

Dariusz Dziadosz

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

dariuszdzi@op.pl

ORCID: 0000-0002-5191-0560

<https://doi.org/10.12775/BPTh.2024.021>

17 (2024) 4: 389–423

ISSN (print) 1689-5150

ISSN (online) 2450-7059

**Geneza sanktuariów z Góry Efraima i Lajisz/Dan
w optyce najstarszych biblijnych źródeł i ich (post)
deuteronomistycznej i (post)kapłańskiej reлектurze
(Sdz 17,1–18,31)**

**The Origins of the Sanctuaries of Mount Ephraim
and Laish/Dan in the Optics of the Earliest Biblical Sources
and their (Post-)Deuteronomistic and (Post-)Priestly
Reappraisal (Judg. 17:1–18:31)**

Abstrakt: Opis historii sanktuarium Mikajehu i najwcześniejszych dziejów powstałego na jego kultycznym wzorcu pokoleniowego ośrodka religijnego w Lajisz/Dan tworzy obecne strukturalne ramy pierwszego epilogu Księgi Sędziów (17,1–5; 18,14–26.27–31), który definiuje też pochodzenie, status i rolę lewickiego kapłaństwa w schyłkowej fazie teokracji w Izraelu (17,7–13; 18,3–6.17–20.24.27.30). Te stricte religijno-kultyczne teksty kolejni redaktorzy księgi złączyli z tradycjami o społeczno-militarnej aktywności Danitów, oferując niepowtarzalną w całej Biblii Hebrajskiej folklorystyczną rekonstrukcję genezy i pierwotnej aktywności prywatnego miejsca kultu w Górze Efraima oraz lokalnego religijnego ośrodka w Lajisz/Dan, który z czasem, obok Betel i Samarii, będzie stanowił trwały punkt odniesienia dla życia religijnego hebrajskich pokoleń zamieszkujących północne tereny Królestwa Izraela.

Abstract: The description of the history of the sanctuary of Micah and the earliest history of the generational religious centre at Lajish/Dan that emerged from its cultic pattern forms the present structural framework of the first epilogue of the Book of Judges (17:1–5; 18:14–26.27–31), which also defines the origin, status and role of the Levitical priesthood in the declining phase of theocracy in Israel (17:7–13; 18:3–6.17–20.24.27.30). These strictly religious and cultic texts were combined by the successive editors of the book with traditions about the socio-military activity of the Danites, offering a folkloric reconstruction of the origins and early activities of the private place of worship at Mount Ephraim and the local religious centre at Lajish/Dan, which is unique to the entire Hebrew Bible. This site, along with Bethel and Samaria, would

later constitute a lasting reference point for the religious life of the Hebrew generation inhabiting the northern areas of the kingdom of Israel.

Słowa kluczowe: Góra Efraima, Lajisz/Dan, Mikajehu, Danici, kult, kapłan-lewita, epoka sędziów.

Keywords: Mount Ephraim, Laish/Dan, Micah, sons of Dan, cult, Leviticus priest, the age of judges.

Tradycje o ośrodkach kultu umiejscowionych w obrębie Góry Efraima i Lajisz/Dan utrwalone w pierwszym epilogu Księgi Sędziów (17,1-18,31) to jedyne starotestamentowe teksty, które mówią o stałym i strukturalnie zorganizowanym prywatnym lub jednopokoleniowym miejscu czci Boga (JHWH) funkcjonującym już w okresie przedmonarchicznym¹. Ponadto te źródła należą do najstarszych zapisów biblijnych o religijności rodów hebrajskich osiadłych na terenach południowego i centralnego Kanaanu, które w epoce podzielonej monarchii utworzą Północne Królestwo Izraela. Poza tradycjami o świątyni w Jerozolimie, w Biblii Hebrajskiej nie ma porównywalnego objętościowo i jakościowo zbioru tradycji, który tak dokładnie odtwarzałby początki i pierwotną aktywność izraelskiego czy kananejskiego miejsca kultu. Nie ma też innego źródła, które oferowałoby tyle informacji o Danitach i ich społeczno-religijnej i militarnej działalności w przedmonarchicznej fazie pobytu w Syro-Palestynie (por. Rdz 14,14; 30,6; 35,25; 49,16; Wj 1,4; Lb 1,38-39; 2,31; Pwt 27,13; 33,22; 34,1; Joz 19,40-48; Sdz 1,34-36; 5,17; 13,1-16,31; 20,1; 1 Sm 3,20; 2 Sm 3,10; 17,11; 24,2.6.15; 1 Krl 5,5; 12,29-30; 2 Krl 10,29; Jr 4,15; 8,16).

Złożony literacko i gruntownie opracowany redakcyjnie materiał źródłowy 17,1-18,31², który będzie przedmiotem analiz w artykule, tworzy pierwszy

¹ Taką chronologię sugeruje deuteronomistyczny historiograf, sytuując zdarzenia 17,1-18,31 w finalnym okresie osiedlania się Izraelitów przybyłych do Kanaanu na przełomie późnego Brązu i wczesnego Żelaza. W tej epoce społeczno-polityczna i militarna struktura Kanaanu opierała się na systemie państw-miast podległych pobliskim monarchiom Mezopotamii. Glassman 2017, 473-476; Diakonoff 1991, 297. Treść 17,1-18,29 nie pozwala na dokładną datację historii klanu Mikajehu i rodu Dana. Leuchter 2007, 429-439; Frolov 2004, 37-43.

² Źródła zebrane w 17,1-18,31 noszą ślady (post)deuteronomistycznych i (post)kapłańskich elaboracji, które miały w lektorze księgi wywołać krytyczną ocenę kultu i kapłanów kluczowych centr religijnych Północnego Izraela: Betel i Dan (Góry Efraima)

człon dwustopniowego epilogu Księgi Sędziów (por. 17,1-18,31 i 19,1-21,25) i jest późną historiograficzną rekonstrukcją zdarzeń umiejscawianych na końcowym etapie rządów charyzmatycznych liderów Izraela (šōp̄tīm). W kontraście do wcześniejszych bloków księgi (1,1-3,6³ i 3,7-16,31), które koncentrują się na trudnej społeczno-militarnej i religijno-kulturowej sytuacji hebrajskich rodów w Kanaanie po śmierci Jozuego, sekcja 17,1-18,31 skupia się na pochodzeniu i specyfice kultu sprawowanego w dwu związanych wspólną tradycją centrach religijnych położonych na skrajnych obrzeżach ziem podbitych przez północne rody Izraela.

Celem badawczym artykułu jest odtworzenie możliwie najstarszych kontekstów historycznych i teologicznych kryjących się za ostateczną wersją hebrajskich źródeł w 17,1-18,31 poświęconych tym dwóm zależnym od siebie ośrodkom religijnym, a także sprecyzowanie kierunku, w jakim następowała późniejsza (re)interpretacja i ideowo-teologiczna ocena sprawowanego w nich kultu, która ewoluowała na kolejnych etapach edycji deuteronomistycznej historiografii Izraela (Joz-2 Krl)⁴. Zgodnie z regułami hermeneutyki sprawdzonej dla tego typu tekstów (metoda historycznokrytyczna i jej dopełniające się podejścia: diachroniczne i synchroniczne) wpierw zostanie zaprezentowany profil literacki i redakcyjny badanych źródeł biblijnych, a następnie przeanalizowane te ich treści, które pozwalają na odtworzenie i interpretację początków kultu w rejonie Góry Efraima i Lajisz/Dan⁵.

i ich reformatora – Jeroboama I. Na’aman 2005, 48–53. Pierwotnie księgę zamykała saga o Samsonie (13,1-16,31), gdyż cykle 17,1-18,31 i 19,1-21,25 opierają się na odrębnych źródłach i ukazują inny geopolityczny i religijno-kulturowy obraz epoki sędziów niż jej wstęp (1,1-3,6) i centralny korpus (3,7-16,31). Zakovitch 1983, 173–174; Bartusch 2003, 184–185; Organ 1987, 239–246; Bray 2006, 31; Beldman 2017, 78–84; Amit 1999, 311–313.

³ Trzeba pamiętać, że dwustopniowy prolog (1,1-3,6; 2,1-3,6) i epilog (17,1-18,31; 19,1-21,25) tworzą klamrę literacką obejmującą narracyjny trzon księgi poświęcony sędziom i administratorom Izraela. Gooding 1982, 70–79; Block 1999, 474–475; Peckham 1985, 35–37; Schneider 2000, 229; Younger 2002, 30–33.

⁴ Becker 1990, 253–255.295–296; Sweeney 1997, 517–529; Brettler 2002, 412.

⁵ Archeologiczne artefakty z Kanaanu oraz starożytne pozabiblijne i biblijne relikty literackie sugerują, że pierwotne miejsca czci lokalnego Boga/bogów były lokalizowane w wyżynnych gajach lub wśród żyznych równin. Miały one postać niewielkich otwartych lub zadaszonych konstrukcji, w których na wprost wejścia umieszczano (w niszy) posąg czczonego Boga/bóstwa wykonany z kamienia, drewna lub metalu. Obok znajdowały się sale dla kapłanów i innych funkcjonariuszy kultu, którzy pełnili rolę stróżów (1 Sm 1), oraz dziedziniec i wieża. Kuenen 1892. Vol. 2, 28–29; Moore 1895, 33–35.370.

1. Charakterystyka literacka przekazów o kulcie w Górze Efraima i Lajisz/Dan

Literacki profil kompozycji 17,1–18,31 jest w dyskusji egzegetycznej ujmowany niejednokrotnie. Jedni uznają ją za tekst o dużej wiarygodności historycznej wyrażony językiem starotestamentowej historiografii, który przez pryzmat wieków późniejszych – m.in. epokę podzielonej, a następnie upadłej monarchii – odzwierciedla przedmonarchiczne dzieje wybranych plemion Izraela i ich religijnych centr⁶. Inni widzą w niej przekaz wyłącznie teologiczny, który w propagandowym duchu polemiki z perspektywy czasu krytycznie ocenia dwa miejsca kultu na krańcowych obrzeżach Królestwa Północnego i uznaje je za nieortodoksyjne, a zarazem obnaża niski poziom życia religijnego ich fundatorów i kapłanów⁷.

Zbiór tradycji w 17,1–18,31 inicjuje krótka dwustopniowa folklorystyczna saga pokoleniowa, w której wpraw na tle sporu Mikajehu i jego matki ukazuje się utworzenie prywatnego sanktuarium w ich domu (17,1–5a), a potem definiuje status zatrudnionego tam personelu kultycznego (17,5b.7–13). W tę pierwszą odsłonę opowieści, którą można uznać za pierwotnie niezależny od najbliższego kontekstu przekaz o zabarwieniu folklorystycznym oferującym etiologię prywatnego miejsca kultu⁸, wpisano z czasem pokrewną literacko, topograficznie i chronologicznie tradycję o podbojach Danitów (18,1–31)⁹. Narracyjna strategia (post)deuteronomistycznych¹⁰ i (post)kapłań-

⁶ Dużą wiarygodność historyczną daje się szczególnie glosom 18,30–31, które potwierdzają kultyczną aktywność Danitów w Lajisz od jego zdobycia po utratę na rzecz asyryjskiego lub babilońskiego najeźdźcy.

⁷ Marcus 1988, 72–80; Brownback 2021, 128; Toews 1993, 163; Bauer 1998, 440–445.

⁸ Początkowo uznawano literacką jedność bloku 17,1–18,31 (Arnold 1917, 99.105), ale z czasem zaczęto zauważać odrębność jego źródeł, które w spójny przekaz złączono na ostatnich etapach edycji księgi za pomocą 17,2–4 i 18,14.17–18.20. Burney 1920, 408.416.

⁹ (Post)deuteronomistyczny historiograf sugeruje, że ta niekorzystna dla Danitów sytuacja trwała od czasu drugiego podziału ziem kananejskich w Szilo (Joz 19,40–48). Mimo starań Danitów podjętych po śmierci Jozuego (Sdz 1,34–35), realizacja poleceń z Szilo, by przejąć strategiczne tereny Kanaanu przylegające do ziem Filistynów, Judy, Efraima, Manasesa i Beniamina, okazała się dla nich zbyt trudna, stąd postanowili wyemigrować na mniej atrakcyjne ziemie sąsiadujące z rodem Neftalego (18,1–31).

¹⁰ Te kręgi edytorskie ukazują, m.in., instytucję króla jako jedyną rękojmię przywrócenia ładu religijno-moralnego w Izraelu (17,6; 18,1; por. 19,1; 21,25) w miejsce poważnych nadużyć w sferze kultu i sprawiedliwości społecznej. Mueller 2001, 7–11; Yee 1995, 167.

skich¹¹ redaktorów księgi sprawiła, że cykl o perypetiach indywidualnych i zbiorowych bohaterów Judy, Efraima i Dana opisanych w 17,1–18,31 stał się jednym z jej najbardziej frapujących i kluczowych bloków strukturalnych. Definitywnie zamyka on opis nagannych pod kątem społeczno-religijnym dziejów hebrajskich pokoleń w okresie sędziów (3,7–16,31), a zarazem kładzie podwaliny pod deuteronomistyczną wizję izraelskiej monarchii (1 Sm 7,1–2 Krl 25,30). Już na tym etapie rządów teokratycznych liderów monarchię zapowiadają noty redakcyjne w 17,6, 18,1a, 19,1a i 21,25, a dodatkowo wzmacniają początkowe rozdziały 1Samuela (1,1–3,21; 4,1–7,1) skupione na ośrodku w Szilo, arce przymierza i trzech zestawionych z sobą instytucjach: upadającym kapłaństwie Helidów, profetyzmie zainicjowanym przez Samuela i instytucji króla rodzącej się w monolatrycznym kontekście izraelskiego jahwizmu i politeistycznej cywilizacji Syro-Palestyny (1 Sm 7,1–12,25).

Kluczowym problemem sekcji 17,1–18,31 jest ocena historycznej wiarygodności zapisanych w niej tradycji o wyposażeniu i kulcie w prywatnym sanktuarium Mikajehu i w ośrodku w Lajisz/Dan oraz statusie posługujących tam lewitów-kapłanów. Niejednomyślne opinie w tej materii można zamknąć w obrębie dwu reprezentatywnych dla archeologii i egzegezy stanowisk: maksymalistycznym, optującym za historycznością 17,1–18,31¹² i minimalistycznym, które ją kwestionuje, widząc w tym bloku tradycji owoc późnej teologicznej inwencji (post)deuteronomistycznych i (post)kapłańskich redaktorów¹³.

