, która wydaje się skrótem jakiegoś dłuższego wykazu (Shalomi Hen 2021, 15).

Podsumowując wszystkie powyższe inskrypcje, można wyciągnąć wniosek, że wzmiankowana lokalizacja *Yhw/Yh* może być ośrodkiem kultu umieszczonym pośród innych miejscowości należących do *Szasu* na terenie południowej

Transjordanii. Jednak najnowsze spojrzenia próbują pokazać, że wspomniane tak nazywane miejsce zyskało funkcję społeczną. Nie tylko uznawano je za „ziemię, gdzie znany był Jahwe”, ale nawet bardziej za „ziemię należącą do Jahwe”. Można także wnioskować, że to nomadyczny lud nazywany był imieniem przodka rodu lub nawet boskiego przodka, za jakiego mógł być uznawany Jahwe (Shalomi Hen 2021, 19–20).

Nie ma w Egipcie żadnego pomnika ani steli, publicznego ani prywatnego, który byłby ustawiony na cześć Jahwe. Nigdzie obok formy zbliżonej do tetragramu nie występuje determinatyw oznaczający bóstwo ani w literaturze nie występują imiona teoforyczne z elementem *-yahu*. Trudno również o bezwzględne postrzeganie toponimu Yhw/Yh jako sanktuarium, ponieważ inne określenia jak *bt 'n[t]* – *Dom Anat* może lepiej poświadczać istnienie miejsca kultu, a przez to również boski charakter bóstwa Anat. Nie mamy żadnego poświadczenia miejsca kultu Yhw w okresie od powstania inskrypcji w Soleb do czasu panowania Ramzesa III (Shalomi Hen 2021, 41).

Fleming nie ma wątpliwości, że listy z Soleb i Amara Zachodniego są kopiami (Fleming 2021, 41). Trzy nazwy z Soleb ($\alpha 1$ – $\alpha 3$) pojawiają się w odwrotnej kolejności w Amara Zachodnim (96–98). Badacz uważa, że obie listy pochodzą od jednej pierwotnej, która wyrażała potęgę i supremację Egiptu. Innym wyjściem, które tłumaczy różnice w zapisie, jest błąd kopisty przenoszącego inskrypcję z Soleb do Amara Zachodniego. Ponadto w Amara Zachodnim znajduje się więcej nazw regionów zamieszkiwanych przez *Szasu*, ale to nie wyklucza podobnego układu w Soleb, gdzie druga strona kolumny zupełnie się nie zachowała (Fleming 2021, 42–44).

Jeśli *S'rr* (93) z Amara Zachodniego nie zostanie odczytane jako *Seir*, to próżno szukać pewności w lokalizowaniu pozostałych toponimów w południowej Transjordanii (Fleming 2021, 45). Optymistyczne spojrzenie może prowadzić do uznania lokalizacji większości lub wszystkich toponimów, natomiast podejście sceptyczne nakazuje powątpiewać w jakąkolwiek lokalizację wymienianych toponimów.

Podsumowanie

Współczesne badania nad pochodzeniem kultu Boga Jahwe nie są jednoznaczne. Spojrzenie wskazujące na nadanie Jahwe cech boga kananejskiego i upodobnienie go do *Ela* zyskuje co raz większe znaczenie. W tym ujęciu

brakuje jednak akcentu na przestrzeń ukształtowania się kultu Jahwe, ponieważ brakuje jakichkolwiek argumentów do postawienia tezy o ukształtowaniu się kultu Jahwe pośród Kananejczyków, Fenicjan czy mieszkańców Ugarit (Kubisiak 2020, 7).

Mająca ponad 150 lat teoria kenicka opierająca się na analizie biblijnych fragmentów o Kenitach oraz teściu Mojżesza Jetro została uznana za mało znaczącą. Dopiero nowsze badania nad najstarszymi tekstami Starego Testamentu oraz prace archeologiczne w Egipcie (Soleb, Amara Zachodnie, Medinet Habu) uzupełniły to podejście i zaowocowały ożywieniem tematu.

Uznaje się, że zachowane w wielu fragmentach biblijnych (Sdz 5,4–5; Pwt 33,2; Ha 3,3) określenia geograficzne, takie jak: Seir, Edom, Paran, Teman, z których Jahwe przybywa, mogą nieść jakąś archaiczną informację o początkach kultu Boga Izraela, kiedy ów kult nie był jeszcze znany pośród plemion izraelskich. Niestety takie podejście nie jest pewne, ponieważ inne interpretacje sugerują, że przemarsz Jahwe przez obce Izraelitom tereny może być wyrazem pokonania narodów je zamieszkujących. Niemniej istotny pozostaje fakt, że wymienione toponimy, które można lokalizować pomiędzy półwyspem Synaj a pustynią Arabską, a precyzyjniej po obu stronach doliny Arawa, w pobliżu współczesnych granic Egiptu, Izraela, Jordanii i Arabii Saudyjskiej, mogą być uznawane za miejsce kształtowania się wczesnego kultu Jahwe.

