

CZY WYŻYNY BYŁY WYSOKIE? PRÓBA CHARAKTERYSTYKI TERMINU **הַמָּצָה** W JĘZYKU RELIGIJNYM STAREGO TESTAMENTU

Wstęp

„Jedynie wyżyny nie zostały usunięte. W dalszym ciągu lud składał ofiary krwawe i kadzielne na wyżynach”¹ (2 Krl 14, 4)

Takie lub podobne sformułowanie występuje ponad 20 razy w samych tylko Księgach Królewskich i Kronik (1 Krl 3, 2. 3; 12, 31; 14, 23; 15, 14; 22, 44; 2 Krl 12, 4; 14, 4; 15, 4. 35; 16, 4; 17, 9. 11. 32; 2 Krn 11, 15; 15, 17; 20, 33; 21, 11; 28, 4. 25; 33, 3. 17). Zwykle jest ono elementem tzw. formuły oceniającej, jaką redaktor deuteronomistyczny opatrywał historię każdego króla Judy. W świetle tych ocen nietrudno zauważyć, że wspomniane „wyżyny” stały się swoistym wskaźnikiem, stanowiącym w znacznej mierze o pozytywnej lub negatywnej ocenie króla. Sam termin pozostaje jednak dość enigmatyczny, a Stary Testament – choć sięga po niego niezwykle często, bo aż 106 razy – nie daje bezpośredniej odpowiedzi na pytanie, jaka rzeczywistość była nim określana. Niewątpliwie jednak „wyżyny” stały się przedmiotem szczególnego zainteresowania autora biblijnego, jako że stanowią pole walki pomiędzy kształtującym się jahwizmem a silnymi wpływami wierzeń kananejskich.

Niniejsza publikacja ma na celu przyjrzenie się znaczeniu terminu **הַמָּצָה** – «wyżyna», a także podjęcie próby odkrycia rzeczywistości, która w Starym Testamencie jest tym wyrażeniem określana. W tym celu konieczne jest przeprowadzenie przynajmniej dwutorowej analizy. W pierwszej kolejności należy się przyjrzeć etymologii samego leksemu **הַמָּצָה** oraz wszelkich możliwych kontekstów znaczeniowych, również w szerszej perspektywie historycznej. Druga niezbędna czynność to analiza tekstu biblijnego w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o rozumienie terminu **הַמָּצָה** przez autorów biblijnych, zwłaszcza w kontekście języka religijnego.

Analiza etymologiczna

Współczesne przekłady Pisma Świętego są niezwykle zgodne w tłumaczeniu. Hebrajskie **הַמָּצָה** oddane zostało przez *Biblię Tysiąclecia* terminem „wyżyna”. Podobne tłumaczenie stosuje *Uwspółcześniona Biblia gdańska*. *Biblia warszawska* tłumaczy niekiedy **הַמָּצָה** frazą: „świątynka na wzgórzach” (1 Krl 12, 31; 14, 23; 15, 14; 2 Krl

¹ O ile nie podano inaczej, wszystkie cytaty polskie pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 5.

12, 4; 14, 4; 17, 9; 2 Krn 20, 33; 28, 25 i in.) lub „na wyżynach” (1 Krl 22, 44; 2 Krl 15, 4; 17, 11. 32; 2 Krn 33, 3 i in.). Podobnie *Biblia paulistów* w niektórych fragmentach stosuje określenie: „wzniesienie kultyczne” lub „kultowe” (1 Krl 3, 2. 3; 22, 44; 2 Krl 12, 4; 14, 4; 15, 35; 2 Krn 11, 15, 20, 33; 21, 11; 28, 4. 25 i in.). Pomimo subtelnych różnic wszystkie wydania jednoznacznie nawiązują w tłumaczeniu do jakiegoś rodzaju wzniesienia. Nie inaczej przedstawia się sytuacja we współczesnych przekładach na inne języki: *les hauts lieux* według *Bible de Jérusalem*, *le alture* według *Bibbia CEI*, *los lugares altos* według *Biblia del Jubileo*, *Kulthöhen* według *Einheitsübersetzung* czy *high places* według *New American Bible*.

The Brown, Driver, Briggs Hebrew and English Lexicon definiuje termin הַמָּקוֹם jako «górzę», «górzyste pola walki» lub «miejsca kultu na wzniesieniu»². *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* proponuje dodatkowo określenie «grzbiet»³. Podobnie twierdzą autorzy *Theological Wordbook of the Old Testament*, dodając jeszcze, że podstawowym znaczeniem jest «wysokość»⁴. Ta jednomysłność w tłumaczeniu nie wynika bynajmniej z oczywistości znaczenia terminu. Trzeba bowiem już na wstępie zaznaczyć, że etymologia הַמָּקוֹם nie jest jasna, a co za tym idzie – nieznanne jest pierwotne znaczenie tego słowa.

Większość wspomnianych wyżej leksykonów⁵ korzysta z siedemnastowiecznych publikacji V. Schindlera⁶ i podaje pochodzenie הַמָּקוֹם od hipotetycznego rdzenia מקם , zrekonstruowanego na potrzeby badań, a który miałby oznaczać «być wysokim»⁷. Jest to jednak tylko hipoteza. W rzeczywistości nie jest znany żaden rdzeń, z którym można by powiązać הַמָּקוֹם i który wyjaśniałby znaczenie tego terminu⁸. Dlatego należy pamiętać, że leksykony opierają się w dużej mierze na powszechnie przyjętym tłumaczeniu הַמָּקוֹם jako «wyżyny» lub innego rodzaju «miejsca wysokie-

² הַמָּקוֹם , w: F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *The Brown, Driver, Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody 1906, s. 119.

³ הַמָּקוֹם , w: L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994, t. 1, s. 136.

⁴ הַמָּקוֹם , w: R.L. Harris, G.L. Archer, B.K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago 2004, s. 113.

⁵ Zob. też: *High Place*, w: *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 3, red. D.N. Freedman, London 2009, s. 196–200.

⁶ V. Schindler, *Lexicon pentaglotton, Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Talmudico-Rabbinicum, & Arabicum*, Hanovre 1612. Zob. także: J.D. Michaelis, *Supplementa ad Lexica Hebraica*, Göttingae 1792; W. Gesenius, *A Hebrew Lexicon to the Books of the Old Testament*, tłum. C. Leo, Cambridge 1825.

⁷ Rdzeń ten zaproponowano na podstawie analizy morfologicznej form podobnych. Jego znaczenie jest oczywiście wtórne i zostało mu nadane na podstawie przyjętego znaczenia leksemu הַמָּקוֹם .

⁸ M. Fowler, *The Israelite bāmā: A Question of Interpretation*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 94 (1982), z. 2, s. 204; H.H. Hardy, B.D. Thomas, *Another Look at Biblical Hebrew בָּמֹא ‘High Place’*, „Vetus Testamentum” 62 (2012), s. 176.

go», a nie na udowodnionej etymologii. Naturalnie rodzi się pytanie, skąd owo powszechnie przyjęte tłumaczenie pochodzi i jak stało się powszechnym. Początków takiego nurtu należy szukać już w Septuagincie, która dla niektórych przypadków 𐤀𐤓𐤁 zaproponowała tłumaczenie ὕψηλός (1 Krl 3, 2. 3. 4; 11, 5; 12, 31. 32; 13, 2. 32. 33; 14, 23; 15, 14; 22, 44; 2 Krl 12, 4; 14, 4; 15, 4. 35; 16, 4; 17, 9. 11. 29. 32; 18, 4. 22; 21, 3; 23, 5. 8. 9. 15. 19. 20; 2 Krn 1, 3; 11, 15; 14, 2; 15, 17; 17, 6; 20, 33; 21, 11; 28, 4. 25; 31, 1; 32, 12; 33, 3. 17. 19; 34, 3; Ps 17, 34; Ha 3, 19; Jr 19, 5; Ez 6, 3. 6) lub ὑψος (2 Sm 1, 19. 25; 22, 34; Am 4, 13; Mi 1, 3)⁹. Następnie *Wulgata* dokonała zdecydowanego ujednoczenia i niemal wszystkie 𐤀𐤓𐤁 przełożyła za pomocą formy *excelsus*. Tropem *Wulgaty* pospieszyli kolejni tłumacze Pisma Świętego oraz lingwiści próbujący rozwikłać etymologię tego leksemu. W ten sposób przyjęło się znaczenie 𐤀𐤓𐤁 jako «wyżyna». Jednak w rzeczywistości znaczenie tego terminu pozostało niejasne, a szukanie odpowiedzi w morfologii języka hebrajskiego nie przyniosło rezultatu.

Analiza etymologiczna domaga się więc koniecznie odwołania do form pokrewnych w innych językach, bliskich hebrajskiemu. Przełom w tych badaniach przyniosło odszyfrowanie języka akadyjskiego, a także odkrycie Ugarit wraz z obszerną literaturą. Analiza korpusu piśmiennictwa języków semickich otworzyła przed poszukiwaniami nowe perspektywy.

Język ugarycki

Źródłem dla badań języka ugaryckiego są znalezione w 1928 r. tabliczki zapisane oryginalnym alfabetem klinowym. Teksty o charakterze administracyjnym, medycznym, epistolarnym i mitologiczno-religijnym dostarczają cennych informacji również dla badań nad Biblią z racji ścisłego pokrewieństwa języków semickich, a także ze względu na występujące podobieństwa tak w sferze językowej, jak i kulturowej oraz religijnej¹⁰. Dla tej analizy najbardziej istotne są te fragmenty, które zawierają morfem *bmt* – ten bowiem uznano za odpowiednik hebrajskiego 𐤀𐤓𐤁 . Kontekst występowania może – na zasadzie analogii – rzucić światło na pierwotne znaczenie badanego słowa.