¹¹ (Post)kapłańskim środowiskom przypisuje się, m.in., wers 18,30 zapewniający jurysdykcję kapłanom w Lajisz/Dan, którego treść zestawia się z deuteronomistyczną tradycją 1 Krl 12,25–33 (por. 2 Krn 16,4; Tb 1,5).

¹² Od publikacji Wellhausena uważa się, iż cykl 17,1–18,31 odzwierciedla historyczne uwarunkowania epoki przedmonarchicznej bardziej niż przekaz o Szilo i posłudze Helego i Samuela (por. 18,31 i 1 Sm 1,1–4,22). Wellhausen 1905, 129.235–236. To, iż model kultu w Górze Efraima i Lajisz nie spotyka się z krytyką redaktora księgi oznacza, że w jego czasach był akceptowany przynajmniej w północnym Izraelu. Sposób jego oceny mógł ulec zmianie dopiero po religijnej reformie Jozjasza wzorowanej na kultycznych przepisach Tory. Bray 2006, 5.

¹³ Niektórzy do dziś uznają 17,1–18,31 za oryginalną oraz jednorodną literacko i tematycznie kompozycję (Block 1999, 476), ale większość zauważa w niej późniejsze korekty podyktowane, m.in., krytyką polityki religijnej Jeroboama I, której symbolem było zastąpienie złotym cielcem obiektów kultu przyniesionych tam z domu Mikajehu i wprowadzenie na urząd kapłański królewskich funkcjonariuszy (1 Krl 12,28–33). Gall 1898, 137; Pedersen 1940, 150–151.222–224.

Rozbieżność opinii widać też w ocenie formy¹⁴, struktury¹⁵ i procesu redakcji przekazu o Górze Efraima i Lajisz/Dan. Duży wkład w dyskusję nad jego pochodzeniem i charakterem wniósł M. Noth, który wykluczył cykl 17,1-18,31 z deuteronomistycznego zbioru Joz-2 Krl z uwagi na brak terminologii i teologii typowej dla tego historiograficznego kręgu, postulując jego redakcyjną złożoność¹⁶. Idąc tym śladem, egzegeci zaczęli dostrzegać w 17,1-18,31 dwa¹⁷, trzy¹⁸ i więcej predeuteronomistycznych źródeł¹⁹, które sukcesywnie łączono w literacką całość, a potem wkomponowano w strukturę księgi na finalnym etapie jej edycji²⁰. Obecnie w 17,1-18,31 podkreśla się oryginalność i starożytność przekazów o dwu centrach kultu²¹, a zarazem wskazuje na mocny rys ich późniejszej projudzkiej relektury, która wiąże ośrodek w Dan (Górze Efraima) z reformą Jeroboama I pragnącego skutecznie odpowiedzieć na centralistyczne zapędy polityki religijnej władców i kapłanów Judy²². Aby wzmocnić negatywną ocenę tej religijnej reformy, deuteronomistyczni edytorzy Księgi Sędziów, opisując terytorialne podboje Dana, przywołały wątpliwą religijnie i moralnie genezę najbardziej wysuniętego na północ religijnego ośrodka w Izraelu. W ten sposób

¹⁴ Zwykle cykl 17,1-18,31 uważany jest za sagę klanową, kultyczną etiologię o ustanowieniu lokalnego sanktuarium (Younger 2002, 335-336; O'Connell 1996, 238-241) lub mit fundacyjny mówiący o podbojach Danitów. Niditch 2008, 180.

¹⁵ O układzie treści 17,1-18,31 przesądzają dwie glosy (17,6; 18,1a), które wyznaczają cezurę pomiędzy dopełniającymi się treściowo, a pierwotnie odrębnymi tradycjami: dwustopniową relacją o ustanowieniu ośrodka kultu w domu Mikajehu (17,1-5) i posłudze lewity z Betlejem (17,7-13) oraz trzelementową opowieścią o rodzie Dana: ich zwiadowczej misji (18,1-10), rabunku i skorumpowaniu lewity (18,11-26) i podboju Lajisz/Dan (18,27-31). Bauer 2000, 37-47.

¹⁶ Noth 1991, 77; Mayes 1983, 79-80.

¹⁷ Butler 2009, 372-374; Olson 1998, 863.

¹⁸ Webb 1987, 421; Younger 2002, 335.

¹⁹ Analiza kolejnych tradycji w 17,1-18,31 wskazuje na istotne różnice w sposobie prezentacji tych dwu ośrodków i zatrudnionego tam personelu, a także na inny pryzmat chronologiczny, przez który pokazuje się ich historię (por. 17,1-5.7-13; 18,5-6.13-26 i 18,30-31). Täubler 1958, 47-54.

²⁰ Boling 1975, 256-259. Niektórzy wiążą pochodzenie bloku z aktywnością kapłańskich/lewickich kręgów z Dan ustanowionych przez Jeroboama I i w tym widzą źródło przychylniej oceny sanktuariów w Górze Efraima i Lajisz/Dan. Noth 1962, 71-85; Mayes 1974, 45-46; Niemann 1985, 131-133.

²¹ Nie wszyscy wiążą też te ośrodki z Danitami. Hertzberg 1985, 370-371.

²² Vincent 1952, 116; Martin 1975, 182-183.

zanegowały zarazem jego ortodoksyjność²³ i potwierdziły prawowierność świątyni Salomona. Przez napiętnowanie idolatrycznego rodowodu przedmiotów sporządzonych przez Mikajechu w kontekście idei powszechnej apostazji w Izraelu po śmierci Jozuego (por. 2,11-16,31; Pwt 12,1-14) oraz przywołanie nagannych etycznie okoliczności, w jakich Danici sprowadzili je do Lajisz (18,27a.30-31), już na tym etapie historii Izraela chcą zapowiedzieć przyszły kult złotego cielca, posługę nieprawowiernych kapłanów/lewitów oraz bałwochwalcze wyżyny i ołtarze, które w tym mieście (por. Betel i Samaria; 1 Krl 12,28-31) na początku swych rządów zainicjuje Jeroboam I²⁴.

Poprzez te redakcyjne elaboracje kręgi deuteronomistyczne przerzuciły pomost literacki między pierwotną wersję księgi (1,1-16,31) a Księgi Samuela rozpoczynające się od cykli o sanktuarium w Szilo, arce przymierza, Helim i Samuelu (1 Sm 1,1-3,21; 4,1-7,1). Nasycone religijnym folklorem teksty o powstaniu lokalnych centr w Górze Efraima i Lajisz/Dan oraz ustanowieniu w nich lewitów-kapłanów (17,7-13,27; 18,27.31) stały się w ten sposób wstępem do relacji o domu Bożym w Szilo – drugim po Jerozolimie głównym ortodoksyjnym biblijnym centrum kultu²⁵. Źródła o Górze Efraima i Lajisz/Dan sięgające najgłębszymi korzeniami do klanowej pamięci Dana i Efraima można więc uznać za najstarsze biblijne teksty o pierwotnych (prywatnych) formach monolatrycznego kultu jahwistycznego i lewickim wzorcu kapłaństwa w tej części podbitego przez Izraelitów Kanaanu²⁶.

W innym kluczu historycznym metrykę tradycji o sanktuariach w Górze Efraima i w Lajisz/Dan odczytują ci, którzy pierwotną wersję 17,1-18,31 wiążą z danickimi lewitami-kapłanami osiadłymi w okolicach Betel w połowie VIII w. przed Chr.²⁷ Kapłani ci mieliby kultywować inny model posługi niż wysłannicy Jeroboama I, a nade wszystko cieszyli się mocną legitymacją do pełnienia swych urzędów (por. 18,30). Wiele wskazuje na to, że korpus bloku 17,1-18,31 wpisano w strukturę księgi już w fazie jej predeuteronomistycznej edycji²⁸, by –

²³ Amit 2000, 21–131.

²⁴ Wiersbe 1994, 128–129; Brensinger 1999, 176–177; Penna 1962, 24.215–217.226.

²⁵ Pfeiffer 1948, 321–332; Arnold 1917, 99–117.

²⁶ Albertz 1994. Vol. 1, 58–59.140–146.

²⁷ Gray 1967, 338; Butler 2009, 397; Yee 1995, 160.

²⁸ Za najwcześniejszą predeuteronomistyczną korektę uznaje się wiersze 17,2–3,4/ bez terminu *massêkâ*/6 i 18,1a.17/ bez terminu *massêkâ*/30a.31b, które należałoby odczytać jako próbę ściągnięcia winy z kapłanów w Dan za kult bałwochwalczy. Niemann 1985, 131–

zgodnie z jej wiodącym nurtem teologicznym – ukazać tło historyczne działań podjętych przez Jeroboama I (por. 1 Krl 12–14)²⁹. W okresie reformy Jozjasza, która objęła również Północny Izrael (2 Kr 23,15.19–20) tę sekcję skorygowali również projudzcy edytorzy księgi, by wyjaśnić, dlaczego Betel, Samaria i Dan zostały splądrowane przez Asyrię³⁰.

To syntetyczne zestawienie naukowych podejść do cyklu tradycji 17,1–18,31 prowadzi do kilku wniosków. Mimo rozbieżności w ocenie jego pochodzenia, a także literackiej i teologicznej specyfiki, egzegeci są zgodni, iż jest jedynym świadectwem Biblii Hebrajskiej, które dostarcza tytułu informacji o wczesnych formach kultu w obrębie rodów Efraima, Judy i Dana oraz ich religijnym personelu. Obecny układ i interpretacja tych tradycji jest owocem pracy (post)deuteronomistycznych³¹ i (post)kapłańskich środowisk, które dały im spójność formalną i merytoryczną zbudowaną na dopełniających się liniach narracyjnych oscylujących wokół zagadnienia przedmonarchicznych praktyk religijnych w Izraelu.

Podsumowując tę pierwszą fazę analiz, można powiedzieć, że przekaz 17,1–18,31 o społecznej i religijno-kultycznej sytuacji Efraima, Judy i Dana w ostatniej fazie epoki sędziów jest strukturalnie i tematycznie kompatybilną, choć niejednorodną kompozycją, która daje księdze odpowiednie literackie i teologiczne obramowanie. Z podobnym pod wieloma względami cyklem 19,1–21,25 tworzy on epilog, który poszerza religijno-kulturowe i społeczno-militarne horyzonty ostatniej fazy teokracji³². Blok 17,1–18,31 w innej teologicznej perspektywie niż cykle 1,1–3,6 i 3,7–16,31 podejmuje temat religijnego kryzysu w przedmonarchicznym Izraelu, który – w chronologii deuteronomistycznej – wpraw wywołał niepokoje na terenie Efraima, Dana i Neftalego, potem wojnę domową w Izraelu i zagładę Beniaminitów (19,1–21,25) oraz klęskę pierwszego

132.145–146. Późniejszą predeuteronomistyczną ingerencję lokalizuje się po wojnie syro-efraimskiej (734–732 przed Chr.), kiedy to już krytykowano kult w Dan poprzez wpisanie idei *pesel ûmassêkâ* w 17,3–4.14.17 i motywów religijnych w 18,18–19. Wtedy doprecyzowano też ramy czasowe opisywanych zdarzeń (18,1b.30b–31a) i skorygowano imię przodka kapłana Jonatana w 18,30. Niemann 1985, 122.133–134.146–147.

²⁹ Są i tacy, którzy teksty o Górze Efraima i Dan wywodzą od kapłańskich kręgów z Betel. Choć popierały one politykę Jeroboama I, krytycznie oceniały kultyczny status konkurencyjnego dla nich peryferyjnego ośrodka w Dan, aby wzmocnić pozycję własnego sanktuarium. Dohmen 1982, 17–22.

³⁰ Haran 1978, 28–31.46; Soggin 1987, 269.278; Amit 1990, 4–20; Ahlström 1993, 26–27.

³¹ Mayes 2001, 241–258; Gerbrandt 1986, 137–138; Veijola 1977, 15–29.

³² Kratz 2000, 196–197.207–209; Wong 2006, 141.

beniaminickiego króla – Saula (1 Sm 9,1–31,13), a w końcu upadek Północnego Królestwa Izraela bazującego na ziemiach i sile Beniamina i Efraima (2 Krl 17,1–23). W historio-zbawczej konwencji bloku ksiąg Joz–2 Krl pierwszym symptomem tej historycznej zapaści w historii Królestwa Izraela jest właśnie opisany w 17,1–18,31 nieortodoksyjny kult zaprowadzony przez Mikajehu, judzkiego lewitę i Danitów w rejonie Góry Efraima i Lajisz/Dan, który później dodatkowo wzmocnił król Jeroboam I (1 Krl 12,30–32)³³.

2. Predeuteronomistyczny obraz sanktuarium w Górze Efraima

Zgodnie z przyjętą metodologią, po przybliżeniu literackiej charakterystyki biblijnego przekazu o narodzinach dwu lokalnych miejsc kultu w obrębie ziem kanańskich kontrolowanych przez Efraima i Dana, czas na egzegetyczną lekturę tych jego fragmentów, które mówią o ich pierwotnym statusie religijnym. Z uwagi na brak pozabiblijnych relikwów literackich oraz artefaktów archeologicznych, które można byłoby powiązać z historią tych miejsc w obrębie Góry Efraima i Lajisz/Dan już w epoce żelaza, jedynym źródłem informacji pozostają tradycje zebrane w 17,1–18,31, które, prócz promonarchicznych głos 17,6 i 18,1a, należy uznać za przekaz predeuteronomistyczny. Literacki profil i tło religijne (model monolatrycznego jahwizmu tolerujący prymitywne formy kultu kanańskiego³⁴) tych źródeł sugerują, że ich obecna wersja odzwierciedla długi proces przekazu ustnego, który najgłębszymi korzeniami może sięgać opisywanych zdarzeń, czyli epoki bezpośrednio poprzedzającej ustanowienie instytucji króla

³³ Leuchter 2007, 435–438.