Narracja obecna w Księdze Wyjścia również mogła przechować tradycje o przedmojżeszowym kulcie Jahwe. Mojżesz doznaje objawienia dwukrotnie, przebywając właśnie w kraju Madianitów. Tam dochodzi również do spotkania z Jetro, który wychwala Boga Jahwe i przewodzi składanej mu uczcie ofiarnej. Bez odpowiedzi pozostają pytania, czy Jetro dopiero w tym momencie przyjął Boga Jahwe, czy można uznać, że jego kapłańska rola pośród Madianitów mogła oznaczać już wcześniejsze związki z Jahwe. Lemański zauważa także, że hebr. קניזי (Sdz 1,16; 4,11) tłumaczone jako Kenici, określa zawód kowala, którym zajmował się biblijny Chobab. Metalurgia zaś była jednym z głównych zajęć Madianitów. Kenici zaś nie musieli stanowić oddzielnej nacji, ale być grupą kowali z klanu Reuela, podgrupą Madianitów (Lemański 2017, 25–26). Takie ujęcie uwypukla możliwych wczesnych wyznawców Jahwe, a Jego samego charakteryzuje jako bóstwo opiekuńcze tej grupy.

Najwięcej kontrowersji powodują odkryte w drugiej połowie XX wieku inskrypcje w trzech egipskich świątyniach: Soleb i Amara Zachodnim w Nubii oraz Medinet Habu w Tebach. Według autorów inskrypcji pośród zniewolonych przez

Egipcjan ludów nomadycznych znajduje się lud określany przez *Yhwz* – *Yhw*. Próby identyfikacji ludów *Szasu* pojawiły się już w latach 70. XX wieku. Nie ma wątpliwości, że wymieniane na kolejnych inskrypcjach *Szasu* to nomadyczne ludy pochodzenia semickiego. Brakuje jednak pewności, gdzie należy lokalizować obszary wymienione na inskrypcjach, a do nich należące. Pierwotnie przyjmowano wersję, że pojawiający się w inskrypcjach określenia to toponimy, czyli nazwy obszarów lub konkretnych miast do nich należących. Pojawiały się również spojrzenia uznające określenia za nazwy plemion lub klanów *Szasu* lub za imiona ich eponimicznych przodków (Fleming 2021, 64; Shalomi Hen 2021, 21).

Astour – jako jeden z pierwszych badaczy – lokalizuje określenia miejscowości wspomniane na inskrypcjach na terenie Syrii. Nie jest w stanie odpowiedzieć, czy forma *Yhw* odnosi się do imienia Boga czy ma inne pochodzenie. Dla Astoura źródła egipskie nie mogą być dowodem na wczesną obecność wyznawców Jahwe w Edomie (Astour 1979, 30). Natomiast Kennedy sugeruje, że nazwa umieszczona jako określenie nomadycznego ludu w Soleb i innych świątyniach wcale nie musi być toponimem (Kennedy 2019, 199–189). Nazwy z pozostałych baz kolumn w tej części świątyni Soleb faktycznie w znacznej mierze są toponimami określającymi regiony zamieszkiwane przez nomadów. Jednak inskrypcje na tej samej kolumnie mogą być interpretowane jako nazwy własne ludów, eponimy czy nawet imiona bóstw. Nazwa zapisana w czterech znakach *Yhwz* wykazuje duże zbliżenie do hebrajskiego tetragramu i można przypuszczać, że jest najstarszym jego zapisem, datowanym na przełom XV i XIV w. przed Chr. Może być to egipska transkrypcja imienia, które w języku semickim zostanie poświadczane dopiero kilka wieków później, dlatego trudno porównywać zapis hieroglificzny z inskrypcją na steli Meszy czy innymi inskrypcjami hebrajskimi, które zawierają tetragram.