Autorzy słownika *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*¹¹ serii Handbook of Oriental Studies podają tłumaczenie morfemu *bmt*:

⁹ Jednak oprócz form ὕψηλός i ὑψος w *LXX* pojawiają się również tłumaczenia takie jak στήλα (Kpł 26, 30; Lb 21, 28; 33, 52), βωμός (Oz 10, 8; Am 7, 9; Iz 15, 2; 16, 12; Jr 7, 31; 31, 35; 39, 35) oraz prosta transliteracja: Βαμα (1 Sm 9, 12. 13. 14. 19. 25; 10, 5; 1 Krn 16, 39; 21, 29; 2 Krn 1, 13; Ez 20, 29 [tu: Αβαμα]) a także pojedyncze przypadki innych przekładów.

¹⁰ M. Majewski, *UGARIT – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu*, Kraków 2010, s. 27.

¹¹ G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, tłum. i red. W.G.E. Watson, Leiden 2004, (Handbook of Oriental Studies, cz. 1, *The Near and Middle East*, 112).

«grzbiet, plecy»¹². Tym samym tropem podąża *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*¹³ oraz *Theological Dictionary of the Old Testament*¹⁴. Wydaje się jednak, że jest to znaczenie niepełne. Analiza poszczególnych fragmentów pism ugaryckich pokazuje, że zawężenie tłumaczenia do «grzbietu» jest trudne do przyjęcia. *Bmt* musiało mieć znacznie szersze znaczenie. W korpusie występuje siedem fragmentów zawierających morfem *bmt*, z czego dwa są dubletami innych. Dlatego można mówić o pięciu oryginalnych fragmentach.

Pierwszy z nich (KTU 1.4, IV, 14–15¹⁵) opowiada o przygotowaniach Athirat do podróży. Jej służa, Qadesh wa-Amrur, przygotowuje według jej polecenia osła, a następnie pomaga Athirat wsiąść na jego *bmt*. Wydaje się więc czytelne, że w tym przypadku *bmt* oznacza w jakimś sensie grzbiet zwierzęcia – część ciała właściwą do umieszczenia na niej siodła¹⁶. Dubletem tego fragmentu jest KTU 1.19, II, 10–11, w którym to Paghath pomaga swemu ojcu Danielowi.

Drugi fragment (KTU 1.5, VI, 20–22) opisuje reakcję Ela na śmierć Baala. El drapie głęboko swoje policzki i brodę, orze swoją pierś i swoje *bmt*. W tym przypadku widzimy, że *bmt* dotyczy jakiejś części ciała również u człowieka. Można przypuszczać, że na zasadzie paralelizmu *bmt* może być powiązane z piersią, tak jak broda jest powiązana z policzkami. Wygląda więc na to, że i w tym fragmencie *bmt* oznacza część tułowia. Tekstem paralelnym do tego fragmentu jest KTU 1.6, I, 3–5, w którym to Anat oplakuje śmierć Baala.

Fragment trzeci (KTU 1.3, II, 11–12) opisuje walkę Anat z jej wrogami oraz dość specyficzny sposób triumfowania nad ciałami poległych. Mianowicie Anat zbiera dłonie swych wrogów (liczne jak szarańcza) i mocuje je do swego pasa, a głowy wrogów przytwierdza do swego *bmt*. Podobnie jak w poprzednim fragmencie można tu zauważyć paralelę, która prawdopodobnie *bmt* odnosi do pasa czy talii. Patrick Vaughan proponuje tutaj tłumaczenie «boki, żebra»¹⁷. Wydaje się jednak, że znów *bmt* oznacza tu jakąś część tułowia, którą trudno sprecyzować.

Fragment kolejny (KTU 4.247, 17) jest tekstem innej kategorii niż poprzednie. Nie pochodzi już z pism mitologicznych, lecz administracyjnych. Jest rodzajem spisu żywności, może inwentaryzacją spichlerza:

¹² *Bmt*, w: G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language...*, s. 121–122.

¹³ בָּמָה, w: L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon...*, s. 136.

¹⁴ בָּמָה, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, H. Fabry, Grand Rapids 1999, t. 2, s. 140.

¹⁵ Sigla za: M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *The Cuneiform Alphabetic Texts: From Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, Münster 1995 [dalej: KTU].

¹⁶ Tłum. własne z wersji ang. na podstawie: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, red. J.B. Pritchard, Princeton 1992.

¹⁷ P. Vaughan, *The Meaning of 'bāmā' in the Old Testament: A Study of Etymological, Textual and Archaeological Evidence*, Cambridge 1974.

„Żebra¹⁸ tłustego wołu,
 Dziesięć *bmt* tłustego wołu,
 Dwa kawałki mięsa,
 Osiemdziesiąt pieczonych kawałków wołu,
 Gęś tłusta, solona [...]”¹⁹.

Ponownie *bmt* zdaje się określać jakąś część ciała. Występujący w poprzednim wersie morfem *šl't* *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* tłumaczy jako «żebra» lub «bok». Z jednej strony można przypuszczać, że *bmt* może oznaczać jakąś podobną część ciała. Z drugiej zaś – na zasadzie wykluczenia – raczej nie można *bmt* utożsamiać z żebrami lub bokiem, skoro na te rzeczywistości istnieje inne określenie²⁰. Ponownie jednak fragment dowodzi, że *bmt* jest terminem określającym część ciała, z dużym prawdopodobieństwem w obrębie tułowia.

Z wielu względów najwięcej problemów przysparza fragment ostatni (KTU 1.4, VII, 34–35). Po pierwsze, jest nieczytelny. Po drugie, owa nieczytelność dała pole do różnych domysłów, z których niektóre – wcale nie brzmiące nieprawdopodobnie – ukazują znaczenie inne niż dotychczasowe przykłady. Fragment opisuje Baalą, którego głos (świąty) rozchodzi się przez otwarte okno jego domu w chmurach, a głos ten wywołuje drżenie *bmt*. Tabliczka jest w tym miejscu nieczytelna, jednak niektórzy badacze przypuszczają, że może tu występować forma *bmt arš*. Wówczas występowałby tu odpowiednik hebrajskiej frazy *אֶרֶץ אֲרָצוֹת* (wyżyny ziemi). Oznaczałoby to wówczas, że głos Baalą wprawia w drżenie *bmt* ziemi²¹. Takie uzupełnienie bazuje głównie na podobieństwie frazeologicznym²². Nie jest ono nieprawdopodobne, jednak należy pamiętać, że to tylko hipoteza. Fraza *bmt arš* nie występuje nigdzie indziej w znanym współcześnie korpusie ugaryckim. Może się wszakże okazać, że *bmt* zachowuje i w tym fragmencie swoje zwykłe znaczenie i odnosi się chociażby do drżenia ciał wrogów Baalą w reakcji na jego głos.

Na podstawie występowania formy *bmt* w pismach ugaryckich można wyciągnąć przynajmniej dwa wnioski. Po pierwsze, *bmt* z dużą dozą pewności oznacza jakąś część ciała człowieka lub zwierzęcia znajdującą się w obrębie tułowia. Wydaje się jednak, że nie można bezkrytycznie przyjąć tłumaczenia *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, który proponuje formę «grzbiet» – jest to bowiem znaczenie zbyt wąskie. Drugim wnioskiem głosi, że nie sposób w całym spektrum znaczeń formy *bmt* odnaleźć jasnego odniesienia do wysokości czy też bycia wysokim.

¹⁸ Lub «bok».

¹⁹ Tłum. własne.

²⁰ P. Vaughan uważa, że *bmt* oznacza tu cały tułów, całą tuszę, a *šl't* jakiś wycinek.

²¹ Szerzej na temat wspomnianej frazy w dalszej części artykułu.

²² Z tego fragmentu tabliczki można odczytać jedynie *bmt a* [...].

Język akadyjski

W języku akadyjskim odnaleziono dwie formy, które powiązano z hebrajskim בַּמְטוּ : *bamtu* oraz *bamātu*. Według autorów *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*²³ *bamtu* ma znaczenie ściśle pokrewne do ugaryckiego *bmt* i oznacza «pierś, żebra, klatkę piersiową, tułów»²⁴:

„Położyć bandaż na jego karku i na jego piersi (*paandišu*)”²⁵.

„Położyłem się siedmiokrotnie, na piersi (*paantee*) i na plecach”²⁶.

„Kamień, który wygląda jak korpus (*bandi*) skorpiona”²⁷.

Podobnie jak w przypadku ugaryckiego *bmt*, również w tym przypadku należy ograniczyć się do stwierdzenia, że *bamtu* oznacza część ciała człowieka lub zwierzęcia w obrębie tułowia.

Drugim leksemem, jaki w języku akadyjskim odnoszono do hebrajskiego בַּמְטוּ , jest *bamātu*. Jest to termin topograficzny oznaczający określony typ terenu. Tradycyjnie tłumaczy się *bamātu* jako «równinę» lub «teren górzysty». Takie też tłumaczenie proponuje *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*²⁸. Ponownie jednak problem leży w dokładności przekładu. Teksty nie pozwalają na precyzyjne stwierdzenie, jaki typ terenu określa *bamātu*. Brakuje jednoznacznych dowodów na to, że termin ten może oznaczać teren górzysty. A tym samym znów powstaje zagrożenie, że przypisywanie *bamātu* jakiejś górzystości jest pokusą interpretacji współgrającej z przyjętym znaczeniem hebrajskiego בַּמְטוּ . Omawiany termin pojawia się w tekstach o charakterze rolniczym i militarnym. Najczęściej występuje w zestawieniu odmiennych typów terenu. Zestawienia te pozwalają na odróżnienie *bamātu* od pola uprawnego²⁹ czy terenów miejskich³⁰. Należy się również spodziewać, że jest to teren, na którym można stoczyć walkę, z pewnością

²³ *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, red. I.J. Gelb, B. Landsberger, L. Oppenheim, E. Reiner, Chicago 1965 [dalej: CAD].