³⁴ W przekonaniach starożytnego Lewantu bogowie, którzy nie posiadali zewnętrznych reprezentacji nie mogli być poznani i uczczeni. Ich wyobrażenia sporządzali doświadczeni rzemieślnicy pracujący zwykle w nocy wewnątrz sakralnej zabudowy i według specjalnej procedury, aby zapewnić swym dziełom nadprzyrodzoną moc. Oczy, uszy i usta na tych wyobrażeniach były zawsze otwarte, by przekonać czcicieli, że bogowie mogą widzieć, słyszeć i mówić. W sanktuariach ustawiano je w tych samych miejscach, jakie w pałacach zajmowali królowie przyjmujący swych poddanych, a w trakcie kultu wynoszono je też w procesjach na zewnątrz, by zmanifestować ich splendor, władzę i opiekę nad rzeszami przybywających pielgrzymów. Zgodnie z etykietą królewskiego dworu, dwa razy dziennie składano przed nimi ofiary pokarmowe, obmywano je, a otaczającą przestrzeń wypełniano dymem kadzideł i odpowiednią muzyką, by w ten sposób zyskać ich pomoc i błogosławieństwo. Oppenheim 1977, 184–189; Bernhardt 1956, 67–68; McMillion 1999, 225–232; Schmidt 1983, 77.

w Izraelu. Teksty te mogą być zatem wiarygodnym punktem odniesienia w rekonstrukcji tła religijnego towarzyszącego erygowaniu miejsc kultu w Górze Efraima i w Lajisz/Dan.

Obecna wersja tekstu o sanktuarium Mikajehu położonym w bliżej nieokreślonym rejonie Góry Efraima³⁵ składa się z kilku dopełniających się tematycznie elementów. W pierwszym określa się jego genezę, wyposażenie i pierwotną obsługę (17,1–5). W drugim mówi się o zatrudnieniu w miejsce syna głowy klanu uznanego w środowisku lewity-kapłana (17,7–13). W trzecim ośrodek w Górze Efraima staje się istotnym punktem odniesienia dla rekonstrukcji zwiadowczej misji Danitów szukających ziemi (18,1b–26), a w czwartym jego miejsce zajmuje większe centrum kultu ustanowione w zdobytym przez nich Lajisz/Dan (18,27–31). Z pomocą głos 17,6, 18,1a i 19,1a redaktor ostatecznej wersji 17,1–18,31 tak poukładał, zespolił i zamknął w spójną literacką całość dostępne mu źródła, by w ich centrum ciągle pozostawał ośrodek wzniesiony przez Mikajehu, i by to on był uznany za fundament i wzorzec dla pokoleniowego centrum kultycznego Danitów w Lajisz/Dan.

Tym, co przyciąga uwagę w 17,1–18,31, jest wyjątkowe społeczno-religijne folklorystyczne tło egzystencji sąsiadujących z sobą rodów Dana, Efraima i Judy, niespotykane we wcześniejszych partiach księgi zainteresowanie lokalnymi ośrodkami kultu i zadziwiająca jak na teologiczne standardy jej deuteronomistycznych i kapłańskich redaktorów pobłażliwość w stosunku do nagananych religijnie i etycznie czynów Mikajehu i Danitów³⁶. Trudno jest bowiem zrozumieć neutralność, z jaką teksty 17,1–5.7–13 i 18,3–6.13–27a.31 mówią o sanktuarium w domu Mikajehu oraz o genezie i charakterze ośrodka w Lajisz/Dan (18,27b–31), której nie sposób pogodzić z nakazami prawa mojżeszowego (Wj 20,4–5; Pwt 5,8–9). By odnaleźć się w tym frapującym przekazie, wpierw na bazie jego najstarszej warstwy literackiej należy dociec, jakie były rzeczywiste intencje fundatorów ośrodka w Górze Efraima i zbadać, jak wyglądała ówczesna koncepcja kultu Boga (JHWH) w Izraelu. Jednocześnie trzeba pytać o to, jak te zagadnienia oceniali (post)deuteronomistyczni i (post)kapłańscy redaktorzy,

³⁵ Syntagmę topograficzną *har- 'eprajim* «Góra Efraima» należy czytać w sensie regionu geograficznego, a nie konkretnej lokalizacji, o czym świadczy otwarcie drugiego epilogu księgi: *waj'ełi 'iš lēwī gār be'jark'eṭe har- 'eprajim* «I zdarzyło się w owych, że pewien mąż, lewita, mieszkający jako obcy w odległej części Góry Efraima» (Sdz 19,1) oraz inne passusy biblijne (Joz 2,9; 17,15; 19,50; 20,7; Sdz 3,27; 4,5; 7,24; 10,1; 1 Krl 4,8).

³⁶ Curtis 1990, 17–31; Curtis 1985, 277–287.

którzy w duchu współczesnych im przekonań religijnych nadawali ostateczny kształt tradycjom zebranym w 17,1–18,31 i wpisywali je w teologiczną strukturę księgi obrazującą religijną apostazję Izraela w dobie sędziów.

Wersy 17,1–5.7–13 relacjonujące okoliczności, w jakich zrodziło się prywatne centrum kultu w efraimickim klanie Mikajehu są podobne do innych etiologii o izraelskich miejscach czci Boga (JHWH), ale i do tradycji o ośrodkach kultu wznoszonych na modłę kananejską (por. Rdz 28,10–22; Sdz 8,24–27; 9,1–4.6; 1 Sm 1,1–3,21; 1 Krl 12,25–32; 2 Krl 17,7–18). Z kolei tekst o ustanowieniu ośrodka religijnego w Lajisz/Dan (18,1–31), prócz znamion kultycznej etiologii, przyjmuje styl klanowej/pokoleniowej sagi naznaczonej dużą dozą ironii narracyjnej. W rezultacie sukcesywnej pracy edycyjnej kontynuacją 17,1–5 są pierwotnie odrębne źródła: 17,7–13³⁷, 18,1b–10 i 18,11–27a oraz dodane najpóźniej glosy: 18,30 i 18,31. Te różnorakie formy literackie tworzą dziś spójny przekaz ukazujący najwcześniejsze działania religijne podejmowane przez rody Efraima i Dana³⁸ w Kanaanie z kilku perspektyw historiograficznych.

W predeuteronomistycznych tekstach o ośrodku w Górze Efraima (17,1–5.7–13; 18,3–6.13–27a), na największą uwagę zasługują trzy kwestie: 1) prymitywny poziom wiedzy religijnej oraz synkretyczny i raczej zewnętrzny model pobożności w efraimickim klanie Mikajehu; 2) ambiwalentny (jahwistyczny i bałwochwalczy) koloryt obiektów kultu zainstalowanych w prywatnym sanktuarium; 3) wątpliwa jurysdykcja i niski poziom duchowy jego pierwszych stróżów i administratorów.

2.1. Karykaturalny obraz wiary i pobożności w klanie Mikajehu

Pierwszą istotną wskazówką narratora w tej materii jest wystudiowane użycie imienia głównego bohatera, które tylko w otwarciu perykopy pojawia się w pełnej teoforycznej formie: *mikājhû* (17,1.4)³⁹, natomiast w jej kolejnych

³⁷ Brensinger 1999, 174; Moore 1895, 365–366.

³⁸ W przypadku Danitów modyfikują one obraz ich wcześniejszej bierności społecznej utrwalony w 13,1–16,31, podkreślając operatywność i bezkompromisowość, z jakimi zajęli północne ziemie Neftalego (Joz 19,32–39) i ustanowili tam ośrodek kultu. Begg 2005, 177–185.

³⁹ To teoforyczne imię składa się z dwu partykuł (pytajnej i porównawczej) dodanych do rdzenia tetragramu (*mî + kâ + jahû*), przyjmując sens pytania retorycznego: «kto jak/nad JHWH?» (17,1.4; por. Mikajehu, syn Jimli w 1 Krl 22,9). Do osoby bohatera sekcji imię to odnosi się tylko w 17,1, w 17,4 powraca, ale określa już dom/klan Mikajehu. Fowler 1993, 152.

segmentach aż osiemnaście razy powraca w wersji skróconej: *mikā* «Mika» (17,5.8.9.10.12(2x).13; 18,2.3.4.13.15.18.22(2x).26.27.31). Tę korektę wymusiły względy teologiczne. Redaktor księgi nie chciał, by imię Boga JHWH figurowało obok terminów opisujących idolatryczne obiekty (jahwistycznego/kananejskiego) kultu sporządzone przez Mikę i jego matkę, a zarazem nie było łączone z historią dwu sanktuariów, których religijna ortodoksja i jurysdykcja kapłanów budziła jego spore zastrzeżenia⁴⁰. To konsekwentne skracanie imienia protagonisty w tekście perykopy rzuca istotne światło na to, jak zdarzenia w Górze Efraima i w Lajisz/Dan interpretowały środowiska odpowiedzialne za obecny kształt 17,1-18,31. W ich teologicznej optyce teoforyczne imię Mikajehu nabiera w tej sekcji i całej księdze tonu polemicznego i ironicznego, stając się elementem krytyki działań podejmowanych w sferze religii przez Efraima i Dana, ale też wszystkich Izraelitów w dobie rządów sędziów⁴¹. Postawa bohaterów 17,1-18,31, jak i całej księgi nie odzwierciedla bowiem idei wyższości Boga Izraela – JHWH nad panteonem bóstw kananejskich, która była wpisana w imię Mikajehu, lecz jej zaprzecza. Izraelici podważali tę prawdę aktami apostazji, o których mówią wcześniejsze części księgi, a Mikajehu i jego klan synkretycznymi formami kultu zapożyczanymi i adaptowanymi do czci JHWH od społeczności kananejskich. To pierwszy, choć tylko pośredni znak dezaprobaty, jaką edytorzy księgi wyrażają wobec religijnego synkretyzmu okazywanego przez Mikajehu i jego klan. W ich opinii, działania podejmowane przez ludzi, którzy nadają bądź noszą teoforyczne imiona odwołujące się do wiary ojców, a zarazem łamią prawo Boże i czerpią wzorce z kultur i religii politeistycznych nie zasługują na uznanie.

Drugim pośrednim symptomem krytyki pod adresem sanktuarium w Górze Efraima jest sposób, w jaki obecny tekst 17,1-5 prezentuje przyczyny, istotę i skutki rodzinnego zatargu między Mikajehu i jego matką, który stał się inspiracją do erygowania sanktuarium w ich domu⁴². Podtekstem dynamicznie rozwijającej się narracji w 17,1-5 jest kradzież dużej kwoty pieniędzy (tysiaca

⁴⁰ Mueller 2001, 515. Na bazie biblijnych źródeł trudno określić czy te zastrzeżenia były formułowane od początku istnienia ośrodka w Górze Efraima, czy pojawiły się później, np.: po ustanowieniu sanktuarium w Lajisz/Dan, po reformie Jeroboama I, w trakcie reformy Jojzasa lub dopiero na etapie (post)deuteronomistycznej lub (post)kapłańskiej redakcji księgi.

⁴¹ Wong 2006, 84; Block 1999, 474; McCann 2011, 121. Do pierwszego wniosku prowadzi orędzie sekcji 17,1-18,31, do drugiego jej funkcja w aktualnej strukturze księgi.

⁴² Ślady prywatnych lub klanowych sanktuariów posiadających ołtarze, samostojące posągi bogów, różne naczynia i przedmioty kultu pochodzące z epoki żelaza odkryto w Me-

stu syklów srebra), jakiej dopuszcza się przyszły fundator tego religijnego centrum wobec bezimiennej matki. Do przyznania się skłania go dopiero rytualne przekleństwo na JHWH, jakie pod adresem złodzieja wypowiada okradziona kobieta (17,2–3a). Obie postawy syna i matki, pełne hipokryzji i niekonsekwencji, są ukazywane z dużą dozą ironii, przez co budują mocną podbudowę pod negatywny osąd erygowanego przez nich miejsca kultu. Tekst demaskuje wpierw pazerność i nieuczciwość Mikajehu, a potem religijną powierzchowność i emocjonalno-uczuciową niedojrzałość jego matki, gdyż w niewielkim odstępie czasu w imię JHWH błogosławi syna za zwrot skradzionych pieniędzy, a wcześniej, prawdopodobnie w to samo Boże imię, wypowiadała pod jego adresem przekleństwa (por. 17,2ab)⁴³. Co więcej, po odzyskaniu srebra dzieli się z synem podjętą wcześniej decyzją, iż całą odzyskaną kwotę poświęci na przedmioty mające wyobrażać i reprezentować czczonych przez klan Boga (JHWH). Taka koncepcja kultu była typowa dla wierzeń politeistycznych Kanaanu. Jego mieszkańcy czcili wyznawane bóstwa, manifestując swe posłuszeństwo i przywiązanie poprzez szacunek okazywany ich materialnym wizerunkom, a praktyki te przejmowali chętnie Izraelici, o czym wspominają Księgi Historyczne i Prorockie Biblii Hebrajskiej (por. Wj 34,13; Pwt 7,5; 12,3; 16,21; Sdz 6,26; 1 Krl 14,15.23; 2 Krl 17,10; Iz 17,8; 27,9; Mi 5,13).

Interpretując religijny podtekst błogosławieństwa i przekleństwa na Boga (JHWH), jakie matka Mikajehu wypowiada w kontekście kradzieży jej srebra przeznaczonego na wyrób przedmiotów kultu, można przywołać treść starożytnych hebrajskich inskrypcji odkrytych na stanowisku archeologicznym Kuntillet 'Ajrud (IX/VIII w. przed Chr.) w północno-wschodniej części półwyspu Synaj: *brkt 'tkm lJHWH šmrn wl' šrth* «obyś był błogosławiony przez JHWH Sa-

gidido, Tell Beit Mirsim, Beer-Szebie i Hazor. Albertz 1994. Vol. 1, 99; Miller 2000, 64; Holladay 1987, 1–17.