Wyjątkowe jest powiązanie tej nazwy z grupą nomadów na pograniczu Egiptu. To wiedzie do pytania, czy bóstwo czczone przez *Szasu* jest tym samym czczonym przez Madianitów albo Edomitów. Nowe światło na całe podejście może rzucić kwestia religii biblijnych Edomitów i ich plemiennego boga Kosa. Edomici byli uznawani za bliskich krewnych Izraelitów, którzy odwoływali się do przodka Jakuba, a Edomici do Ezawa, bliźniaczych synów Izaaka. Religia Edomitów do VIII wieku przed Chr. pozostaje całkowicie nieznana. Dopiero dokumenty asyryjskie i zawarte w nich imiona teoforyczne pozwalają poznać, że w Edomie czczony jest Kos. Stary Testament zawiera tylko jedno imię teoforyczne odnoszące się do Kosa. Na podstawie fragmentu 1 Krn 15,17 i wspomnianego braku wiedzy o wcześniejszej religii Edomitów jeden z badaczy Juarez

zasugerował, że Edomici mogli również czcić Jahwe. Kos stałby się edomickim przydomkiem Jahwe lub wyparłby kult jahwistyczny w VIII wieku przed Chr. Takie podejście pozwala tłumaczyć z jednej strony braterstwo Izraela i Ezawa, a z drugiej późniejszą wzajemną niechęć obu ludów³.

Nieustannie pozostaje kwestia czy bóstwo czczone przez *Szasu* może być tym samym czczonym przez Madianitów lub przez Edomitów. Świadectwo inskrypcji z Kuntillet Ajrud pozostaje niejasne, ponieważ nie daje pewności, czy przedstawia bóstwo czczone w Judzie czy pierwotny profil Jahwe czczonego przez inny lud – Edomitów, Madianitów lub *Szasu*. Nie jest możliwe sytuacja – jak twierdzi Fleming – w której kult Boga przenosi się z południa do Izraela, a pierwotny kult przestałby całkowicie istnieć (Fleming 2021, 66).

Wydaje się, że założenia teorii madianicko-kenickiej nieco zmieniły się po odkryciu egipskich inskrypcji. Ponadto warto zwrócić uwagę na kwestie związane możliwym kultem Jahwe wśród Edomitów. Dlatego J. Anderson uważa, że należy przejść od teorii madianicko-kenickiej do teorii edomickiej, w której to nomadyczni mieszkańcy Edomu przekazali kult Boga Jahwe, a następnie uzupełniono go o inne atrybuty znane z religii kananejskich (Anderson 2015, 100).

Ujęcie analizy fragmentów Biblii oraz niektórych przytoczonych odkryć archeologicznych wiedzie do jeszcze większej liczby pytań niż do pewnych wniosków. Można spotkać się z opinią, że „kwestii, czy czczono Jahwe przed Mojżeszem, nie można rozstrzygnąć” (Bright 1994, 127). Bez odpowiedzi pozostają też pytania, czy Biblia przechowała informację o pochodzeniu kultu Jahwe z południa lub o Jego pierwszych wyznawcach. Postawione pytania oczekują na kolejne świadectwa ukryte w piaskach pustyni, którą mogą rzucić pewniejsze światło na zaprezentowany temat.

Bibliografia

- Adrom, Faried, Matthias Muller. 2017. “The tetragrammaton in Egyptian Sources – Facts and Fiction.” In *The Origins of Yahwism*, edited by Jürgen van Oorschot, Marcus Witte, 93–114. Berlin–Boston: De Gruyter.
- Amzallag, Nissim. 2009. “Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy?” *Journal for the Study of the Old Testament* 33(4): 387–404.

³ Judejczycy mieliby uznać Edomitów za schizmatyków, co znalazło wyraz w historii Jakuba i Ezawa.