²⁴ *Bamtu B*, w: CAD, t. 3, s. 78.

²⁵ E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, t. 1, Osnabrück 1972 (KAR), 225 II: 4. Tłum. własne z wersji ang. na podstawie CAD.

²⁶ *The El-Amarna Correspondence*, tłum. A.F. Rainey, red. W.M. Schniedewind, t. 1–2, Leiden 2015, (Handbook of Oriental Studies, cz. 1, *The Near and Middle East*, 110), 232:10. Tłum. własne z wersji ang. na podstawie CAD.

²⁷ O.R. Gurney, J.J. Finkelstein, *The Sultantepe Tablets*, London 1957, 108:100. Tłum. własne z wersji ang. na podstawie CAD.

²⁸ *Bamātu*, w: CAD, t. 3, s. 76.

²⁹ KAR 72:18, s. 134 „[...] na polu uprawnym, poza miastem lub w *bamati*”; oraz W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake 1996, s. 178, w. 30: „woda porwała *bamatu* i zalała pola uprawne”. Tłum. własne z wersji ang. na podstawie CAD.

³⁰ *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, oprac. T.G. Pinches, t. 38, London 1925, 16:67: „Miasto i otaczające je *bamatu* zostaną splądrowane”. Tłum. własne z wersji ang. na podstawie CAD.

zatem nie są to wierzchołki gór³¹. Nie oznacza to, że nie ma żadnych przesłanek, żeby kojarzyć *bamātu* z terenem górzystym. Kilka fragmentów zawiera przeciwstawne użycie *bamātu* oraz *edinu*³², które tłumaczy się jako «równina»³³. Również związek frazeologiczny *bamātu šadi*, czyli «*bamātu* gór», może sugerować, że *bamātu* mogłoby być np. rodzajem pogórza³⁴, ale na pewno nie jest terminem oznaczającym góry same w sobie. Można więc powiedzieć, że *bamātu* jest jedynym tropem pośród semickich odpowiednikiem hebrajskiego מִצְדָּה, który może być kojarzony z jakimś rodzajem wyżyny lub po prostu może mieć w sobie jakieś odniesienie do wysokości, choć raczej nie można utożsamiać go bezpośrednio z górą czy wzniesieniem. Jest to więc za mało, aby stwierdzić, że istotą tego pojęcia jest „bycie wysokim”.

Na pierwszy rzut oka analiza etymologiczna przynosi więcej pytań niż odpowiedzi. Żaden z omówionych terminów nie zawiera *explicite* znaczenia „bycia wysokim”. Ponadto wątpliwości budzi to, że znaczenia tych terminów są niejednolite. Wszak grzbiet czy klatka piersiowa zdają się nie mieć wiele wspólnego z równiną, ewentualnie górzystą. Jeden więc z podstawowych wniosków, jakie można wysnuć z dotychczasowej analizy, brzmi tak, że wyraźnie występują dwa tropy znaczeniowe: anatomiczny i topograficzny. Wielokrotnie i na różne sposoby próbowano te dwa tropy pogodzić i odnieść je w jakiś sposób do hebrajskiego מִצְדָּה.

Roland de Vaux upierał się, że czymkolwiek jest מִצְדָּה, musi w swoim znaczeniu zawierać jakiś rodzaj wysokości, „wynoszenia się ponad tło”³⁵. Uważał, że pierwotnym, wspólnym dla wszystkich semickich języków znaczeniem מִצְדָּה było właśnie „bycie wysokim”. Dopiero później nabrało ono z jednej strony znaczenia anatomicznego (być wysokim, jak wysoko znajduje się np. grzbiet osła), a z drugiej topograficznego (być wysokim, jak wysokie jest np. przedgórze). Z tego tropu topograficznego później miało wyewoluować znaczenie kultowe: «podwyższenie, platforma, ołtarz». Problem w tym, że naprawdę trudno w całym kontekście semantycznym ugaryckiego *bmt* doszukać się pierwszeństwa dla znaczenia «wysokość». Słabym punktem teorii de Vaux jest ponadto fakt, że bazuje ona na założonym przez CAD tłumaczeniu *bmt* jako «grzbiet», które – jak wykazała dotychczasowa analiza – jest zbyt wąskie.

Zwolennikiem teorii istnienia wspólnego korzenia wszystkich omówionych form był również William Foxwell Albright³⁶. Wywodził on ich pochodzenie od

³¹ KAR 421 II:17, s. 374: „Napełni trupami wojsk niziny Tulipaš, równiny i *bamati*”. Tłum. własne z wersji ang. na podstawie CAD.

³² KAR 421 II:17, s. 374; *The Annals of the Kings of Assyria. The Cuneiform Texts with Translations, Transliterations, etc from the Original Document in the British Museum*, oprac. E.A. Wallis Budge, L.W. King, t. 1, London 1902, s. 67, w. 92: „Rozrzucę ciała ich wojowników po całym *edin* i *bamaat* gór”. Tłum. własne z wersji ang. na podstawie CAD.

³³ *Edinu*, w: CAD, t. 5, s. 33.

³⁴ Zob. *The Annals of the Kings...*, dz. cyt., s. 67, w. 92.

³⁵ R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, Grand Rapids 1961, s. 284.

³⁶ W.F. Albright, *The High Place in Ancient Palestine*, w: *Volume du Congrès International pour l'étude de l'Ancien Testament*, Supplements to *Vetus Testamentum* 4, Strasbourg

hipotetycznego protosemickiego *bahmatu*, które nabrało podwójnego znaczenia: anatomicznego i topograficznego, a następnie ewoluowało w formy, które zostały omówione. Jednak teoria ta spotkała się z krytyką³⁷.

Również Patrick H. Vaughan próbował znaleźć wspólny mianownik znaczeń topograficznych i anatomicznych. Przyjął teorię Albrighta o istnieniu protosemickiego *bahmatu*, któremu nadał znaczenie «klatka piersiowa». To znaczenie miało następnie ewoluować – znów – w kierunku anatomicznym i topograficznym. Kierunek anatomiczny doprowadził do powstania formy ugaryckiej *bmt* i akadyjskiej *bamtu*. Z kolei kierunek topograficzny przyniósł formę *bamātu*. Według Vaughana *bamātu* jest formą *pluralis* dla *bamtu* (tłumaczone przez niego jako «bok» lub «żebra»), jednak stosowaną wyłącznie w kontekście topograficznym – wówczas *bamātu* oznaczałoby «zbocza gór, wzgórz»³⁸. Problem jednak w tym, że «bok» czy «żebra» to nie jest jedyne możliwe tłumaczenie. A «tułów gór» czy «piers gór» już nie brzmi tak interesująco.

Wydaje się więc, że pogodzenie znaczenia anatomicznego i topograficznego jest trudne. Nie można oczywiście wykluczyć istnienia protosemickiego morfemu, który byłby zdolny zharmonizować tak odległe znaczenia. Jednak próba udowodnienia tego jest przy obecnym stanie wiedzy raczej zadaniem karkołomnym i ogranicza się wyłącznie do spekulacji. Trzeba więc spojrzeć na inne możliwe rozwiązania.

Najnowsze badania zrodziły nowatorskie hipotezy, które szczegółowo analizują nie tylko formy akadyjskie lub ugaryckie, ale także poszczególne formy hebrajskiego בָּמָה występujące w Biblii. Uwagę badaczy zwróciła zwłaszcza alternatywna, nietypowa forma *status constructus pluralis* בָּמָה־ , która jest odmienna od standardowego בָּמָה .³⁹ Zaczęto zastanawiać się, czy na pewno wszystkie formy leksemu בָּמָה mają wspólne pochodzenie.

Jedną z takich teorii wypracował duet Leonid E. Kogan i Sergiei Tishchenko⁴⁰. Według nich formy בָּמָה oraz בָּמָה־ nie są alternatywnymi formami *status constructus pluralis* dla בָּמָה , lecz w rzeczywistości nie są ze sobą spokrewnione i stanowią formę *status constructus pluralis* dla dwóch niezależnych morfologicznie i semantycznie form. Według tej teorii forma בָּמָה־ wywodzi się od hipotetycznej formy *singularis* בָּמָה ⁴¹ (oznaczającej «grzbiet, tułów», pochodzącej od ugaryckiego *bmt* i akadyjskiego *bamtu*) i nie jest z בָּמָה w żaden sposób powiązana. Kogan i Tishchenko idą krok dalej

1956, s. 256.

³⁷ J.A. Emerton, *The Biblical High Place in the Light of Recent Study*, „Palestine Exploration Quarterly” 2 (1997), z. 2, s. 117; H.H. Hardy, B.D. Thomas, *Another Look...*, art. cyt., s. 176.

³⁸ P. Vaughan, *The Meaning of 'bāmā'...*, dz. cyt., s. 22–25.

³⁹ Pwt 32, 13 (*qere*); Iz 14, 14; 58, 14 (*qere*); Am 4, 13; Mi 1, 3 (*qere*); Hi 9, 8.

⁴⁰ L. Kogan, S. Tishchenko, *Lexicographic Notes on Hebrew bamah*, „Ugarit-Forschungen” 34 (2002), s. 323.