⁴³ W świetle deuteronomi(sty)cznej i kapłańskiej teologii, ideę przekleństwa i błogosławieństwa w imię JHWH w 17,2–3 można uznać za aluzję do warunkowości przymierza na Synaju (Kpł 26,1–33; Pwt 11,26–28), które Izraelici po wejściu do Kanaanu odnowili na Ebal i Garizim (Joz 8,30–35) i w Sychem (Joz 23,1–24,28). Odwołując się do motywu przekleństwa i błogosławieństwa w imię JHWH – w 17,2–3 ze względów teologicznych przywołuje się tylko to drugie: *bārūk b'ni lJHWH* «niech będzie błogosławiony mój syn przez JHWH» – narrator ustami kobiety zdaje się przywoływać ten passus przymierza, który mówi o podboju Kanaan i wierności Boga, ale też przypomina o Jego sprawiedliwej odpłacie za moralne i religijne występki, szczególnie te popełnione w sferze kultu obcych bogów. Jost 1996, 17–23.

marii i [Jego] aszerę»⁴⁴ oraz w Khirbet el-Qom (druga połowa VIII w. przed Chr.) usytuowanym pomiędzy Lakisz a Hebronem w Judzie: *brk 'rjhw lJHWH nšri wł' šrth* «oby Urjahu był błogosławiony przez JHWH i przez Jego aszerę»⁴⁵. Obie te kamienne inskrypcje pozwalają założyć, że zwyczaj błogosławienia/przeklinania w imię JHWH mógł być praktykowany przez Hebrajczyków (Semitów) już w epoce przedmonarchicznej, a w niektórych przypadkach był związany z kultyczną czią oddawaną zewnętrznym wyobrażeniom Boga (JHWH), praktykowaną na terenach Lewantu, a szczególnie w obrębie Syro-Palestyny. Ten model pobożności widać u bohaterów cyklu 17,1–18,31 reprezentujących wczesne stadium monolatrycznej religijności Efraima, Judy i Dana. Przywołanie imienia JHWH w proklamowanym publicznie błogosławieństwie inspirującym wzniesienie lokalnego sanktuarium (17,2) sugeruje jahwistyczny koloryt wiary kobiety i jej syna⁴⁶, ale ich następne słowa i działania każą sądzić, że ich pobożność była pod mocnym wpływem idolatrycznej religijności ówczesnych społeczności Lewantu⁴⁷.

Za tym wnioskiem przemawia nade wszystko charakter sporządzonych obiektów kultu, o czym poniżej, a także okoliczności darowizny złożonej na ten cel. Przez pewien czas srebro było przedmiotem kradzieży i oznaką braku czci wobec rodziców, co w myśl ówczesnych reguł religijno-prawnych (Wj 20,12.15; Pwt 5,26.19) czyniło je nieczystym rytualnie. Ponadto, zgodnie z 17,2–3, Mika-

⁴⁴ Bonanno 1986, 238–240.

⁴⁵ Hadley 2000, 108–110. Ta druga hebrajska inskrypcja nie wiąże, jak tekst z Kuntillet 'Ajrud, Boga JHWH z Samarią czy Temanem, stąd wniosek o jej powstaniu dopiero po upadku Samarii i Królestwa Północnego Izraela (722 przed Chr.). Keel, Uehlinger 1998, 239; Day 1992, 484–485.

⁴⁶ Wychodząc od archaicznej syntagmy wielbiącej siłę Boga Izraela/Jakuba: *'ābir ja' āqōb* «Mocarz Jakuba» (Rdz 49,24), niektórzy wiążą obiekty kultu z 17,1–18,31 z JHWH. Na jahwistyczny podtekst pobożności w Górze Efraima i Lajisz miałyby wskazywać słowa Mikajehu: «zabraliście mi moich bogów, których uczyniłem» (18,24 w wersji TM; LXX^{AB} mają: «mój posąg rzeźbiony») i rodzaj praktyk w jego domu (17,5–6). Z tą pierwotną koncepcją Boga Izraela – Mocarza niektórzy wiążą Jego tauryczne wyobrażenia (por. Wj 32,1–35 i 1 Krl 12,28–33), którymi posługiwali się Egipcjanie, Hetyci i inne semickie ludy Lewantu. Weippert 1961, 105; Gurney 1977, 4.25–26.124–125; Hahn 1981, 324; Carroll 1977, 51–64; Schmidt 1995, 75–105. W opinii innych badaczy, siłę i potęgę JHWH symbolizowało w północnych izraelskich rodach wyobrażenie byka, a w obrębie Południowego Królestwa Judy analogiczną rolę odgrywał obraz cherubów (1 Sm 4,4; 2 Sm 6,2; 22,8–16; Ps 18,7–15; 99,1; Iz 37,16). Mettinger 1995, 16–20.

⁴⁷ Bauer 1996, 77–84; Neef 2004, 206–222.

jehu zwrócił srebro matce nie z powodu woli naprawienia swego bezprawnego czynu, lecz trwogi, jaką wywołało w nim jej przekleństwo skutkujące Bożą karą, której obawiali się tak Izraelici, jak i wszyscy mieszkańcy starożytnego Lewantu. Argumentem przemawiającym za krytyką domowego kultu w klanie Mikajehu jest też fakt, iż jego matka, zamiast ofiarować srebro na rzecz prawowitego i uznawanego wówczas Izraelu ośrodka kultu, jakim było, przykładowo nieodległe Szilo (18,31), przyczyniła się do wykonania zakazanego prawem przedmiotu (Wj 20,4–5; Pwt 5,8–9). Jej naganna bałwochwalcza inicjatywa zostaje dodatkowo zilustrowana w klimacie niesłowności i nieuczciwości wobec Boga i syna, gdyż ostatecznie odstąpiła od swego pierwotnego zamiaru, by srebro w całości (por. infinitivus absolutus: *haqdēš hiqdaštī* w 17,2) poświęcić dla JHWH i powierzyć Mikajehu. Z tysiąca stu syklów zwróconych przez syna (17,2–4a), kobieta przekazuje rzemieślnikowi równowartość jedynie dwustu syklów (*mā 'tajim ke-sep*; 17,4b), co podważa jej publicznie deklarowaną hojność, obniża materialną wartość sporządzonych obiektów kultu, a przez to przewartościowuje sławę sanktuarium w Górze Efraima, a zarazem religijny status wyrosłego na nim pokoleniowego ośrodka Danitów w Lajisz (18,30–31)⁴⁸.

Biorąc pod uwagę oryginalną i archaiczną formę i treść źródeł w 17,1–18,31, można przyjąć, iż komunikowany w nich prymitywny obraz religijności w dużej mierze odzwierciedlał historyczne realia ostatniej fazy epoki sędziów w Izraelu. Z kolei patrząc na te teksty z perspektywy kolejnych edytorów księgi, nie można przeoczyć ich ewoluujących strategii narracyjnych, które zmieniały się w zależności od współczesnych im realiów historycznych. W ich konsekwencji przekaz o ośrodku religijnym w Górze Efraima nabierał coraz mocniejszego tonu ironii narracyjnej, która już na wstępie epilogu księgi miała wzbudzić w lektorze wątpliwości co do jego kultycznej legalności i jurysdykcji zatrudnionego w nim personelu. Te dwie kwestie bezsprzecznie zajmują największą uwagę narratora, o czym poniżej.

⁴⁸ Na bazie treści 17,4 i paralel biblijnych (por. Rdz 23,15–16; 24,22; Wj 30,23–24; 38,24–25; 38,28–29; Joz 7,21; 8,26; 9,4), można sądzić, że dwieście syklów srebra pozwalało na sporządzenie niewielkiego srebrnego posążka (ok. 2,5 kg) lub wykonanie srebrnej powłoki na większym posągu wykonanym z drewna, kamienia czy mniej kosztownego metalu. Block 1999, 480.

2.2. Jahwistyczny (monolatryczny) czy idolatryczny wymiar kultu w domu Mikajehu?

Najtrudniejszym w ocenie *passusem* opisu narodzin prywatnego ośrodka w Górze Efraima jest prezentacja umieszczonych w nim obiektów kultu powstałych z inicjatywy Mikajehu i jego matki. Treść 17,1–5 jest w tej materii ambiwalentna i kontrowersyjna. Deuteronomi(sty)czna i kapłańska teologia zgodnie zakazywały fabrykowania kamiennych, drewnianych i metalowych podobizn i wyobrażeń Boga (Wj 20,4–5; Pwt 5,8–9) oraz otaczania ich czcią, jak w politeistycznych religiach Lewantu. Tymczasem źródła o Mikajehu i ich późniejsi redaktorzy nie wyrażają osądu na temat materialnych obiektów kultu w jego domu, jak to czynili wcześniej, opisując postawę Izraelitów w dobie sędziów (2,11–15.20–23; 3,7–8.12–14; 4, 1–3; 6,1–6; 10,6–16; 13,1). Na żadnym miejscu 17,1–18,31 nie krytykuje się erygowania sanktuarium z jego licznymi relikami typowymi dla religii Kanaanu, nie wpisuje się też tego faktu w starotestamentową zasadę Bożej retribucji zwiastującą karę. Jedynym zabiegiem, na który decydują się autorzy i redaktorzy tradycji 17,1–5 jest to, by główną odpowiedzialnością za ten proceder obarczyć nie głowę klanu, ale bliską mu kobietę⁴⁹. Wersy 17,2–4 dają do zrozumienia, że to matka Mikajehu decyduje o destynacji srebra na obiekty idolatrycznego kultu, choć oznajmia, iż chce przez nie uczcić JHWH: *haqdēš hiqdašti 'et-hakkesep l'JHWH mijjādi libnī la 'āšôt pesel ūmassēkâ* «nieodwołał- nie/w całości poświęciłam srebro JHWH, z mej ręki dla mego syna, by uczynić posążek rzeźbiony i ulany [z metalu]» (17,3). To ona asygnuje środki potrzebne na ich wykonanie: *wattiqqaḥ 'immô mā'tajim kesep* «i wzięła jego matka dwieście [syklów] srebra» (17,4a) i najmuje rzemieślnika: *wattittēnēhū laššōrēp wajja 'āšēhū pesel ūmassēkâ* «i dała je rękodzielnikowi. I uczynił z niego posążek rzeźbiony i ulany [z metalu]» (17,4b). Za bałwochwalczym wydźwiękiem tych obiektów najbardziej przemawia użyta terminologia, gdyż *pesel* i *massēkâ* są w Biblii synonimami religijnego synkretyzmu w Kanaanie⁵⁰. Rdzenie tych dwu pojęć wskazują

⁴⁹ Podobne zjawisko lektor Biblii Hebrajskiej spotyka w Rdz 27,1–45, gdzie główną winę za podstępne wyłudzenie przez Jakuba błogosławieństwa Izaaka kosztem pierworodnego Ezawa składa się na Rebekę.

⁵⁰ Guillaume 2004, 142; Exum 1990, 426. Można wspomnieć tu Izajaszową krytykę rzeźbionych idoli pokrytych srebrem (*pēsîlê kaspekā*) i ulanych z metalu podobizn [bogów] zdobionych złotem (*'āpuddat massēkat z'eḥābekā*) z Iz 30,22 i 42,17 czy treść błogosławieństw i przekleństw, które Mojżesz zlecił wymówić na Garizim i Ebal po zdobyciu Kanaanu: *'ārūr hā'îš 'āšer ja 'āšer pesel ūmassēkâ tō 'ābat JHWH ma 'āšeh jēdē ḥārās w'ešām bassāter* «przeklęty

na sposób ich wykonania i podkreślają ich niepowtarzalną formę zewnętrzną. Hebrajskie *pesel* wywodzi się od *pāsal* «ciąć, rąbać, rzeźbić, żłobić», a więc zwraca uwagę na rzemieślniczy proces wyrobu z drewna lub kamienia figury, podobny bóstwa (Iz 44,9–20)⁵¹, a *massēkā* pochodzi od rdzenia *nsk* «łać, ulać, wylać» i przywołuje inną znaną w starożytności technologię produkcji posągów opartą o wytop z metalu lub pokrywanie ich powłoką ze szlachetnego kruszcu⁵².

Sama sekcja 17,1–18,31 nie definiuje bliżej religijnych relikwów w centrach Mikajehu i Danitów ani wprost nie mówi komu, i w jaki sposób oddawano przez nie cześć. Ponadto w bardzo dwuznacznym tonie wyraża się o koncepcji kultu w tych ośrodkach. Z jednej bowiem strony dwukrotnie przywołuje imię JHWH (17,13; 18,6) i termin *hā'ēlōhīm* «Bóg» opatrzony rodzajnikiem określonym (18,31)⁵³, co wskazywałoby na Boga Izraela, a z drugiej już w dwu pierwszych scenach (17,1–5.7–13) zasiewa duże wątpliwości co do ortodoksji praktyk w Górze Efraima i w Lajisz/Dan w czasach Mikajehu i Danitów⁵⁴. Tej kwestii nie rozjaśniają kolejne wersy cyklu (17,5, 18,14.17.20) mówiące o dwu innych sakralnych obiektach: efodzie i terafim, które – razem z *pesel* i *massēkā* – służyły tamtejszemu lewicie-kapłanowi do praktyk kultycznych i nawiązywania kontaktu

[niech będzie] mąż, który uczyni posążek rzeźbiony i/lub ulany [z metalu] – obrzydliwość u JHWH, dzieło rąk rzemieślnika – i postawi w miejscu ukrytym» (Pwt 27,15).

⁵¹ Informacje zawarte w 17,1–18,31 i w innych biblijnych źródłach sugerują, że w domu Mikajehu stanął drewniany (pokryty srebrem) lub metalowy «rzeźbiony posążek» wyobrażający Boga, bóstwo lub człowieka (por. Pwt 4,16; 4,23.25; Sdz 17,3.4; 18,24.31; 2 Krl 21,7; 2 Krn 33,7; Iz 40,20; Na 1,14).

⁵² W duchu deuteronomi(sty)cznej teologii zarówno religijne inicjatywy Mikajehu, jak i Jeroboama I, na których opierał się ostatecznie kult w Dan, są postrzegane jako kontynuacja bałwochwalczej aktywności Izraelitów na pustyni synajskiej. Po ulaniu cielca ze złota (*'ēgel massēkā*) Aaron rzekł do ludu: *'ēlleh 'ēlōhejkā jīsrā'el* «oto twoi bogowie Izraelu» (Wj 32,4). Te same słowa powiedział Jeroboam I, czyniąc złote cielce w Betel i Dan (1 Krl 12,28; 14,7–16), a wcześniej podobnie o swej własności wypowiedział się Mikajehu (Sdz 18,24). Zbieżność tych biblijnych tradycji dla deuteronomistycznej historiografii jest oczywista, ale w predeuteronomistycznych źródłach o Górze Efraima i Dan tych zdarzeń jeszcze się z sobą nie wiąże (por. 18,24). Moberly 1983, 164; Köhlmoos 2006, 309–317; Knauf 2006, 291–349.