- Anderson, James S. 2015. *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*. London: Bloomsbury Academic.
- Astour, Michael C. 1979. "Yahweh in Egyptian Topographic Lists." In *Festschrift Elmar Edel: 12. März 1949*, edited by Agnes Wuckelt, Karl-Joachim Seyfried, Manfred Görg. Bamberg: Ägypten und Altes Testament.
- Bartlett, John. R. 1978. "Yahweh and Qaus: A response to Martin Rose, (JSOT 4(1977), 28–34." *Journal for the Study of the Old Testament* 5: 29–38.
- Bosak Pius. C. 2017. *Wszystkie miejsca biblijne. Słownik. Konkordancja*. Tom I. Kraków: Petrus.
- Bosak, Pius C. 2017. *Wszystkie miejsca biblijne. Słownik. Konkordancja*. Tom II. Kraków: Petrus.
- Bright, John. 1994. *Historia Izraela*. Tłumaczenie Jan Radożycki. Warszawa: Instytut Wydawniczy „PAX”.
- Dicou Bert. 1994. *Edom, Israel's Brother and Antagonist: The Role of Edom in Biblical Prophecy and Story*. Sgheffield: JSOT Press.
- Dziadosz, Dariusz. 2019. *Księga Sędziów, Rozdziały 1–5, Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Fleming, Daniel E. 2021. *Yahweh before Israel. Glimpses of History in a Divine Name*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fletcher, Joann. 2001. *Egipski król-słońce. Amenhotep III*. Tłumaczenie Hanna Turczyn-Zalewska. Warszawa: Klub dla Ciebie.
- Gibson, Daniel, Peter Harremoes. b.d. *Names for the city of Petra*. Kopenhaga: Copenhagen Business College (dostęp 14.10.2023). <https://nabataea.net/media/Names%20for%20the%20city%20of%20Petra.pdf>
- Giveon, Raphael. 1971. *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*. Leiden: Brill.
- Grabbe, Lester L. 2017. *Ancient Israel. What Do We Know And How Do We Know It?* T&T Clark.
- Biblical Archaeology Society. 2018. *Tel Maresha Caves Reveal Lost World of the Idumeans*. <https://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-sites-places/biblical-archaeology-sites/tel-maresha-caves-reveal-lost-world-of-the-idumeans/> (dostęp 19.10.2023).
- Juarez, Gerardo A. 2022. "Insights on the Relationship Between Qos and Yahweh during David's Reign in the Books of Chronicles." *Studia Antiqua* 21(1): 60–71.
- Keel, Othmar, Christoph Uehlinger. 1998. *Gods, goddesses, and images of God in ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press.
- Kennedy, Titus. 2019. "The Land of the š3sw (Nomads) of yhw3 at Soleb." *Dotawo A Journal of Nubian Studies* 6(1): 175–192.
- Kitchen, Kenneth A. 2002. *Ramzes Wielki i jego czasy*. Tłumaczenie Andrzej Ćwiek. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Kubisiak, Przemysław. 2020. „Pojęcie i rozwój kultu Boga JHWH w kontekście panteonu bóstw kananejskich.” *Studia Gdańskie* XLVI: 25–45.
- Lemański, Janusz. 2009. *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Lemański, Janusz. 2017. „Mojżesz i Madianici: Pamięć o historycznej tradycji, która wymagała teologicznej korekty?” *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 24: 11–39.
- Leoussi, Athena, Steven E. Grosby. 2007. *Nationalism and Ethnosymbolism: History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Na’aman, Nadav. 2011. “The Inscriptions of Kuntillet Ajrud. Through the Lens of Historical Research.” *UF* 43: 299–324.
- Niesiołowski-Spano, Łukasz, Krystyna Stebnicka. 2020. *Historia żydów w starożytności. Od Thotmesa do Mahometa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- O’Connor, M., 2004. „Księga Sędziów.” W *Katolicki Komentarz Biblijny*, redakcja Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy. Warszawa: Vocatio.
- Redford, Donald B. 1993. *Egypt, Canaan, and Israel in ancient times*. Princeton: Princeton University Press.
- Rose, Martin. 1977. “Yahweh in Israel.” *Journal for the study of the Old Testament* 4: 28–34.
- Sasson, Jack M. 2014. *Judges 1–12. A New Translation with Introduction and Commentary*. Yale: Yale University Press.
- Schiff Giorgini, Michela, Clement Robichon, Jean Leclant. 2002. *Soleb III. Le Temple. Description*. Kair: Institut Francais d’Archeologie Orientale.
- Schiff Giorgini, Michela, Clement Robichon, Jean Leclant. 2003. *Soleb IV. Le Temple. Plans et Photographies*. Kair: Institut français d’Archéologie Orientale.
- Schiff Giorgini, Michela, Clement Robichon, Jean Leclant. 1998. *Soleb V. Le Temple: Bas-reliefs et Inscriptions*. Kair: Institut Francais d’Archeologie Orientale.
- Shalomi Hen, Racheli. 2008. “Signs of YHWH, God of the Hebrews, in New Kingdom Egypt?” *Entangled Religions* 12(2). <https://doi.org/10.46586/er.12.2021.9463> (dostęp 19.10.2023).
- Smith M. 2017. “YHWH’S Original Character: Questions about an Unknown God.” In *The Origins of Yahwism*, edited by Jürgen van Oorschot, Marcus Witte, 23–44. Berlin–Boston: De Gruyter.
- Strong, James. 1999. *Strong’s Hebrew Dictionary*. Albany: Books for the Ages.
- Synowiec, Juliusz St. 1996. *Mojżesz i jego religia*. Kraków: Bratni Zew.
- Toorn van der, Karel. 1999. “Yahweh.” In *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, edited by Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. Van der Horst. Leiden–Boston–Koln: Brill.
- Warzecha, Julian. 2005. *Historia dawnego Izraela*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.