⁴¹ L. Kogan, S. Tishchenko, *Lexicographic Notes...*, art. cyt., s. 345; w tym kontekście na hipotetyczną formę sg. בָּמָה wskazuje również *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Zob. בָּמָה , w: L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon...*, art. cyt., s. 136.

i rozdzielają ponadto hipotetyczne הַמָּוֶה A (oznaczające jakiś teren, możliwe, że górzysty) i הַמָּוֶה B (oznaczające sanktuarium), twierdząc, że są one wyłącznie homonimami, które zmieszały się w tekście Starego Testamentu.

Mniej radykalną wersję proponują Humphrey H. Hardy i Benjamin D. Thomas⁴². Zgadza się z tym, że formy הַמָּוֶה/הַמָּוֶה oraz הַמָּוֶה nie są odmianami tego samego leksemu, lecz mają różne pochodzenie. Formę הַמָּוֶה Hardy i Thomas, podobnie jak Kogan i Tishchenko, wiążą z ugaryckim *bmt* oraz akadyjskim *bamtu*. Odrzuca jednak oddzielenie topograficznego i kultowego znaczenia formy הַמָּוֶה/הַמָּוֶה (odpowiednika akadyjskiego *bamātu*). Znaczenie kultowe miało według niego wyewoluować ze znaczenia topograficznego.

Żadna z dotychczasowych hipotez nie doczekała się zadowalających dowodów ani też nie wyjaśniła do końca, skąd tak duża rozbieżność znaczeń terminu הַמָּוֶה oraz terminów pokrewnych. Wydaje się jednak, że hipotezy minionego stulecia postulujące uznanie protosemickiego archetypu wszystkich wariantów zdolnego pomieścić tak szerokie spektrum znaczeń są zbyt niespójne, żeby je bezdyskusyjnie przyjąć. W tej perspektywie bardzo interesujący wydaje się nurt, który reprezentują ostatnie z przedstawionych hipotez. Zamiast poszukiwać wspólnego korzenia obu znaczeń zakładają one sytuację odwrotną: odrębne pochodzenie i późniejsze zmieszanie. Propozycje przyjęcia, że terminy o znaczeniu anatomicznym (*bmt*, *bamtu*) i topograficznym (*bamātu*) są odpowiednikami dwóch różnych hebrajskich form, mianowicie הַמָּוֶה/הַמָּוֶה i הַמָּוֶה , nie tylko dają nadzieję na wytłumaczenie sporych rozbieżności znaczeniowych, lecz mają też mocną podstawę w tekście biblijnym.

Jak to już wspomniano, termin הַמָּוֶה występuje w Starym Testamencie 106 razy, w różnych formach gramatycznych. Rzeczowniki הַמָּוֶה lub הַמָּוֶה w formie podstawowej, tj. bez sufiksów zaimkowych, stanowi zdecydowaną większość wszystkich występowań i pojawiają się 82 razy. Z kolei spośród tych przypadków 78 występuje w kontekście wyrażnie kultowym. Wyjątek stanowią cztery wersety: Lb 21, 28; Ez 36, 2; Jr 26, 18; Mi 3, 12⁴³, zawierające formę *pluralis* הַמָּוֶה występującą w znaczeniu topograficznym. Kontekst pozwala uznać, że w tych przypadkach הַמָּוֶה oznacza jakiegoś rodzaju wzgórze lub wzniesienia. Wśród wersetów zawierających formę z sufiksem zaimkowym 10 występuje w kontekście wyrażnie kultowym (Kpł 26, 30; Lb 33, 52; 2 Krł 18, 22; 2 Krn 32, 12; Ps 78, 58; Iz 36, 7; Jr 17, 3; Ez 6, 3; 43, 7).

Z kolei forma הַמָּוֶה (brak formy *singularis*) – podstawowa, tj. bez sufiksów zaimkowych, występuje sześć razy (Pwt 32, 13 (*qere*); Hi 9, 8; Iz 14, 14; Iz 58, 14 (*qere*); Am 4, 13; Mi 1, 3 (*qere*)) i ani razu nie przyjmuje znaczenia kultowego. Wszystkie sześć wystąpień to passusy o charakterze, który można by nazwać poetyckim, metaforycznym. Odnoszą się do obrazu Boga, który znajduje się na הַמָּוֶה obłoków lub morza (Iz 14, 14; Hi 9, 8), manifestując w ten sposób swoją władzę.

⁴² H.H. Hardy, B.D. Thomas, *Another Look...*, art. cyt.

⁴³ Dwa ostatnie są paralelne.

Podobny poetycki kontekst mają cztery formy opatrzone sufiksami zaimków osobowych (Pwt 33, 29 oraz 2 Sm 22, 34 z paralelnymi Ha 3, 19 i Ps 18, 34), które odnoszą się do sytuacji człowieka postawionego przez Boga na *בְּמוֹתָי*⁴⁴, co jest literackim obrazem losu człowieka sprawiedliwego, obdarzonego Bożą mocą i obfitością łask.

A zatem znaczenie form *בְּמוֹתָי* i *בְּמִתְּיָי* już na pierwszy rzut oka wyraźnie się różni. Forma *בְּמוֹתָי* ma znaczenie niemal wyłącznie kultowe. Pojedyncze przypadki nawiązują do znaczenia topograficznego. Z kolei *בְּמִתְּיָי* nigdy nie ma znaczenia kultowego i występuje w kontekście poetyckim. Niemal wszystkie formy z sufiksem zaimkowym można z łatwością zaklasyfikować według tego zróżnicowania do jednej lub drugiej grupy (z wyjątkiem 2 Sm 1, 19, 25, których kontekst jest niejasny). Tym samym trzeba powiedzieć, że istnieją podstawy do stwierdzenia, że forma *בְּמִתְּיָי*, utożsamiana dotychczas z alternatywnym *status constructus pluralis* dla *בְּמִתְּיָי*, jest w rzeczywistości z *בְּמִתְּיָי* niezwiązana. Są również podstawy do spojrzenia przychylnym okiem na hipotezę Hardy'ego i Thomasa, która tak oddzielone formy łączy z różnymi odpowiednikami w językach semickich.

Tym samym jeśli hipoteza Hardy'ego i Thomasa jest słuszna, a forma *בְּמִתְּיָי* wywodzi się od ugaryckiego *bmt* oraz akadyjskiego *bamtu*, należy się w niej spodziewać śladów właściwego tym terminom znaczenia anatomicznego (takiego jak «grzbiet» czy «tułów»), a więc zrewidować dotychczasowe tłumaczenie wyżej wspomnianych wersetów, w których forma *בְּמִתְּיָי* występuje⁴⁵.

Szczególnie interesujące jest to w kontekście Pwt 33, 29; Hi 9, 8 oraz Iz 14, 14: „Narodzie zbawiony przez Pana, obrońca twój tobie pomaga, błogosławi zwycięski twój miecz. Wrogowie słabną przed tobą, ty zaś wyniosłość ich (*בְּמוֹתֵימָו*) depcesz” (Pwt 33, 29). Przyjęcie w tym przypadku znaczenia anatomicznego kazałoby tłumaczyć ten werset choćby słowami: „ty zaś ciała/torsy ich depcesz”. Taki przekład z pewnością dobrze harmonizuje z kontekstem całego fragmentu⁴⁶. Ponadto motyw stąpania czy też stawiania stopy na pokonanym przeciwniku jest doskonale udokumentowany w źródłach biblijnych i pozabiblijnych (Joz 10, 24; 2 Sm 22, 37; 1 Krl 5, 17; Ps 18, 39; 110, 1)⁴⁷.

Podobny wydzźwięk może mieć werset z Księgi Hioba: „On sam rozciąga niebiosa, kroczy po morskich głębinach (*עַל-בְּמִתְּיָי*)” (Hi 9, 8). Również i ten fragment odnosi się do triumfalnego stąpania – w tym przypadku Boga – po grzbietach czy też ciałach swych przeciwników. W takiej sytuacji *בְּמִתְּיָי* nie odnosiłoby się jednak, co oczywiste, do morza, lecz do Jama, postaci z kananejskiego panteonu, boga morza, symbolu chaosu. Mitologia ugarycka opisuje obszernie walkę Baala z Jamem, która jest przedstawiona jako swego rodzaju starcie dobra ze złem i chaosem. Jam

⁴⁴ Dosł. «moich wyżynach».

⁴⁵ Na ten fakt, choć w nieco innym kontekście, zwraca również uwagę P. Vaughan.

⁴⁶ Do takiego tłumaczenia skłaniają się już niektóre współczesne przekłady Biblii, jak choćby *New Jerusalem Bible* [dalej: NJB].

⁴⁷ *Ancient Near Eastern Texts...*, dz. cyt., s. 23, 57, 130, 251, 374 i in.

zostaje pokonany (KTU 1.2, IV, 31–34). Nie jest tajemnicą, że wpływ mitologii bliskowschodniej pozostawił wiele śladów w Starym Testamencie i fragment ten może być tego kolejnym przykładem. Wraz z werselem poprzednim („Słońcu daję rozkaz, a ono nie wschodzi, na gwiazdy pieczęć nakłada”) stanowiłby wyraz manifestacji prymatu Boga nad bóstwami kananejskimi⁴⁸.