⁵³ W konsultacji zarządzanej przez Danitów w 18,5–6 obok tetragramu JHWH figuruje wprowadzie termin *'ēlōhīm* bez rodzajnika (18,5), ale kontekst narracji wyraźnie wskazuje na Boga Izraela (18,6; por. 20,18).

⁵⁴ Biblijny kontekst dalszy bloku 17,1–18,31, czyli passusy 1 Krl 13,25–33, 2 Krl 10,29 i Tb 1,5, już wprost sugerują, że wyrosło z dziedzictwa ośrodka Mikajehu religijne centrum w Dan w epoce podzielonej monarchii miało wybitnie idolatryczny charakter wskutek polityki religijnej promowanej przez Jeroboama I i jego następców.

z Bogiem (JHWH) (18,5–6)⁵⁵. Bo i te dwa obiekty obecne w sanktuarium Mikajehu, a potem zabrane przez Danitów (18,18) uchodzą w Biblii – w zależności od epoki i kontekstu społeczno-religijnego – zarówno za relikty kultu jahwistycznego, jak i bałwochwalczego. Pojęcie *hā'ēpôd* «efod» związane jest najczęściej ze strojem kapłańskim/lewickim (Wj 35,9.27; 39,2–22; Kp 8,7; 1 Sm 2,18.28; 14,3; 22,18; 23,6; 2Sm 6,14; 1 Krn 15,27), ale jest też tarczą lub szatą drewnianego/metalowego posążka wyobrażającego lokalne bóstwo (Sdz 8,24–27; Oz 3,4)⁵⁶. Z kolei termin *hattērāpim* «terafim» łączy się z izraelską (bliskowschodnią) czcią przodków, zmarłych, duchów opiekuńczych (Rdz 31,19.30–32; 1 Sm 19,13; 2 Krl 23,24; Oz 3,4; Za 10,2)⁵⁷ i wróżbiarstwem (1 Sm 15,23)⁵⁸. W 17,1–18,31 efod i terafim występują zawsze obok *pesel* i *massēkā* w kontekście rytu konsultacji Boga, który jest jedynym aktem kultu związanym z domem Mikajehu (17,5; 18,5–6.14)⁵⁹.

Na bazie całościowego obrazu ośrodka w Górze Efraima zarysowanego w 17,1–18,26 można orzec, że o jego religijnym profilu przesądza nade wszystko liczba⁶⁰, pochodzenie i przeznaczenie *pesel* i *massēkā*, których nie można pogodzić z tradycyjną i oficjalną wizją izraelskiej pobożności łączonej z kultem jahwistycznym. Decydującą opinię w tej sprawie zdaje się wyrażać główny protagonista cyklu, który wobec Danitów uznaje je za wyobrażenia bogów (kananejskich?) lub przynajmniej za wykonane według idolatrycznych wzorców obiekty związane

⁵⁵ W biblijnych rytach konsultacji Boga pojawiają się zwykle Urim i Tummim – losy związane z efodem kapłańskim, ale w kontekście dywinacji można też spotkać pochodzące z kultury akadyjskiej *terāpim*. Loretz 1992, 133–178; Horowitz, Hurowitz 1992, 110–111; Sabourin 1973, 104–105.

⁵⁶ Tidwell 1974, 505–507. Niektórzy uważają efod za typ kultycznej maski. Meyers 1992, 550.

⁵⁷ Albright 1941, 38–42; Ackroyd 1950/51, 378–380; Hoffner 1967, 230–238.

⁵⁸ Van der Toorn 1990, 210–211; von Rad 1986, 32.475; McCarter 1995, 237.

⁵⁹ Bray 2006, 112–123; Smith 1931, 33–36.

⁶⁰ Treść i bliski kontekst wiersza 17,3 każą sądzić, że kobieta miała na myśli dwa obiekty kultu: rzeźbę i przedmiot ulany z metalu (por. 17,3.4; 18,14; por. Wj 34,17; Kpł 19,4; Pwt 27,15), ale jego składnia może też sugerować *hendiadys* wskazującą na jeden przedmiot: «rzeźbiony [posążek] bożka pokryty metalem (srebrem)». Younger 2002, 337–338; Butler 2009, 378–379. Niektórzy sugerują, że *happesel* i *hammassēkā* w najstarszej warstwie 17,1–18,31 są synonimami i odnoszą się do tego samego obiektu kultu, funkcjonując jako rodzaj emfazy. Soggin 1987, 265. Tej hipotezie przeczy jednak to, iż w 18,17–18 terminy te są oddzielone dwoma innymi przedmiotami kultu (*hā'ēpôd* i *hattērāpim*), co oznacza, że odnosiły się do innych obiektów czci.

z kultem JHWH: 'et- 'ēlōhaj 'āšer- 'āšiti lēqah̄tem «bogów, których uczyniłem, wy zabraliście» (18,24)⁶¹. Warto też zaznaczyć, że w świetle wskazówek przypisanych Mojżeszowi (Pwt 4,1-13,19) Izraelici w podbitym Kanaanie mogli oddawać cześć JHWH tylko w miejscu przez Niego wskazanym lub uświęconym pobylem arki przymierza. Ośrodki Mikajehu i Danitów takimi miejscami nie były (por. Pwt 12,4-7.11.13-14.17-18.26-27), a historiograficzne i teologiczne tło księgi każe je zrównać z bałwochwalczą kultyczną inicjatywą Gedeona (8,24-27).

W sumie ocena kultu w Górze Efraima i Dan nie jest jednoznaczna, podobnie jak ocena ośrodka w Betel. Najstarsze warstwy źródeł Sdz 17,1-18,31, 2 Krl 2,1-2 i Am 7,10-13 sugerują, że u zarania swej izraelskiej historii były centrami kultu jahwistycznego, a przynajmniej nie nosiły ewidentnych śladów skażenia religijnym synkretyzmem Kanaanu. W oryginalnym trzonie 17,1-18,31 utrwalono autentyczny starożytny klimat religijno-kulturowy dla tej części Syro-Palestyny, nie poddając bezpośredniej krytyce ani osoby fundatora prywatnego ośrodka religijnego – Mikajehu, ani figury wędrującego lewity-kapłana z Betlejem, ani też poszukujących własnej ziemi i tożsamości religijnej Danitów, mimo iż nie zawsze uciekali się do poprawnych etycznie działań. Najstarsze warstwy 17,1-18,31 neutralnie oceniają ośrodki w Górze Efraima i Lajisz/Dan, ukazując je jako miejsca kultu, które zostały poświęcone Bogu JHWH⁶² z zamiarem, by to On rozciągnął władzę nad tą częścią Syro-Palestyny.

Wiele wskazuje na to, że idolatrycznych form i politeistycznego kolorytu kult w Górze Efraima, Dan (i Betel) nabrał na dalszych etapach historii tych ośrodków, co notują późniejsze teksty biblijne podważające ich religijną ortodoksję, krytykujące praktykowane w nich wzorce pobożności i coraz mocniej zapowiadające upadek (1 Krl 12,26-30; 13,1-34; 2 Krl 17,16; Am 8,14; Oz 4,17; 8,4; 13,1-2; 14,9)⁶³. (Post)deuteronomistyczny redaktor 17,1-18,31 zauważył ten historyczny trend w transformacji religijności rodów Efraima, Judy i Dana, i postanowił ukazać go, m.in., poprzez wykorzystanie pojęcia *massêkâ*, które

⁶¹ Trzeba bowiem pamiętać, że z czcią JHWH Mikajehu wiązał zaangażowanego lewity-kapłana pochodzącego z Betlejem w Judzie (por. 17,13).

⁶² Miller 2000, 93-94.251-252; Halpern 1976, 31-42. W opinii niektórych egzegetów, jahwistyczne korzenie kultu w Lajisz/Dan (Górze Efraima) i Betel zmodyfikowała dopiero religijna polityka Jeroboama I i jego następców (1 Krl 11-22). W jej następstwie te dwa ośrodki zaczęły tolerować praktyki politeistyczne i zwyczaje kananejskie.

⁶³ Ahlström 1963, 26-27; Toews 1993, 73.121-123. Pojęć *happeset* i *hammassêkâ* w sensie relikwów kananejskiego kultu zabronionego przez prawo Mojżesza zaczęto prawdopodobnie używać na obszarze Królestwa Północnego Izraela dopiero za Ozeasza (por. Oz 8,4-5).

w jego epoce miało już negatywne (idolatriczne) konotacje znaczeniowe. Dodał je w roli emfaticznego synonimu do terminu *happesēl*⁶⁴ figurującego w najstarszym materiale o erygowaniu sanktuarium w Górze Efraima, a potem w Lajisz/Dan, aby zasygnalizować lektorowi Biblii Hebrajskiej, że praktyka oddawania bałwochwalczej czci złotym cielcom ustanowiona przez Jeroboama I posiadała korzenie sięgające czasów przedmonarchicznych⁶⁵. Przez odpowiednie korekty oryginalnego materiału źródłowego, jego teologiczną reлектurę i układ, z jednej strony zdołał utrzymać pierwotny jahwistyczny koloryt predeuteronomistycznych tradycji o centrach w Górze Efraima i Lajisz/Dan, a z drugiej wyjaśnić przyczyny ich późniejszej kananeizacji. Ambiwaleńcja i ironia narracyjna, z jakimi prezentuje genezę ustanowienia tych dwu ośrodków i czczonych w nich obiektów kultu staje się zabiegiem strategicznym, który ułatwia zrozumienie złożonych, głębokich i długotrwałych mechanizmów religijnej transformacji, jaka dokonała się w strukturach pokoleń hebrajskich w ostatniej fazie epoki przedmonarchicznej.

2.3. Status i poziom moralny kultycznego personelu w Górze Efraima

Innym oryginalnym elementem biblijnej rekonstrukcji najwcześniejszej historii miejsc kultu na terenach Efraima i Dana jest obraz zaangażowanych w nich funkcjonariuszy. Blok 17,1–18,31 oferuje jedną z najstarszych tradycji o wędrujących lewitach-kapłanach (17,5.7–13; 18,3–6.13–27a; por. 19,1–20,7; Ezd 10,15; Ne 10,40), którzy szukają stałego miejsca pośród członków innych pokoleń i na

⁶⁴ W Biblii *pesel* nie zawsze wiąże się z kananejskim kultem, może też obrazować bliskowschodni sposób upamiętniania zdarzeń, którego wzorcem są starożytne akadyjskie, asyryjskie i babilońskie kamienne świadectwa nadania własności ziemskiej przez króla, tzw. *kudurru* – rzeźbione stele (por. kamienie ustawione przez Jozuego w Gilgal i nad Jordanem w Joz 4,20–24 czy kamienne posągi – *happēšīlīm* obok Gilgal w Sdz 3,19.26). Dziadosz 2022, 263–274. Takie kamienne posągi/stele/rzeźby/tablice posiadały podobizny bogów/królów i umieszczane były w lokalnych sanktuariach lub na granicach posiadłości nadanych przez władcę. Lindars 1995, 143. W najstarszych biblijnych i pozabiblijnych tekstach rdzeń *psl* ma sens religijnie neutralny, a dopiero w tradycjach deuteronomi(sty)cznych służy do opisu materialnych wyobrażeń bóstw/idoli fabrykowanych przez nie-Izraelitów.

⁶⁵ Trzeba pamiętać, że biblijni autorzy i redaktorzy z Judy dość szybko po rozpadzie Królestwa Dawida uznają centra erygowane na północy za niejahwistyczne (czczące Boga El/Elohim), a nawet bałwochwalcze, co manifestują za pomocą deprecjacyjnej nomenklatury: *bāmā/bāmôt* «wyżyna, wyżyny» (1 Krl 12,31). Mazar 1988, 45; Gevirtz 1981, 21–37; Vaughan 1974, 10–33; Wyatt 1992, 74.82; Kennedy 1987, 138–144.

różny sposób realizują swą funkcję, a zarazem ukazuje ich stopniowe wypieranie przez stałe kapłańskie rody wywodzące się z rodu Lewiego (18,30). Na bazie predeuteronomistycznych relacji o dwu anonimowych lewitach-kapłanach związanych z judzkim Betlejem, którzy grają kluczowe role w sagach o Danitach (18,1–31) i bratobójczej wojnie z Beniaminitami (19,1–21,25) można założyć, iż w okresie osiedlania się Izraelitów w Kanaanie funkcja i posługa lewitów-kapłanów nie musiała wiązać się z pochodzeniem z rodu Lewiego (por. lewite-kapłana z Judy w 17,7–9 i Efraima w 19,1.18 oraz kapłanów z rodu Lewiego w 18,30 (Dan) i 1 Sm 1–3 (Szilo)). W tym czasie lewici-kapłani pełnili funkcję stróżów i funkcjonariuszy kultycznych w prywatnych (domowych) miejscach kultu (17,7–13; 18,3–6.13–26) i w nieco większych pokoleniowych ośrodkach (18,27–31; 1 Sm 1–3), a także podejmowali role liderów moderujących życie społeczno-religijne okolicznych społeczności (por. *le'āb ūlekōhēn* – funkcja/urząd ojca i kapłana klanu/rodu/pokolenia w 17,10 i 18,19). Niewykluczone, że z czasem niektórzy z nich stawali się oficjalnymi urzędnikami (królewskimi) służącymi w większych ośrodkach kultu (1 Krl 12,31)⁶⁶.

Cykl 17,1–18,31 jest jedynym w Biblii tekstem, w którym obsługę klanowych i pokoleniowych centr religijnych oraz wpływ na religijno-kulturowe życie lokalnych społeczności gwarantowali lewici-kapłani⁶⁷ związani z Judą i Efraimem (17,5.7; 19,1.18)⁶⁸, a nie tylko ci, którzy pochodzili z pokolenia Lewiego (18,30; por. Kpł 8,1–10,20)⁶⁹. Autorzy i redaktorzy tych źródłowych tradycji podchodzą do urzędu lewity-kapłana z tym samym dystansem, co do zagadnienia kultu w centrach Efraima i Dana. Nie określają specyfiki i zakresu obowiązków lewity-kapłana z Betlejem, można więc tylko założyć, iż były skupione na obiektach prywatnego sanktuarium Mikajehu (18,13–20). Jego jedynym kultycznym działaniem w 17,1–18,31 jest ryt konsultacji Boga (JHWH), który animuje w imieniu Danitów w Górze Efraima (18,5–6). Więcej miejsca teksty te poświęcają statusowi lewity-kapłana⁷⁰ i jego inwestyturze kapłańskiej udzielonej przez

⁶⁶ Abba 1977, 256–267; Gunneweg 1965, 23; Ringgren 1966, 51–52.164.205; Cody 1969, 54.

⁶⁷ Fohrer 1972, 115.

⁶⁸ Teksty biblijne sugerują, że choć nie wszyscy lewici podejmowali w epoce przedmonarchicznej funkcje kultyczne czy społeczno-religijne, to cieszyli się dużym szacunkiem wśród pokoleń (18,1–20,7).

⁶⁹ Vriezen 1967, 174–175.

⁷⁰ W tej materii najwięcej kontrowersji budzi enigmatyczne użycie pojęcia *lēwī*, które w obrębie perykopy można rozumieć w sensie przynależności etnicznej do rodu Lewiego, ale

Mikajehu, a wyrażonej typową dla Biblii terminologią: *waj^emallē' mîkâ 'et-jad hallēwî* „i napełnił Mika rękę lewity” (17,12; por. Wj 28,41; 29,9.29.35; 32,29; Kpł 8,33; 16,32; 21,10; Lb 3,3; 1 Krl 13,33)⁷¹. W opinii (post)deuteronomistycznego redaktora, misja lewity-kapłana z Betlejem od początku budziła zastrzeżenia. Mikajehu nie miał bowiem tytułu, aby być konsekratorem⁷², natomiast jego wybrańcy: syn i prawdopodobnie też młodzieniec z Betlejem nie mieli odpowiedniego lewickiego pochodzenia i przygotowania, aby przyjąć powierzającą im misję, a przybysz/obcy z Judy był ku temu dodatkowo zbyt młody (17,5.7; por. Wj 29,1–37; Kpł 8,1–9,24). Zgodnie z przesłaniem ostatecznej wersji 17,1–18,31, konsekracja pierwszych kapłanów w Górze Efraima, a w konsekwencji pierwotna lewicko-kapłańska posługa w Lajisz/Dan (por. 18,19–20.27a i 18,30) były nieortodoksyjne, co również rzucało negatywne światło na sakralną prawowierność sprawowanego tam kultu.

Poza podkreśleniem braków natury formalnej, które w świetle prawa obowiązującego w czasach redaktorów księgi podważało kultyczną jurysdykcję syna fundatora sanktuarium w Górze Efraima oraz zaangażowanego tam lewitę-kapłana, oryginalne źródła o Mikajehu i Danitach w 17,1–18,31 zostały tak ułożone i odczytane, by postać młodzieńca z Betlejem, która okaże się kluczową także dla ustanowienia ośrodka kultu w Lajisz/Dan, budziła kontrowersje natury religijno-moralnej⁷³. W kluczu wystudiowanej ironii narracyjnej na kolejnych etapach opowiadania podkreśla się więc nieolojalność i niewdzięczność lewity-kapłana

też uznać za wyraz konkretnej funkcji religijno-społecznej pełnionej w przedmonarchicznym Izraelu lub czasach redaktora księgi. Nelson 1993, 4. Inną kontrowersją jest młody wiek lewity-kapłana (por. termin *na'ar*), który nie wpisuje się w wymagany prawem przedział 25/30–50 lat (Lb 4,3.30; 8,24–26). Wątpliwości budzi też materialno-społeczna pozycja w obrębie miejsca wcześniejszego pobytu w Betlejem: *w^ehû' gâr-šām* «i zamieszkiwał tam jako obcy».

⁷¹ Znany na obszarze Lewantu archaiczny ryt wyświęcenia lewity-kapłana polegał prawdopodobnie na włożeniu przez konsekratora w jego rękę/ręce przedmiotu, który symbolizował powierzającą mu władzę i urząd, a także gwarantował odpowiednie uposażenie. Milgrom 1991, 539. Opisana w 17,5.12 konsekracja, poza tekstami o Aaronie i jego synach (Wj 28,41; 29,9.29.33.35; 32,29; Kpł 8,33; 16,32; 21,10; Lb 3,3), powraca w Biblii tylko w 1 Krl 12,31–32; 13,33, gdzie mówi się o ustanowieniu przez Jeroboama I nielewickich kapłanów dla wyznaczonych miejsc kultu Północnego Królestwa, a także dla Betel i prawdopodobnie Dan.

⁷² Nie jest jednak wykluczone, że pierwotne źródło 17,7–13 sankcjonowało hebrajskie prerogatywy głowy rodu/pokolenia do tego, by na swoim terenie ustanawiać sanktuaria i z własnych środków wyposażać je w obiekty kultu oraz zapewniać im dobrany przez siebie personel kultyczny.

⁷³ Bartusch 2003, 200; Butler 2009, 388.

z Betlejem, który w domu Mikajehu znalazł stałe utrzymanie, zatrudnienie i duży prestiż społeczny (17,7–13), a mimo to, gdy tylko stanął w obliczu atrakcyjniejszej korupcyjnej oferty życiowej, zdecydował się na zerwanie umowy zawartej ze swym dobroczyńcą i wejście w sojusz z agresywnymi Danitami, okazując im pomoc w siłowym przejęciu prywatnego ośrodka kultu (kradzież relikwii; 18,3–27a). Podsumowując redakcyjną oceną bezprawnego działania lewity-kapłana z Góry Efraima jest sumaryczna nota z 18,30 informująca o zastąpieniu go przez Danitów osobą Jonatana, syna Gerszoma, syna Mojżesza i jego potomkami we wzniesionym centrum w Lajisz/Dan. W duchu ironii narracyjnej ten fakt podważa bowiem trwałość jego oficjalnej (urzędowej) obietnicy błogosławieństwa JHWH dla działań podjętych przez Danitów (18,5–6), jaką proklamował w Górze Efraima. Treść tej obietnicy pełni rolę teologicznej osnowy najstarszej warstwy cyklu 17,1–18,31, ale wskutek jej późniejszej teologicznej relektury uwarunkowanej dynamicznie rozwijającą się sytuacją historyczną w Izraelu zyskuje zupełnie nową wymowę. Z ostatecznej wersji 17,1–18,31 lektor dowiaduje się, że dla nielojalnego i nieuczciwego lewity-kapłana z Betlejem i podstępnych Danitów to Boże błogosławieństwo nie trwało długo. Wskutek popełnionych przestępstw etycznych i religijnych, ich kultyczne, wizerunkowe i materialne zdobycze okazały się tylko czasowe. Nielojalny i nieuczciwy lewita-kapłan z Betlejem stracił swój urząd niedługo po ustanowieniu ośrodka w Lajisz/Dan (18,30), a bezwzględni Danici utracili podstępnie zdobyte ziemie i skradzione relikwii kultu w okresie inwazji asyryjskiej (18,31).

3. Predeuteronomistyczna geneza ośrodka kultu w Lajisz/Dan

Biblijne źródła na temat ustanowienia przedmonarchicznego ośrodka religijnego w Lajisz/Dan są bardzo skąpe, a w aktualnej wersji cyklu 17,1–18,31 wpisane są w jego epilog (18,27a.30–31), który jest mocno zakotwiczony w tradycjach o sanktuarium w Górze Efraima (17,1–5.7–13; 18,3–6.13–26) i ściśle związanej z nimi sagi pokoleniowej rekonstruującej genezę podboju ziem pozostających pod jurysdykcją Neftalego (18,1–2.7–12.27b–29). Celem takiego zakotwiczenia jest pokazanie, że społeczno-religijne dziedzictwo kultycznego ośrodka w Lajisz/Dan zależy w pełni od prywatnego sanktuarium stworzonego przez klan Mikajehu. Sumaryczne informacje o ustanowieniu miejsca kultu w Lajisz/Dan tworzą skrajne strukturalne części tego epilogu i stanowią klamrę literacką dla opisu bezwzględnego podboju miasta Lajisz (18,27b–29). Ich pierwsza odsłona

(18,27a) informuje o tym, że danicki ośrodek opierał się w całości na sakralnym wyposażeniu i personelu z przejętego sanktuarium w Górze Efraima, natomiast odłona zamykająca obejmuje dwa dopełniające się sumaria historiograficzne dołączane na sukcesywnych etapach redakcji księgi, które z pomocą nieco odmienniej terminologii i poprzez inny pryzmat historiograficzny podają te same historyczne uaktualnienia⁷⁴.

Ideowo-teologiczne przesłanie predeuteronomistycznego źródła (18,27–29) i jego późniejszych ekspansji (18,30.31) jest dość klarowne. Religijno-kultycznym fundamentem ośrodka w Lajisz/Dan jest dorobek Mikajehu z Góry Efraima, który wpisuje się w anikoniczne tło najstarszej wersji jahwizmu w Izraelu i idolatryczne formy synkretyzmu religijnego praktykowane w Kanaanie⁷⁵. Istotną korektą pierwotnej formuły kultycznej było jedynie zaangażowanie nowej obsługi kapłańskiej z rodu Lewiego, która na późniejszych etapach historii Izraela była uznawana za prawowierną, a w Lajisz/Dan dotrwała do upadku tego miejsca kultu⁷⁶. W opinii archeologów i egzegetów, danickie sanktuarium w Lajisz/Dan od początku istnienia odzwierciedlało profil okolicznych syro-palestyńskich centrów kultu. Zgodnie z obowiązującymi wówczas standardami, i w nim znajdował się jeden lub kilka przedmiotów czci: wpraw te zrabowane z domu Mikajehu (przede wszystkim *happeset*; 17,2–5.14–20.24; 18,27a.30.31) albo inny odlany z metalu (srebra, złota) i symbolicznie grawerowany relikw⁷⁷, zaś po rozpadzie

⁷⁴ W porównaniu z treścią 18,27a, wers 18,30 wnosi tylko wzmiankę o zastąpieniu lewity z Góry Efraima posługą ortodoksyjnego kapłana z rodu Lewiego – Jonatana i jego synów trwającą aż do upadku Lajisz/Dan. Z kolei wers 18,31 uznawany za późną głosę z okresu Jozjasza zbudowaną na 18,30 definiuje stały idolatryczny charakter tego ośrodka, zestawiając go z prawowiernym miejscem kultu w Szilo. Pitkänen 2003, 272–275.

⁷⁵ Na bazie biblijnych tradycji należy sądzić, że najgłębsze korzenie kultu w Lajisz/Dan tkwiły w epoce sędziów, że przetrwał on czas asyryjskiej i babilońskiej niewoli i dotrwał do epoki perskiej i helleńskiej. Bray 2006, 27; Biran 1994, 214–215.

⁷⁶ Data tego upadku w dwu sumariach zamykających cykl jest niejednakowa. W 18,30 sugeruje się czas inwazji asyryjskiej kładącej kres wolności społeczno-religijnej dla Królestwa Izraela (722 r. przed Chr.), zaś w 18,31 okres upadku Szilo, który sprowokowali Filistyni w ostatniej fazie epoki sędziów (1 Sm 4,1–7,1).

⁷⁷ Niektórzy sugerują, że był to posąg reprezentujący miejscowego boga burzy – Jahu. Pedersen 1940, 225–226.173–174; Eerdmans 1947, 47.75. Inni sądzą, że w Dan od epoki patriarchów oddawano cześć JHWH jako Bogu płodności, wykorzystując do tego znany na starożytnym Bliskim Wschodzie symbol cielca, który był formą cokołu, piedestału lub tronu wyobrażającą Jego niewidoczną obecność. Anderson 1966, 78–88.

zjednoczonego Królestwa Dawida ustawiono tam z rozkazu Jeroboama I złotego cielca (1 Krl 12,28–30).

Merytoryczny i teologiczny profil kolejnych sekcji cyklu (18,1–10.11–26.27–29.30.31) sugeruje, że Danici przejęli w Lajisz/Dan rolę, jaką w 17,1–5.7–13 pełnił Mikajehu i zaangażowany przez niego lewita-kapłan, inicjując na północno-wschodnich ziemiach Neftalego kult JHWH według synkretycznej koncepcji kananejskiej⁷⁸. Z kolejnych wierszy 17,1–18,31 wynika jednak, iż zarówno dzieło Mikajehu i jego oczekiwania związane z nowopowstałym centrum religijnym (por. 17,13), jak i strategiczne plany Danitów przyniosły tylko częściowy rezultat. W świetle deuteronomi(sty)cznej i kapłańskiej teologii zapisanej w księdze, ośrodek w Górze Efraima nie zyskał błogosławieństwa od JHWH, czego dowodem był rabunek umieszczonych tam obiektów kultu dokonany przez niełojalnego lewitę-kapłana z inspiracji Danitów, którzy w biblijnym przekazie są jedynymi beneficjentami praktyk religijnych sprawowanych w tym miejscu (18,5–6). W kluczu narracyjnej ironii bieg zdarzeń z 18,13–26 odczytany w teologicznym kontekście całej księgi oznacza nie tylko upadek prywatnego ośrodka Mikajehu, ale już na tym etapie dziejów Izraela wieszczy także schyłek erygowanego przez Danitów sanktuarium w Lajisz/Dan i innych pokoleniowych i królewskich centr kultu Północnego Królestwa, ponieważ – zdaniem redaktorów tych źródeł – wszystkie one powstały i funkcjonowały w kontekście społeczno-religijnych nadużyć. Tę dyskretną, ale krytyczną recenzję oryginalnego materiału źródłowego tworzą, poprzez zaakcentowanie wielorakich negatywnych uwarunkowań towarzyszących narodzinom klanowego miejsca kultu w Górze Efraima i zakwestionowanie pochodzenia i kompetencji jego personelu⁷⁹, a następnie przez uczynienie z 17,1–5.7–13 i 18,3–6.13–26 wprowadzenia do historii powstania ośrodka w Lajisz/Dan (18,27–31).