Podobny kontekst można odnaleźć w Księdze Izajasza: „Wstąpię na grzbiety (בְּמִתֵּי)⁴⁹ obłoków, podobny będę do Najwyższego” (Iz 14, 14). Zastosowanie do tego fragmentu znaczenia anatomicznego sprawia, że fragment ten nabiera nowego charakteru. Mówi o wstąpieniu na grzbiet obłoków, tak jak wstępuje się na grzbiet zwierzęcia. Człowiek uzurpator chce zasiąść na grzbiecie obłoku, aby być jak Najwyższy, jak El-Eljon. Bóg zasiadający na chmurze nie jest bynajmniej żadną nowością. Motyw Jahwe „cwałującego na obłoku” pojawia się w Biblii kilkakrotnie (Iz 19, 1; Pwt 33, 26; Ps 68, 33n; Ps 104, 3). Jego odpowiednikiem w literaturze ugaryckiej jest motyw Baala *rkb rpt* – jeźdźca na obłokach (zob. KTU 1.10, I, 7; KTU 1.19, I, 43–44; KTU 1.92 40; KTU 1.2, IV, 8 i in⁵⁰). Wydaje się więc, że jest to kolejny przykład umacniający tłumaczenie formy בְּמִתֵּי w kluczu poezji i w ścisłym związku z anatomicznym znaczeniem *bmt* oraz *bamtu*.

Niejako szczególne miejsce wśród występowań formy בְּמִתֵּי mają fragmenty zawierające frazę אָרַץ בְּמִתֵּי. Fraza ta, występująca w Starym Testamencie czterokrotnie, ma podobny kontekst do wspomnianych wersetów: 2 Sm 22, 34; Ha 3, 19 oraz Ps 18, 34, zwykło się ją też tłumaczyć jako «wyżyny ziemi», zgodnie z ujednoczonym tłumaczeniem בְּמִתֵּי jako «wyżyna».

Warto jednak przyrzeć się tym wersetom bliżej: „Bo oto Pan wychodzi ze swego przybytku, zstąpi i zdepcze אָרַץ בְּמִתֵּי” (Mi 1, 3). W tym poetyckim obrazie אָרַץ בְּמִתֵּי jest więc rzeczywistością, po której stąpa czy depcze Bóg w ramach teofanii.

Podobny obraz można znaleźć u proroka Amosa: „On to jest, który tworzy góry i stwarza wichry, objawia człowiekowi swoje zamiary, wywołuje jutrenkę i ciemność, stąpa po אָרַץ בְּמִתֵּי. Pan, Bóg Zastępów, jest imię Jego” (Am 4, 13). Na podstawie tego fragmentu można przypuszczać, że owo przechadzanie się Boga po אָרַץ בְּמִתֵּי jest jakimś rodzajem objawienia Jego władzy i panowania nad ziemią. Dwa pozostałe fragmenty pokazują jednak, że nie tylko Bóg może przechadzać się po אָרַץ בְּמִתֵּי, ale może On też postawić na nich człowieka czy lud: „Na אָרַץ בְּמִתֵּי go wyprowadził, aby spożywał plony pola. Pozwolił mu miód wysysać ze skały i oliwę z najtwardszej opoki” (Pwt 32, 13); „wtedy znajdziesz rozkosz w Panu. Ja cię powiodę w triumfie przez אָרַץ בְּמִתֵּי, karmić cię będę dziedzictwem Jakuba, twój ojca. Albowiem usta Pańskie to wyrzekły” (Iz 58, 14).

Człowiek postawiony przez Boga na אָרַץ בְּמִתֵּי to obraz kogoś sprawiedliwego, obdarzonego szczególną łaską i godnością. Na pierwszy rzut oka może się więc

⁴⁸ Niektóre współczesne tłumaczenia biorą pod uwagę ten kontekst. NJB tłumaczy: *trampled on the back of the Sea*, uwzględniając zarówno tłumaczenie בְּמִתֵּי jako *back*, jak i zapisując Sea wielką literą, co wskazuje na personifikację.

⁴⁹ Tłum. własne, w *Biblii Tysiąclecia* „szyty”.

wydawać, że fraza אֶרֶץ בְּמִתְיָבִים następuje trudności. O ile jej poetyckie znaczenie jest dość czytelne, o tyle nie odnosi się ona wprost do jakiejś rzeczywistości anatomicznej, jak wynikałoby z pochodzenia od *bmt* czy *bamtu*. Można oczywiście powoływać się na prawa poezji i mówić, że człon אֶרֶץ sam z siebie nadaje terminowi בְּמִתְיָבִים odmienne zabarwienie. Nie da się jednak ukryć, że rzeczywistość, jaką określa אֶרֶץ בְּמִתְיָבִים, jest z pewnością jakimś rodzajem terenu, którym włada Bóg, a więc ma w jakimś sensie, choćby obrazowym, kontekst topograficzny.

Podobny obraz przedstawia bliższy kontekst jednego z wspomnianych wcześniej fragmentów biblijnych, Mi 1, 3–4: „Bo oto Pan wychodzi ze swego przybytku, zstąpi i zdepcze אֶרֶץ בְּמִתְיָבִים. Stopnieją pod Nim góry, rozdziela się doliny jak wosk przy ogniu, jak wody rozlane po stoku”. Jednak ten specyficzny obraz poetycko-topograficzny nie przekreśla bynajmniej pochodzenia בְּמִתְיָבִים od anatomicznego *bmt* i *bamtu*. Wystarczy przywołać cytowany na początku fragment KTU 1.4, VII, 34–35. Występująca w nim prawdopodobnie forma *bmt arš* zdaje się występować w pokrewnym kontekście jak podobnie brzmiące wyrażenie אֶרֶץ בְּמִתְיָבִים. Można wówczas zaryzykować tezę, że forma בְּמִתְיָבִים istotnie pochodzi od *bmt* i *bamtu*, i należy tłumaczyć ją w kluczu anatomicznym – jednak z zastrzeżeniem, że zarówno w Biblii, jak i w pismach ugaryckich może w kontekście poezji przybierać znaczenie figuratywne dla pierwotnego znaczenia anatomicznego i oznaczać teren będący pod władaniem Boga⁵⁰.

Na podstawie powyższej analizy nie sposób nie wyciągnąć wniosku, że hipotezy o pewnej odrębności form בְּמִתְיָבִים / בְּמִתְיָבִים i אֶרֶץ בְּמִתְיָבִים są przynajmniej prawdopodobne. Choć mają swoje słabe punkty, wydają się znacznie bardziej spójne niż teorie, które próbą znaleźć elementy wspólne we wszystkich znaczeniach terminu אֶרֶץ בְּמִתְיָבִים oraz terminach pokrewnych w językach semickich. Dla całości badań nad znaczeniem hebrajskiego אֶרֶץ בְּמִתְיָבִים w języku religijnym najistotniejszy jest jednak inny aspekt analizy etymologicznej. Odkrycie źródła wieloznaczności w pewnej odrębności gramatycznej pozwala na wprowadzenie porządku w rozbieżności znaczeniowe i daje prawo do wyodrębnienia z tekstu biblijnego tych אֶרֶץ בְּמִתְיָבִים, które istotnie są terminem kultowym (bądź topograficznym). Inaczej mówiąc, analiza etymologiczna nie tylko ukazuje wieloznaczność terminu, lecz również możliwe tego przyczyny i konsekwencje. Rodzi się więc pytanie, czy ujednoczonego tłumaczenia wszystkich form אֶרֶץ בְּמִתְיָבִים nie powinno się zweryfikować.

Analiza tekstualna

Bazując na ustaleniach analizy etymologicznej, należy przejść następnie do analizy tekstualnej. Analiza etymologiczna wykazała, że zasadne jest zawężenie badania tekstu do tych fragmentów, w których אֶרֶץ בְּמִתְיָבִים występuje w znaczeniu kultowym. Jeśli

⁵⁰ Niekoniecznie teren górzysty, jak pokazuje Mi 1, 3–4. Panowanie nad „górami i dolinami” może być choćby meryzmem oznaczającym panowanie nad całą ziemią.

bowiem jest prawdopodobne, że wystąpienia w znaczeniu poetyckim są przypadkami odrębnymi morfologicznie, a nie jedynie semantycznie, wówczas unika się jakiegos nienaturalnego ograniczenia tematu. Formy pochodzące od יִזְרָה , jak zaznaczono wyżej, nie są w stanie wnieść niczego do charakterystyki badanego terminu. Pozostaje jeszcze kwestia wspomnianych wyżej czterech marginalnych passusów o charakterze topograficznym (Lb 21, 28; Ez 36, 2; Jr 26, 18; Mi 3, 12). Stanowią one niezwykle wartościowe tło dla terminu kultowego, wskazując chociażby na proces ewolucji znaczeniowej. Choć należy uwzględnić je we wnioskach, nie mogą one przyczynić się do scharakteryzowania samej w sobie rzeczywistości kultowej reprezentowanej przez termin יִזְרָה . Dlatego celem analizy tekstualnej jest zbadanie wyłącznie tych fragmentów, w których יִזְרָה występuje w znaczeniu kultowym, a jest ich 76. Należy przyjrzeć się tym wystąpieniom, próbując odkryć w nich wspólny mianownik, który stanowiłby o naturze „wyżyny” i o jej podstawowej tożsamości, aby tym samym móc scharakteryzować „wyżynę” jako element języka religijnego Starego Testamentu.

W pierwszej kolejności należy stwierdzić rzecz najbardziej podstawową: „wyżyny” były miejscami kultu, co oznacza, że wyznaczeni do posługi kapłani (1 Krl 12, 32; 13, 2. 33; 2 Krl 17, 32; 23, 9. 20; 2 Krn 11, 15) składali tam ofiary krwawe (1 Krl 3, 4; 22, 44; 2 Krl 12, 4; 14, 4; 15, 4; 15, 35; 16, 4; 2 Krn 28, 4) i kadzielne (1 Krl 3, 3; 22, 44; 2 Krl 12, 4; 14, 4; 15, 4; 15, 35; 16, 4; 17, 11; 23, 5; 2 Krn 28, 4. 25). Jednak czym charakteryzowały się te miejsca, które tak licznie wymienia Stary Testament?