W przeciwieństwie do stosunkowo obszernych tradycji o powstaniu i działaniu ośrodka w Górze Efraima (17,1–18,26), ubogie biblijne teksty o genezie sanktuarium w Lajisz/Dan (18,27a.30.31) i jego późniejszej egzystencji warunkowanej inicjatywami Jeroboama I (1 Krl 12,29–30; 2 Krl 10,29; Tb 1,5) znajdują większy oddźwięk w archeologii. Bo choć obecny stan wiedzy archeologicznej

⁷⁸ Teksty o Mikajehu i Danitach mogą być dziełem lewicko-kapłańskich środowisk działających w Dan, które były aktywne przed niewolą asyryjską spowodowaną w północnych regionach Syro-Palestyny już najazdem Tiglat-Pilezera III w 733–732 r. przed Chr. Cody 1969, 53–54.

⁷⁹ Block 1999, 488; Bartusch 2003, 200.

i etnograficznej wciąż nie pozwala potwierdzić etnicznych więzi między biblijnymi Danitami a waleczną społecznością Danuna, która z innymi Ludami Morza rzuciła wyzwanie Egiptowi pod koniec XIII w. przed Chr.⁸⁰, to na ich obecność i aktywność kultyczną na ziemiach Neftalego mogą wskazać wykopaliska prowadzone w Tel Dan (Tel el Qadi), które niektórzy badacze utożsamiają z Lajisz/Dan opisanym w 18,27–31; 1 Krl 12,29–30; 2 Krl 10,29; Tb 1,5. Na tym stanowisku archeologicznym zespół prof. A. Birana odkrył, m.in., pozostałości kamiennych budowli, które niektórzy uznają za architektoniczną strukturę starożytnego lokalnego sanktuarium⁸¹. Największym znaleziskiem w tej materii są resztki bramy kamiennej z epoki żelaza, którą Biran uznał za relikw z czasów Jeroboama I⁸², choć tej opinii nie podzielają wszyscy⁸³. Dziś archeolodzy potwierdzają tylko starożytność stanowiska Tel Dan, różnią się jednak znacząco w definicji jego wieku oraz społeczno-kulturowej i religijnej specyfiki życia jego mieszkańców z epoki żelaza. Niektórzy interpretują ten etap historii tego miejsca w łączności z biblijnym tekstem 17,1–18,29. Inni za wiarygodny historycznie uznają tylko przekaz biblijnych sumariów 18,30 i 18,31, których autorzy patrzą na sanktuarium w Lajisz/Dan (Tel Dan) przez perspektywę epoki ośrodka w Szilo i okresu inwazji asyryjskiej Salmanassara V (722/721 przed Chr.)⁸⁴.

Zakończenie

Analiza literackiej i teologicznej charakterystyki źródeł zebranych w cyklu o Mikajehu, lewicie i Danitach oraz propagowanym przez nich kulcie w Górze Efraima i Lajisz/Dan rzuca wiele światła na uwarunkowania życia społeczno-religijnego hebrajskich pokoleń Efraima, Judy i Dana w ostatniej fazie izraelskiej teokracji. Najwięcej uwagi ich autorzy i redaktorzy poświęcili genezie kultu

⁸⁰ Biran 1994, 141–142; Bartusch 2003, 36.

⁸¹ Archeolodzy zakładają, że bliżej nieznaną etnicznie społeczność zamieszkiwała ten rejon od wczesnego brązu II (ok. 3.000 r. przed Chr.) z przerwami aż do czasów rzymskich. Biran and Ben-Dov 2002, 251–258; Biran and Ilan and Greenberg 1996, 1–64; Ilan 1995, 117–137. Największym uznanym odkryciem z Tel Dan jest datowana na IX w. przed Chr. stela z aramejską inskrypcją króla Chazaela sławiącą jego zwycięstwo militarne nad Ochozjaszem, synem Jorama, „królem z domu Dawida”.

⁸² Biran 1994, 238–241.

⁸³ Barkay 1992, 312; Singer 1984, 52–58.

⁸⁴ Wood 2003, 187–188.

sprawowanego w bliżej nieokreślonych topograficznie centrach regionu Góry Efraima i północno-wschodnich terenów oddanych Neftalemu. Ustanowienie tych dwu centr jest ukazywane w 17,1–18,31 na tle narastającego kryzysu społeczno-religijnego i duchowej dekadencji, który objął przywódców i lud Izraela po śmierci Jozuego oraz kontrowersyjnego pod kątem etycznym militarnego podboju Lajisz. Przekaz o nagannych, a przynajmniej frapujących działaniach w domenie kultu i moralności, których dopuszcza się Mikajehu, jego matka i synowie (17,1–5), zatrudniony w ich domu lewita-kapłan z Betlejem (17,12; 18,15–27), a następnie agresywni Danici (18,13–27.30–31; por. 13,1), sprawia, że choć same źródła tego cyklu ani ich późniejsi redaktorzy wprost nie kwestionują religijnych praktyk sprawowanych w Górze Efraima i Lajisz/Dan, to lektor Biblii Hebrajskiej nabiera dużych wątpliwości do ich ortodoksyjności. Odczytując już bowiem jego epilog (18,30–31) czyniący aluzję do przyszłej historii Dan widzianej przez pryzmat upadku Szilo i inwazji asyryjskiej, spontanicznie wraca się do formułowanej w wielu miejscach księgi konkluzji, iż czas sędziów naznaczony był stałymi odstępstwami od JHWH, które wprawdzie prowokowały powstawanie bałwochwalczych (synkretycznych) miejsc kultu na ziemiach przejętych przez Izraelitów, a potem wywoływały ich upadek spowodowany najazdem obcych wojsk uznanym przez jej redaktorów za wyraz gniewu Bożego i sprawiedliwej odpłaty za złamanie przymierza.

O oryginalności źródeł tworzących cykl 17,1–18,31 przesądza niespotykany w innych częściach księgi neutralny, a nawet pozytywny stosunek do tych dwu miejsc kultu. Opisane w nich sanktuaria, ich uposażenie i zatrudnieni lewici-kapłani nie spotykają się z bezpośrednią krytyką ze strony ich autorów i redaktorów, jak to ma miejsce w przypadku większości passusów księgi przywołujących izraelski kult z epoki sędziów, co każe sądzić, że odzwierciedlają historyczną sytuację z okresu przedwygnaniowego. Wiele wskazuje na to, że te źródła nawet w okresie (post)deuteronomistycznej i (post)kapłańskiej edycji księgi wciąż cieszyły się dużą wiarygodnością i estymą, sprawiając, iż ich redaktorzy nie odważyli się potępić praktyk w Dan (Górze Efraima), jak to ma miejsce wobec Betel, Dan i Samarii w 1 Krl 12,25–13,34; 16,34; 2 Krl 10,29; 23,4.15.17.19; Tb 1,5; 2,6; Jr 48,13; Oz 6,10; Am 3,14; 4,4; 5,5–6; 7,10–13. Być może działało się tak z racji geograficznego oddalenia Dan, które nie stanowiło tak dużej konkurencji dla świątyni w Jerozolimie, jak izraelskie Betel czy Samaria. Nie jest też wykluczone, że na obszarze północnych pokoleń izraelskich aż do czasu Amosa i Ozeasza tolerowano anikoniczne reprezentacje Boga Izraela. Na wciąż żywy kult w Lajisz/Dan może wskazywać pośrednio ironicznie przywoływana przez

Amosa formuła przysięgi, którą posługiwali się wyznawcy Boga/bogów w tym mieście i całym pokoleniu Dana. W opinii proroka potępiającego kult w Samarii, Dan i Beer-Szebie (por. Am 8,14), wzywaniu Boga/bogów miasta/pokolenia Dan i przysięganie na Jego imię jest bezużyteczne, gdyż nie przyniesie pomocy i nie uchroni przed dotkliwym i nieodwracalnym upadkiem spowodowanym przez JHWH. Co istotne, mówiąc o kulcie w Lajisz/Dan, prorocy Amos i Ozeasz i cykl Sdz 17,1-18,31 nie odwołują się do idei złotych cielców i nieprawowiernego kapłaństwa promowanych przez Jeroboama I. Czyni to wyłącznie deuteronomista w 1 Krl 12,28-31; 2 Krl 10,29; 17,16) i opierający się na jego opinii Kronikarz (2 Krn 11,15; 13,8-9; por. Tb 1,5). Obydwa te środowiska historiograficzne, odwołując się do obowiązującego w Judzie zakazu sporządzania wszelkich zewnętrznych reprezentacji JHWH, mocno potępiają religijne innowacje praktykowane w Północnym Izraelu.

Zestawiając tło historyczne źródeł zebranych w 17,1-18,31 z realiami religijno-kulturowymi tej części Lewantu, można przyjąć, iż kult zainaugurowany przez Mikajehu w Górze Efraima i Danitów w Lajisz/Dan wpisywał się w ramy monolatrii jahwistycznej propagowanej przez hebrajskie pokolenia po wejściu do Syro-Palestyny. Jej anikoniczna formuła funkcjonowała w prywatnych (domowych), a także większych publicznych (pokoleniowych) miejscach kultu, gdzie przenikała się z różnorodnymi, często dość prymitywnymi formami politeistycznego synkretyzmu religijnego ludów Syro-Palestyny przez cały okres sędziów oraz epokę zjednoczonej i podzielonej monarchii.

Bibliografia

- Abba, Raymond. 1977. „Priests and Levites in Deuteronomy.” *Vetus Testamentum* 27: 256-267.
- Ackroyd, Peter R. 1950/51. „The Teraphim.” *Expository Times* 62: 378-380.
- Ahlström, Gösta W. 1963. *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*. Lund: Gleerup.
- Albertz, Rainer. 1994. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. Vol. 1-2. London: SCM Press.
- Albright, William. 1941. „Are the Ephod and the Teraphim Mentioned in Ugaritic Literature?” *Bulletin of the American Society of Overseas Research* 83: 38-42.
- Amit, Yairah. 2000. „Bochem, Bethel and the Hidden Polemic (Judg. 2, 1-5).” In *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography. Presented to Zecharia Kallai*, edited

- by Gershon Galil and Moshe Weinfeld, 121–131. *Vetus Testamentum. Supplements* 81. Leiden: Brill.
- Amit, Yairah. 1999. *The Book of Judges. The Art of Editing*. Biblical Interpretation Series 38. Leiden: Brill.
- Amit, Yairah. 1990. „Hidden Polemic in the Conquest of Dan: Judges xvii–xviii.” *Vetus Testamentum* 40: 4–20.
- Anderson, Georg W. 1966. *The History and Religion of Israel*. Oxford: Oxford University Press.
- Arnold, William R. 1917. *Ephod and Ark: A Study in the Records and Religion of the Ancient Hebrews*. Harvard Theological Studies 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barkay, Gabriel. 1992. „The Iron Age II–III.” In *The Archaeology of Ancient Israel*, edited by Amnon Ben-Tor, 302–373. New Haven: Yale University Press.
- Bartusch, Mark W. 2003. *Understanding Dan: An Exegetical Study of a Biblical City, Tribe and Ancestor*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplements 379. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Bauer, Uwe F. 2000. „Judges 18 as an Anti-Spy Story in the Context of an Anti-Conquest Story: The Creative Usage of Literary Genres.” *Journal for the Study of the Old Testament* 88: 37–47.
- Bauer, Uwe F. 1998. *Warum nun übertretet ihr SEIN Geheiss!?: Eine synchrone Exegese der Anti-Erzählung von Richter 17–18*, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments & des Antiken Judentums 45, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Bauer, Uwe F. 1996. „Zum Problem des Handelns Gottes nach Ri 17–18.” In *YHWH – Kyrios – Antitheism or the Power of the Word*. Diehlheimer Blätter zur Archäologie und Textüberlieferung der Antike und Spätantike 14, edited by Karel A. Deurloo and Bernd J. Diebner, 77–84. Heidelberg: Rudolf Lehr.
- Becker, Uwe. 1990. *Richterzeit und Königtum*. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 192. Berlin: Walter de Gruyter.
- Begg, Christopher. 2005. „The Danites and Their Land according to Josephus.” *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 81 (1): 177–185.
- Beldman, David. J. 2017. *The Completion of Judges: Strategies of Ending in Judges 17–21*. Siphut 21. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Bernhardt, Karl-Heinz. 1956. *Gott und Bild*. Berlin: Bleeker.
- Biran, Avraham. 1994. *Biblical Dan*. Jerusalem: Hebrew Union College.
- Biran, Avraham and Rachel Ben-Dov. 2002. *Dan II: A Chronicle of the Excavations and the Late Bronze Age “Mycenaean” Tomb*. Jerusalem: Hebrew Union College.
- Biran, Avraham and David Ilan and Raphael Greenberg. 1996. *Dan I: A Chronicle of the Excavations, the Pottery Neolithic, the Early Bronze Age and the Middle Bronze Age Tombs*. Jerusalem: Hebrew Union College.

- Block, Daniel I. 1999. *Judges. Ruth*. The New American Commentary 6. Nashville: Broadman & Holman Publishers.
- Boling, Robert G. 1975. *Judges. Introduction, Translation and Commentary*. The Anchor Yale Bible 6a. New Haven: Yale University Press.
- Bonanno, Anthony. 1986. *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean*, Amsterdam: B.R. Grüner Pub. Co.
- Bray, Jason S. 2006. *Sacred Dan. Religious Tradition and Cultic Practice in Judges 17–18*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 449. New York: T&T Clark.
- Brensinger, Terry L. 1999. *Judges*. Believers Church Bible Commentary. Scottsdale: Herald Press.
- Brettler, Mark Z. 2002. *The Book of Judges*. Old Testament Readings. London: Routledge.
- Brownback, Lydia. 2021. *Judges: The Path from Chaos to Kingship*. Flourish Bible Study. Westminster: Crossway.
- Burney, Charles F. 1920. *The Book of Judges with Introduction and Notes*. London: Rivingtons.
- Butler, Trent C. 2009. *Judges*. Word Biblical Commentary 8. Nashville: Thomas Nelson.
- Carroll, Robert P. 1977. „The Aniconic God and the Cult of Images.” *Studia Theologica* 31 (1): 51–64.
- Cody, Aelred. 1969. *A History of Old Testament Priesthood*. Analecta Biblica 35. Rome: Pontifical Biblical Institute.
- Curtis, Andrian H. 1990. „Some Observations on ‘Bull’ Terminology in the Ugaritic Texts and the Old Testament.” In *In Quest of the Part. Studies on Israelite Religion. Literature and Prophetism*, edited by Adam van der Woude, 17–31. *Oudtestamentische Studien* 26. Leiden: Brill.
- Curtis, Edward M. 1985. „The Theological Basis for the Prohibition of Images in the Old Testament.” *Journal of the Evangelical Theological Society* 28 (3): 277–287.
- Day, John. 1992. „Asherah.” In *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 1, edited by David N. Freedman, 483–487. New York: Doubleday.
- Diakonoff, Igor. 1991. *Early Antiquity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dohmen, Christoph. 1982. „Das Heiligtum von Dan: Aspekte religionsgeschichtlicher Darstellung im Deuteronomistischen Geschichtswerk.” *Biblische Notizen* 17 (1): 17–25.
- Dziadosz, Dariusz. 2022. *Gilgal. Biblia – Archeologia – Teologia. Studium historyczno-krytyczne deuteronomi(sty)cznych tradycji o podboju Kanaanu*. Rzeszów: Bonus Liber.
- Eerdmans, Bernardus D. 1947. *The Religion of Israel*. Leiden: Universitaire Peers Leiden.
- Exum, J. Cheryl. 1990. „The Centre Cannot Hold: Thematic and Textual Instabilities in Judges.” *Catholic Biblical Quarterly* 52 (3): 410–431.
- Fohrer, Georg. 1972. *History of Israelite Religion*. Nashville: Abingdon Press.
- Fowler, Jeaneane. D. 1993. *Theophoric Personal Names in Ancient Hebrew. A Comparative Study*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 49. Sheffield: Sheffield Academic Press.

- Frolov, Serge. 2004. *The Turn of the Cycle: I Samuel 1–8 in Synchronic and Diachronic Perspectives*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 342. Berlin: Walter de Gruyter.
- Gall, August F. 1898. *Altisraelitische Kultstätten*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 3. Giessen: Ricker.
- Gevirtz, Stanley. 1981. „Adumbrations of Dan in Jacob's Blessing on Judah.” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 93: 21–37.
- Glassman, Ronald M. 2017. *The Political Structure of the Canaanite City-States: Monarchy and Merchant Oligarchy*. Vol. 1: *The Origins of Democracy in Tribes, City-States and Nation-States*. New York: Springer International Publishing.
- Gerbrandt, Gerald E. 1986. *Kingship According to the Deuteronomistic History*. Society of Biblical Literature. Dissertation Series 87. Atlanta: Scholars Press.
- Gray, John. 1967. *Joshua, Judges, Ruth*. The New Century Bible Commentary. London: Thomas Nelson.
- Guillaume, Philippe. 2004. *Waiting for Josiah. The Judges*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplements 385. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Gunneweg, Anthonius H. 1965. *Levitén und Priester*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 89. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gurney, Oliver R. 1977. *Some Aspects of Hittite Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Hadley, Judith. 2000. *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hahn, Joachim. 1981. *Das „Goldene Kalb.“ Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels*. Europäische Hochschulschriften 23.154. Frankfurt/M: Lang.
- Hallo, William. 1983. „Cult Statue and Divine Image: A Preliminary Study.” In *Scripture in Context II*, edited by William Hallo and James Moyer and Leo Perdue, 1–17. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Halpern, Baruch. 1976. „Levitic Participation in the Reform Cult of Jeroboam I.” *Journal of Biblical Literature* 95 (1): 31–42.
- Haran, Menahem. 1978. *Temples and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*. Oxford: The Clarendon Press.
- Hertzberg, Hans W. 1985. *Giosuè, Giudici, Rut*. Antico Testamento 9. Brescia: Paideia.
- Hoffner, Harry A. 1967. „The Linguistic Origins of Teraphim.” *Bibliotheca Sacra* 124: 230–238.
- Holladay, John S. 1987. „Religion in Israel and Judah under the Monarchy.” In *Ancient Israelite Religion. FS. Frank Moore Cross*, edited by Patrick D. Miller and Paul D. Hanson and S. Dean McBride, 249–299. Philadelphia: Fortress Press.
- Horowitz, Wayne and Victor Hurowitz. 1992. „Urim and Thummim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137).” *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 21: 95–115.

- Ilan, David. 1995. „Mortuary Practices at Tel Dan in the Middle Bronze Age: A Reflection of Canaanite Society and Ideology.” In *The Archaeology of Death in the Ancient Near East*, edited by Stuart Campbell and Anthony Green, 117–137. Oxford: Oxbow Books.
- Jost, Renate. 1996. „Die Fluch der Mutter: Feministisch-sozialgeschichtliche Überlegungen zu Ri 17,1–6.” In *Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel*, edited by Urlike Bail and Renate Jost, 17–23. Gütersloh: Gütersloh Verlagshaus.
- Keel, Othmar and Christoph Uehlinger. 1998. *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel*, Edinburgh: T & T Clark.
- Kennedy, James. 1987. „The Social Background of Early Israel's Rejection of Cultic Images: A Proposal.” *Biblical Theology Bulletin* 17: 138–144.
- Knauf, Ernst A. 2006. „Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature.” In *Judah and the Judeans in the Persian Period*, edited by Oded Lipschits and Manfred Oeming, 291–349. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Köhlmoos, Melanie. 2006. *Bet-El-Erinnerungen an eine Stadt: Perspektiven der alttestamentlichen Bet-El-Überlieferungen*. Forschungen zum Alten Testament 49. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kuenen, Abraham. 1892. *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*. Leipzig: Otto Schulze.
- Kratz, Reinhard G. 2000. *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leuchter, Mark. 2007. „Now There Was a [Certain] Man. *Compositional Chronology in Judges – 1 Samuel*.” *The Catholic Biblical Quarterly* 69: 429–439.
- Lindars, Barnabas. 1995. *Judges 1–5. A New Translation and Commentary*. Edinburgh: T & T Clark.
- Loretz, Oswald. 1992. „Die Teraphim als 'Ahnen-Götter-Figur(in)en' im Licht der Texte aus Nuzi, Emar, und Ugarit.” *Ugarit Forschungen* 24: 133–178.
- Marcus, David. 1988. „In Defence of Micah: Judges 17:2. He Was Not a Thief.” *Shofar* 6(3): 72–80.
- Martin, James D. 1975. *The Book of Judges*. The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mayes, Andrew David H. 1974. *Israel in the Period of the Judges*. Study in Bible Theology 2.29. London: Allenson–Breckinridge Books.
- Mayes, Andrew David H. 1983. *The Story of Israel Between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History*. London: SCM Press.
- Mayes, Andrew David H. 2001. „Deuteronomistic Royal Ideology in Judges 17–21.” *Biblical Interpretation* 9 (3) 241–258.
- Mazar, Amihai. 1988. „On the Cult Places and Early Israelites: A Response to Michael Coogan.” *Biblical Archaeology Review* 14: 45.

- McCann, J. Clinton. 2011. *Judges*. A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville: Westminster John Knox Press.
- McCarter, P. Kyle. 1995. *1 Samuel*. Anchor Yale Bible 8. New York: Doubleday.
- McMillion, Phillip. 1999. „Worship in Judges 17–18.” In *Worship and the Hebrew Bible*. FS. T. Willis, edited by Matt Graham and Rick Marrs and Steven McKenzie, 225–243. Journal for the Study of the Old Testament. Supplements 284. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Mettinger, Tryggve. 1995. *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Meyers, Carol. 1992. „Ephod.” In *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2, edited by David N. Freedman, 550. New York: Doubleday.
- Miller, Patrick D. 2000. *The Religion of Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Milgrom, Jacob. 1991. *Leviticus 1–16. A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 3B. New York: Doubleday.
- Moberly, R. Walter. 1983. *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32–34*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplements 22. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Moore, George. 1895. *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*. The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. Edinburgh: T&T Clark.
- Mueller, E. Aydeet. 2001. *The Micah Story: A Morality Tale in the Book of Judges*. Studies in Biblical Literature 34. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Na’aman, Nadav. 2005. „The Danite Campaign Northward (Judges 17–18) and the Migration of the Phocaeans to Massalia (Strabo IV 1,4).” *Vetus Testamentum* 55 (1): 47–60.
- Neef, Heinz-Dieter. 2004. „Michas Kult und Jahwes Gebot: Judc 17:1–18:31: Von kulturellen Pluralismus zur Alleinverehrung YHWHs.” *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 116 (2): 206–222.
- Nelson, Richard D. 1993. *Raising Up a Faithful Priest: Community and Priesthood in Biblical Theology*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Niditch, Susan. 2008. *Judges. A Commentary*. The Old Testament Library. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Niemann, Hermann M. 1985. *Die Daniten: Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 135. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Noth, Martin. 1962. „The Background of Judges 17–18.” In *Israel’s Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, edited by Bernhard W. Anderson and Walter Harrelson, 68–85. New York: Harper & Brothers.

- Noth, Martin. 1991. *The Deuteronomistic History*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplements 15. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- O'Connell, Robert H. 1996. *The Rhetoric of the Book of Judges*. Leiden: Brill.
- Olson, Dennis T. 1998. *Judges*. New Interpreter's Bible 2. Nashville: Abingdon Press.
- Oppenheim, A. Leo. 1977. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Organ, Barbara. 1987. *Judges 17–21 and the Composition of the Book of Judges*. Toronto.
- Peckham, Brian. 1985. *The Composition of the Deuteronomistic History*. Harvard Semitic Monographs 35. Atlanta: Scholars Press.
- Pedersen, Johannes. 1940. *Israel: Its Life and Culture*. London: Oxford University Press.
- Penna, Angelo. 1962. *Giudici e Rut*. Torino: Marietti.
- Pfeiffer, Robert H. 1948. *Introduction to the Old Testament*. London: Harper & Brothers.
- Pitkänen, Pekka. 2003. *Central Sanctuary and Centralization of Worship in Ancient Israel: From the Settlement to the Building of Solomon's Temple*. Piscataway: Gorgias Press.
- Rad von, Gerhard. 1986. *Teologia Starego Testamentu*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Ringgren, Helmer. 1966. *Israelite Religion*. Philadelphia: Fortress.
- Sabourin, Leopold. 1973. *Priesthood: A Comparative Study*. Leiden: Brill.
- Schmidt, Brian B. 1995. „The Aniconic Tradition.” In *The Triumph of Elohism: From Yahwisms to Judaism*, edited by Diana Vikander Edelman, 75–105. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schmidt, Werner H. 1983. *The Faith of the Old Testament: A History*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Schneider, Tammi J. 2000. *Judges*. Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry. Collegeville: A Michael Glazier Book.
- Singer, Suzanne. 1984. „Is the Cultic Installation at Dan Really an Olive Press?” *Biblical Archaeology Review* 10: 52–58.
- Smith, Sidney. 1931. „What Were the Teraphim?” *Journal of Theological Studies* 33: 33–36.
- Soggin, Alberto J. 1987. *Judges. A Commentary*. The Old Testament Library. London: SCM Press.
- Sweeney, Marvin A. 1997. „Davidic Polemics in the Book of Judges.” *Vetus Testamentum* 47: 517–529.
- Täubler, Eugen. 1958. *Biblische Studien. Die Epoche der Richter*. Tübingen: Mohr.
- Tidwell, Neil L. 1974. „The Linen Ephod.” *Vetus Testamentum* 24 (4): 505–507.
- Toews, Wesley I. 1993. *Monarchy and Religious Institution in Israel under Jeroboam I*. Society of Biblical Literature. Monograph 47. Atlanta: Scholars Press.
- Toorn, van der Karel. 1990. „The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of Cuneiform Evidence.” *Catholic Biblical Quarterly* 52 (2): 203–222.
- Vaughan, Patrick H. 1974. *The Meaning of „bāmā” in the Old Testament. A Study of the Etymological, Textual, and Archaeological Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Veijola, Timo. 1977. *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*. Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 198. Helsinki.
- Vincent, Albert. 1952. *Le livre des Juges. Le livre de Ruth*. Paris: Editions du Cerf.
- Vriezen, Theodore C. 1967. *The Religion of Ancient Israel*. London: Westminster Press.
- Webb, Barry G. 1987. *The Book of Judges: An Integrated Reading*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 46. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Weippert, Manfred. 1961. *Gott und Stier. Bemerkungen zu einer Terrakotte aus Yafa*. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 77: 93–117.
- Wellhausen, Julius. 1905. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: Georg Reimer.
- Wiersbe, Warren W. 1994. *Be Available. Judges*. Wheaton: Victor Books.
- Wong, Gregory. 2006. *Compositional Strategy of the Book of Judges. An Inductive, Rhetorical Study*. Vetus Testamentum. Supplements 111. Leiden: Brill.
- Wood, Bryant G. 2003. „From Ramesses to Shiloh: Archaeological Discoveries Bearing on the Exodus-Judges Period.” In *Giving the Sense*, edited by David Howard and Michael Grisanti, 256–282. Grand Rapids: Kregel.
- Wyatt, Nicolas. 1992. „Of Calves and Kings. The Canaanite Dimension in the Religion of Israel.” *Scandinavian Journal of the Old Testament* 6: 68–91.
- Yee, Gale A. 1995. „Ideological Criticism: Judges 17–21 and the Dismembered Body.” In *Judges and Method. New Approaches in Biblical Studies*, edited by Gale A. Yee, 146–170. Minneapolis: Fortress Press.
- Younger, K. Lawson. 2002. *Judges and Ruth*. The NIV Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan.
- Zakovitch, Yair. 1983. „The Associative Arrangement of the Book of Judges and Its Use for the Recognition of Stages in the Formation of the Book.” In *Isac Leo Seeligmann Volume: Essays on the Bible and the Ancient World*, edited by Alexander Rofé and Yair Zakovitch, 161–183. Jerusalem: Rubenstein.