Lokalizacja

Termin „wyżyna” nie odnosi się bez wątpienia do samego hipotetycznego wzniesienia, na którym sprawowano kult. „Wyżynę” można było bowiem „sporządzić” (עָשָׂה – 1 Krl 12, 32; Krl 17, 29. 23, 15; Ez 16, 16) czy wręcz „zbudować” (בָּנָה – 1 Krl 11, 7; 14, 23; 2 Krl 17, 9; 21, 3; 23, 13; Jr 7, 31), a także „usunąć” (סָרַר – 1 Krl 15, 14; 22, 44; 2 Krl 14, 4; 15, 4; 15, 35; 18, 4. 22; 2 Krn 14, 4; 17, 6 i in.), „spalić” (שָׂרַף – 2 Krl 23, 15) lub „zburzyć” (הָרַס) – 2 Krl 23, 8. 15; 2 Krn 31, 1). Dlatego z pewnością były one konstrukcjami kultowymi uczynionymi ludzkimi rękami, a nie tworam naturalnymi.

Kwestia lokalizacji domaga się bliższego zbadania, aby móc zweryfikować podstawowe pytanie: czy „wyżyny” były wysokie? Inaczej mówiąc, czy są podstawy, aby twierdzić, że przez „wyżyny” należy rozumieć pomniejsze sanktuaria lub ołtarze zlokalizowane na okołołmiejskich wzniesieniach? Przynajmniej kilka wersetów istotnie wskazuje wyraźnie na to, że יִזְרָה znajdowała się na wzniesieniu: prorocy „zstępowali” z wyżyny (1 Sm 10, 5), Joram ustanowił wyżyny „na górach judzkich” (2 Krn 21, 11), Salomon zbudował wyżynę „na górze” na wschód od Jerozolimy (1 Krl 11, 7). Jednak tekst biblijny wykazuje równie jasno, że nie było to bynajmniej regułą. Niektóre wyżyny znajdowały się w dolinach: wyżyna Tofet w dolinie

Ben-Hinnon (Jr 7, 31; 32, 35) oraz wyżyny, o których wspomina prorok Ezechiel (Ez 6, 3). Wiele wyżyn znajdowało się przy miejscowościach czy wręcz wewnątrz miast, o czym wspominają choćby fragmenty Ksiąg Królewskich (2 Krl 17, 9. 29) lub Kronik (2 Krn 28, 25; 31, 1). Nie oznacza to, że należy wykluczyć wszelki związek „wyżyn” jako miejsc kultu z aspektem topograficznym. Możliwe jest wszakże, jak przypuszczają niektórzy⁵¹, że „wyżyny” były na początku budowane z założenia na wzniesieniach, jednak wraz ze wzrostem ich popularności zaczęły pojawiać się także w miastach. Nie jest to oczywiście wykluczone, jednak zdecydowanie należy stwierdzić, że nawet taki hipotetyczny rozwój nie pozwala na stwierdzenie, że istotą „wyżyn” było zlokalizowanie na jakiejś wysokości. W perspektywie biblijnej – a taką się tu rozważa – „wyżyny” były z pewnością miejscami kultu znajdującymi się w różnych miejscach: na wzniesieniach, w dolinach, w miastach i poza nimi.

Charakter

Część „wyżyn” wyposażonych było w „stelę” (מִצְבֵּה – 1 Krl 14, 23; 2 Krl 18, 4; 2 Krn 14, 2; 31, 1) lub „aszere” (אֲשֵׁרָה – 1 Krl 14, 23; 2 Krl 18, 4; 21, 3; 23, 15; 2 Krn 14, 2; 17, 6; 31, 1; 33, 3. 19; 34, 3), jednak dosłownie wspomina o nich jedynie 17 wersetów. Pozostałe nie wskazują na obecność steli lub aszery na wyżynie, co nie oznacza oczywiście, że ich tam nie było. Biblia wspomina również o obecności ołtarza (1 Krl 3, 4; 13, 2; 2 Krl 23, 20; 1 Krn 21, 29; 2 Krn 14, 2; Oz 10, 8 i in.). Niektóre wersety mówią o „przybytkach wyżyn” (בֵּית הַבְּמֹת lub בְּמֹת בַּיִת – 1 Krl 12, 31; 13, 32; 2 Krl 17, 29. 32; 23, 19) czy wręcz o „sali biesiadnej” (לְשֻׁכָּה), mogącej pomieścić przynajmniej 30 osób (1 Sm 9, 19–22). Powyższe dane próbowano przez lata analizować pod kątem ustalenia spójnej odpowiedzi na pytanie o charakter „wyżyn”. Bez wątplenia były tym terminem nazywane jakiegoś rodzaju konstrukcje kultowe. Powstały liczne hipotezy próbujące skonkretyzować tę definicję i dotrzeć do istoty rzeczywistości, jaką autor biblijny określał terminem בְּמֹת. Wypada przedstawić te najbardziej znaczące.

W pierwszej kolejności należy wymienić *hipotezę świątyni*. Jest to teoria, która zasadniczo zakłada, że „wyżyny” były czymś w rodzaju kompletnej świątyni czy sanktuarium. Jednym z ważniejszych zwolenników tej teorii jest William B. Barrick. Przekonywał on, że należy odrzucić wszelkie wyobrażenia o „wyżynie” jako miejscu składania ofiar na wolnym powietrzu, a należy ją postrzegać raczej jako budynek sakralny, i to o charakterze miejskim⁵². W pierwszej kolejności powołał się na jeden z wersetów dowodzących umiejscowienia niektórych „wyżyn” w miastach i miejscowościach⁵³. Przynotował również dowód z 1 Sm 9, 19–25 mówiący wyraźnie o tym, że na „wyżynie” znajdowała się לְשֻׁכָּה – rodzaj komnaty, która w kontekście

⁵¹ J.T. Whitney, *'Bamoth' in the Old Testament*, „Tyndale Bulletin” 30 (1979), s. 137.

⁵² W.B. Barrick, *What Do We Really Know about 'High Places'?*, „Svensk Exegetisk Årsbok” 45 (1980), s. 56–57.

⁵³ Barrick przywołuje jedynie 2 Krl 17, 9–10.

wspomnianej perykopy oznacza najwyraźniej salę biesiadną. Barrick przekonuje, że ponieważ jest to termin odnoszący się w Starym Testamencie wyłącznie do komnat właściwych kompleksowi świątynnemu domu Bożego w Jerozolimie, to w kontekście miejsca, na które udał się Samuel wraz z Saulem, jego użycie dowodzi świątynnego charakteru „wyżyny”.

Innym argumentem, do którego się odwoływano, badając charakter „wyżyn”, jest kwestia przyimków⁵⁴. Zauważono bowiem, że ilekroć pada informacja o składaniu ofiary krwawej lub kadzielnej „na wyżynie”, הַמָּזֶה występuje z przyimkiem אֶל ⁵⁵. W.B. Barrick uznał to za dowód na świątynny, a w każdym razie zabudowany charakter „wyżyn”, tłumacząc jednoznacznie ów przyimek jako «w». Należy jednak pamiętać, że przyimek אֶל może również w niektórych przypadkach oznaczać «na»⁵⁶. Barrick przekonuje, że w przypadku „wyżyn”, przyimek אֶל musi oznaczać «w», ponieważ ilekroć mowa jest wyraźnie o składaniu ofiary na czymś (np. na ołtarzu), występuje przyimek עַל ⁵⁷. Jednak uważnie prześledziwszy choćby użycie rzeczownika הַמִּזְבֵּחַ (ołtarz) w kontekście składania ofiar, można zauważyć, że występuje on z przyimkiem אֶל (Rdz 8, 20; Lb 23, 2. 4. 14. 30) oraz עַל (Kpł 4, 10; Pwt 12,27; 1 Krn 6, 34; 16, 40; 2 Krn 1, 6; 8, 12; 26, 16; 29, 21; 35, 16) bez większego rozróżnienia. Barrick więc zdecydowanie przesadza, twierdząc, że tłumaczenie אֶל w kontekście „wyżyny” inaczej niż «w» byłoby sprzeczne z naturalnym użyciem języka hebrajskiego⁵⁸. Istotnie jednak konsekwentne stosowanie formy הַמָּזֶה może zastanawiać. Jak jednak słusznie zauważa John Adney Emerton, takie sformułowanie można rozumieć nie tyle jako miejsce w środku (budynku) czy nawet na dziedzińcu, ile raczej w obrębie terytorium „wyżyny”, być może pomiędzy innymi budynkami⁵⁹.

Tym samym jednak kwestia przyimków absolutnie nie rozstrzyga tego, czy można mówić o „wyżynie” jednoznacznie jako o świątyni, budynku. Wydaje się, że nie ma podstaw do tego, aby orzec, iż „wyżyny” koniecznie były zabudowanymi miejscami kultu. Choć niewątpliwie istniały takie, które posiadały tego typu infrastrukturę. Ciekawym tropem może być tutaj kwestia $\text{בֵּית הַמִּזְבֹּחַ}$ lub בֵּית הַמָּזֶה – sformułowania, które pięciokrotnie występuje w Starym Testamencie (1 Krl 12, 31; 13, 32; 2 Krl 17, 29; 17, 32; 23, 19) i jest tłumaczone jako «przybytki wyżyn». Nie

⁵⁴ Poza przytaczanym w tym akapicie Barrickiem swoją hipotezę uzasadnia użyciem przyimków również wspomniany w kolejnych akapitach P. Vaughan. Co ciekawe, obaj badacze z tych samych danych wyciągają zupełnie przeciwstawne wnioski.

⁵⁵ Wyjątkiem jest Iz 16, 12. Kwestię „wyżyn” moabickich poruszono w dalszej części. W ich kontekście wyraźniej jest zachowany element lokalizacji na wzniesieniu. Być może stąd ta różnica.

⁵⁶ אֶל , w: L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon...*, art. cyt., s. 203–205.

⁵⁷ W.B. Barrick, *What Do We Really Know...*, art. cyt., s. 54.

⁵⁸ W.B. Barrick, *What Do We Really Know...*, art. cyt., s. 54.

⁵⁹ J.A. Emerton, *The Biblical High Place...*, art. cyt., s. 117; H.H. Hardy, B.D. Thomas, *Another Look...*, art. cyt., s. 122–123.

wiadomo o nich zbyt wiele. Przede wszystkim występują wyłącznie w odniesieniu do Królestwa Północnego, najczęściej w perykopach odnoszących się do Betel. Nie jest jasne, czy chodzi tu o liczne i bliżej nie określone sanktuaria Izraela, czy raczej o sanktuarium w Betel i ewentualnie w Dan⁶⁰. Niemniej jednak samo występowanie formuły *בֵּית בְּמוֹת* wskazuje na to, że istniały „wyżyny”, które miały charakter świątyni czy wręcz kompleksów świątynnych. Jednocześnie wyraźne rozróżnienie *בֵּית בְּמוֹת* Królestwa Północnego i *בְּמוֹת* królestwa Judy każe zauważyć, że nie wszystkie miejsca kultu zwane „wyżynami” musiały charakteryzować się podobną konstrukcją.

Inną hipotezą na temat natury „wyżyn” jest tzw. *hipoteza ołtarza*. O ile większość badaczy jest zgodna co do tego, że każda wyżyna musiała mieć ołtarz (tylko w niektórych przypadkach jest to wspomniane wprost, jednak skoro przeznaczeniem wyżyny był kult, a zatem składanie ofiar, obecność ołtarza wydaje się konieczna), o tyle niektórzy poszli o krok dalej i wysnuli hipotezę, wedle której pojęcie wyżyny jest tożsame z pojęciem ołtarza. Jednym z ważniejszych głosów w tej kwestii jest publikacja Menachema Harana⁶¹, w której autor twierdzi, że „wyżyny” były konstrukcjami o charakterze podobnym do ołtarza lub wręcz były ołtarzami. Na dowód przytacza dwa wersety:

– „Król udał się do Gibeonu, aby tam złożyć ofiarę, bo była tam wielka wyżyna. Salomon złożył na owym ołtarzu tysiąc ofiar całopalnych” (1 Krl 3, 4)

Haran zwraca uwagę na wyrażenie „na owym ołtarzu” (*עַל הַמִּזְבֵּחַ הַהוּא*), które odnosi się do wspomnianej w poprzednim zdaniu „wielkiej wyżyny” (*הַבְּמֹה הַגְּדוֹלָה*). Według niego określenie „na owym ołtarzu” jest rozwinięciem, wyjaśnieniem dla użytego w pierwszej części wersu sformułowania „wielka wyżyna”⁶². Wydaje się jednak, że nie jest to twierdzenie nie do podważenia. Skoro – jak powszechnie się zakłada – każda wyżyna miała ołtarz, równie dobrze wyrażenie „na owym ołtarzu” może odnosić się do ołtarza, który – choć nie jest wspomniany w tekście – z całą pewnością na wyżynie się znajdował⁶³. Werset ten z całą pewnością potwierdza obecność ołtarza na terenie wyżyny. Nie dowodzi jednak identyczności wyżyny z ołtarzem.

Jako drugi dowód Haran przytacza fragment Drugiej Księgi Królewskiej:

– „Nawet ołtarz będący w Betel – wyżynę utworzoną przez Jeroboama, syna Nebata, który doprowadził Izraela do grzechu – zburzył również ten ołtarz i wyżynę, potłukł jej kamienie, starł na proch, spalił też aszerę” (2 Krl 23, 15)

Istotnie, w pierwszym członie zdania „ołtarz” i „wyżyna” zdają się występować w relacji paralelnej, co mogłoby oznaczać ich tożsamość. Dziwi jednak druga część

⁶⁰ Zob. W.B. Barrick, *On the Meaning of בֵּית־הַבְּמוֹת and בְּמוֹת־הַבְּמוֹת and the Composition of the Kings History*, „Journal of Biblical Studies” 115 (1996), z. 4, s. 621–640.

⁶¹ M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake 1995.

⁶² M. Haran, *Temples and Temple-Service...*, dz. cyt., s. 24.

⁶³ J.A. Emerton, *The Biblical High Place...*, art. cyt., s. 123.

zdania, która z kolei wyraźnie te dwa pojęcia sobie przeciwstawia. Wytlumaczeniem tej niekonsekwencji mogłoby być wprowadzenie do tego wersu późniejszego rozszerzenia tekstu. Gdyby wziąć poprawkę na wskazane przez *Biblia Hebraica Stuttgartensia* zabiegi redakcyjne, ów werset przed rozszerzeniem mógłby brzmieć następująco: „Nawet wyżynę – utworzoną przez Jeroboama, syna Nebata, który doprowadził Izraela do grzechu – zburzył, potłukł jej kamienie, starł na proch, spalił też aszerę”. Z przekonaniem opowiada się za tym również sam Haran, wskazując, że tekst nosi znamiona rewizji deuteronomistycznej⁶⁴. W takim wypadku należy stwierdzić, że argument bazujący na składni wersetu o wątpliwej zgodności jest argumentem słabym.

Zwolennikiem hipotezy ołtarza był również – kilkadziesiąt lat wcześniej – Patrick H. Vaughan. Z niejasnych przyczyn wychodził on z założenia, że wszelkie czynności związane z „wyżynami” były wykonywane *na* nich. Vaughan odnosił się do omówionej wcześniej kwestii przyimków i jednoznacznie interpretował ך jako «na». Zdawał się nie dopuszczać takiej możliwości, by ך oznaczało szerszej pojęty teren sanktuarium, a nie jakiś jeden konkretny przedmiot lub element. Dlatego argumentował, że skoro *na wyżynie* były składane ofiary, to przyimek ך oznacza niechybnie «na», a więc owe ofiary były składane bezpośrednio *na* wyżynie. Stąd wywnioskował, że ך musiała oznaczać ołtarz, a w każdym razie musiała być jako ołtarz wykorzystywana⁶⁵. Vaughan ponadto potwierdza swoją tezę tym, że w wersety mówiących czy to o kulcie złych królów, czy o usunięciu obiektów kultu bałwochwalczego przez królów dobrych wyżyny występują wraz z aszerami, stelami, posągami itp., ale nigdy z ołtarzem. Według Vaughana świadczy to o tym, że wyżyna – przynajmniej według deuteronomisty – była synonimem ołtarza⁶⁶. Problem jednak w tym, że z łatwością można znaleźć wersety, które wymieniają razem wyżynę i ołtarz, i to wyraźnie zaznaczając ich odrębność: 2 Krn 14 ,2; 31, 1; 32, 12 (i paralelne: Iz 36, 7; 2 Krl 18, 22); Ez 6, 6. Z kolei 1 Krn 21, 29 mówi o tym, że ołtarz całopalenia znajdował się na wyżynie w Gibeonie. Trudno przypuszczać, jakoby ołtarz miał stać na... ołtarzu.

Choć naturalnie nie można sobie wyobrazić wyżyny bez ołtarza, nie sposób mówić o bezwzględnej tożsamości tych pojęć. Hipoteza ołtarza jest tym samym trudna do przyjęcia. Zawiera zbyt wiele niejasności. Jakkolwiek przytaczanych przez Vaughana czy Harana argumentów nie wolno całkowicie pomijać. Nie można wszakże wykluczyć takiej ewentualności, że niekiedy redaktor mógł w kontekście ołtarza użyć formy „wyżyna”. Jest to możliwe z tego powodu, że – jak wykazuje późniejsza analiza – termin ך jest ściśle związany z kultem bałwochwalczym i w takim kontekście jest stosowany. Stąd też niewykluczone, że autor biblijny,

⁶⁴ M. Haran, *Temples and Temple-Service...*, dz. cyt., s.25.

⁶⁵ P. Vaughan, *The Meaning of 'bāmā' in the Old Testament*, Cambridge 1974, s. 31

⁶⁶ P. Vaughan, *The Meaning of 'bāmā'...*, dz. cyt., s. 32.

określając ołtarz poświęcony np. Baalowi, mógł posłużyć się terminem „wyżyna”. Nie oznacza to jednak, że można mówić o fizycznej tożsamości „wyżyny” i ołtarza.

Ostatnią z popularnych hipotez jest tzw. *hipoteza platformy*. Ma ona zakorzenie w jednej strony w odkryciach archeologicznych, z drugiej zaś w badaniach nad religijnością ludów starożytnego Bliskiego Wschodu. Twórcy tej teorii, W.F. Albright i P. Vaughan⁶⁷, na podstawie m.in. badań etymologicznych przekonywali, że jedyne możliwe znaczenie מִזְבֵּחַ to «podwyższenie/platforma kultowa». Choć argumenty z etymologii nie znalazły uznania, hipoteza platformy przetrwała dzięki archeologii. Przynajmniej kilka z odkrytych w Palestynie miejsc kultu posiada rodzaj podwyższenia, wyraźnie stanowiącego centralne miejsce świątyni (np. Tel Arad, Tel Dan, Megiddo)⁶⁸. Kontynuatorzy tej hipotezy widzieli w nich rodzaj nawiązania do dawnych praktyk budowania miejsc kultu na wzniesieniach. Kiedy życie, a wraz z nim kult przeniosły się do miast, dla zachowania tradycji poczęto budować w świątyniach podwyższenia, które miały niejako imitować wzniesienie⁶⁹.

Nie da się ukryć, że hipoteza platformy ma swoje mocne i słabe punkty. Nie ma podstaw, aby kwestionować zwyczaj budowania w miejscach kultu tego rodzaju podwyższeń. Trudno powiedzieć, czy faktycznie platformy miały nawiązywać do wzniesień i dawnych zwyczajów, czy też stanowiły przejaw świadomości ówczesnych, że kultowi – jako rzeczywistości wzniosłej – należy się w pewien sposób uprzywilejowane, wyeksponowane miejsce. Jeszcze trudniej powiedzieć, czy istnieją jakiegokolwiek poważne przesłanki, żeby owe platformy utożsamiać ze starotestamentowymi „wyżynami”. Ani Dan, ani żadne ze wspomnianych wyżej miejsc nie jest w Biblii nazwane „wyżyną”. Niemniej żadna ze wspomnianych w Biblii „wyżyn” (Betel, Gibeon, Bamot-Baal) nie została odnaleziona. Nie występuje żadna poważna zależność między archeologią a tekstem. Hipoteza platformy opiera się mocno na nazewnictwie zaproponowanym przez Avrahama Birana przy okazji odkryć w Tel Dan⁷⁰. Jednakże sam Biran przyznaje, że odkryta w Dan platforma została zidentyfikowana jako „wyżyna”, ponieważ było to jedyne, co metodą eliminacji przyszło badaczom do głowy wobec nowego odkrycia⁷¹. Platforma nie była częścią większej konstrukcji, lecz elementem samodzielnym. Nie był to ołtarz ani stela, ani żaden z do tej pory zidentyfikowanych obiektów kultowych przytaczanych przez

⁶⁷ Vaughan rozumiał platformę jako miejsce, na którym bezpośrednio można było składać ofiary. Stąd nie ma sprzeczności w jednoczesnym przyjęciu hipotezy ołtarza i hipotezy platformy.

⁶⁸ Zob. P. Briks, *Megiddo – perła archeologii biblijnej*, „Collectanea Theologica” 74 (2004), z. 3, s. 8; Y. Aharoni, *Arad: Its Inscriptions and Temple*, „The Biblical Archeologist” 31 (1986), z. 1, s. 18–26; A. Biran, *Tel Dan*, „The Biblical Archeologist” 37 (1974), z. 2, s. 40–43.

⁶⁹ Co ciekawe jednak, część z odkrytych świątyni z platformą (Arad, Beer-Szewa) znajduje się na wzgórzu, co podważa sensowność budowania platformy jako imitacji wzniesienia.

⁷⁰ Zob. A. Biran, *Tel Dan*, art. cyt., s. 26–57.

⁷¹ *Notes and News*, „Palestine Exploration Quarterly” 103 (1971), z. 1, s. 2.

Stary Testament. Pozostawały tylko „wyżyny”: obiekty wciąż niezidentyfikowane. Inaczej mówiąc: odkryto fenomen bez nazwy, połączono go więc z nazwą bez fenomenu. Choć jest to rozwiązanie wygodne, jednak trudno je zaakceptować, skoro – jak zauważa również de Vaux – nie znajduje pokrycia w tekście⁷². Na hipotezie platformy nie pozostawia suchej nitki Mervyn D. Fowler. Zarzuca archeologom myślenie życzeniowe i zauważa, że dopóki nieznane jest rzeczywiste znaczenie terminu „wyżyna”, dopóty archeologowie będą identyfikować rozmaite odnalezione obiekty z „wyżynami”. Nie dlatego, że ma to odbicie w tekście, ale dlatego, że ma to odbicie w ich hipotezach⁷³. Spostrzeżenie to dotyczy, rzecz jasna, w takim samym stopniu hipotezy platformy, jak i innych wcześniej omówionych teorii. Nie ma wątpliwości, że niektóre z wyżyn posiadały rodzaj platformy. Jednak najwyraźniej przynajmniej tyle samo ich nie miało. To znamienne, że nie odnaleziono dotychczas śladów żadnej z „wyżyn” wspomnianych w Starym Testamencie. Może to świadczyć o tym, że były wśród nich miejsca kultu bardzo słabo rozbudowane, składające się np. z wolno stojącego ołtarza i steli lub drewnianej aszery. Trudno się dziwić, że ślady po nich nie przetrwały.

Przedstawione hipotezy nie pozostawiają wątpliwości co do religijnego charakteru terminu „wyżyna”. Jednak żadna z nich, próbując utożsamić „wyżynę” z jakimś konkretnym elementem miejsca kultu, nie znalazła ani poparcia, ani dostatecznych dowodów. Wydaje się więc, że Biblia daje podstawy do postawienia tezy, że termin „wyżyna” jest pojęciem ściśle kultowym, jednak nie technicznym. Nie oznacza bowiem konkretnego rodzaju konstrukcji kultowej, którą można by jednoznacznie opisać: „wyżyny” wspomniane w Starym Testamencie nie wykazują żadnego wyraźnego podobieństwa pod względem wyglądu, poza tym, że bezdyskusyjnie były tworem ludzkim, konstrukcją, którą można zbudować lub zburzyć. Nie sposób jednak wyłonić z kontekstu biblijnego jakiejś jednoznacznej formy „wyżyn”. W każdym razie nie charakteryzują się niczym, co zewnętrznie wyróżniałoby je spośród innych miejsc kultu, które mają w języku hebrajskim swoje nazwy (לְיָדָה – «świątynia», מִזְבֵּחַ – «ołtarz»). Wbrew nazwie nie można też o nich powiedzieć, że w świadomości autora biblijnego były to jakiegoś rodzaju „ołtarze polowe” lub sanktuaria na okołoziemskich wzniesieniach. Tekst pokazuje bowiem jasno, że choć niektóre „wyżyny” istotnie znajdowały się na pagórkach, to równie liczne wybudowano wewnątrz miast, a nawet w dolinach. Stąd należy unikać sformułowań, jakoby „wyżyna” była terminem technicznym, określającym miejsce kultu o jakiejś określonej formie czy też lokalizacji. Jakkolwiek termin מִזְבֵּחַ ma bez wątpienia charakter kultowy. Poszukiwanie istoty „wyżyn” w ich cechach zewnętrznych lub konstrukcyjnych przyniosło mnogość różnorodnych hipotez, jednak nie doprowadziło do rozwiązania problemu. Dlatego wydaje się, że wspólnego

⁷² R. de Vaux, *On Right and Wrong Uses of Archaeology*, w: *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century: Essays in Honor of Nelson Glueck*, red. J.A. Sanders, New York 1970, s. 78.

⁷³ M. Fowler, *The Israelite bāmā...*, art. cyt., s. 213.

mianownika wszystkich „wyżyn” należy szukać nie jak dotychczas w ich konstrukcji lub lokalizacji, ale w kluczu ściśle teologicznym.

Pierwszą kwestią, na którą należy zwrócić uwagę, jest wspomniany we wstępie fakt, że termin „wyżyna” jest jednym z słów kluczy deuteronomisty. Około 70 proc. – 75 proc. wszystkich *passusów* występuje w pismach redakcji deuteronomistycznej lub w tekstach od niej zależnych. Już sam ten fakt skłania do zastanowienia się nad tym, czy הַמָּצָה to dawne słowo, którego powszechnie używano w Izraelu w kontekście kultowym. Bez wątplenia było w jakimś stopniu znane jego znaczenie topograficzne, na co wskazuje uprzednia analiza etymologiczna oraz dane biblijne (Jr 26, 18; Ez 36, 2; Mi 3, 12). Brak jednak poważnych przesłanek ku temu, aby z całą pewnością stwierdzić, że termin הַמָּצָה był powszechnie rozumiany i używany w kontekście kultu Izraela w czasach przeddeuteronomistycznych. W związku z tym pojawia się pytanie, czy „wyżyna” jako określenie miejsca kultu nie pojawiła się, a przynajmniej nie upowszechniła się w religijnym słowniku Starego Testamentu dopiero w czasach wczesnej szkoły deuteronomistycznej na potrzeby precyzyjnego wyrażenia jej teologii. Aby to sprawdzić, należy spróbować odtworzyć proces rozwoju znaczenia badanego terminu, który – jak to już wspomniano – z pewnością w Izraelu funkcjonował, lecz niekoniecznie w jednakowym kontekście.

Ważnym świadkiem rozwoju terminu הַמָּצָה w kierunku znaczenia kultowego jest język moabicki. Występują w nim nieliczne, ale bardzo wyraźne analogie do hebrajskiego znaczenia kultowego. Datowana na IX w. i czasy panowania króla Omriego stela Meszy wspomina o *bmt* uczynionej dla Kemosza⁷⁴ oraz o odbudowaniu zburzonego *bt bmt*⁷⁵ (zapewne odpowiednik hebrajskiego בַּיִת בְּמוֹת). Do moabickich miejsc kultu zwanych $\text{הַמָּצָה} / \text{בְּמוֹ}$ nawiązują też fragmenty biblijne: Iz 15, 2; 16, 12; Jr 48, 35 i Lb 22, 41. Nie ma więc wątpliwości, że na mapie języków semickich istniało już kultowe znaczenie terminu *bmt*/ הַמָּצָה . Dowodzi to jednak wyłącznie tego, że w czasach monarchii הַמָּצָה oznaczała miejsce kultu typowe dla zwyczajów moabickich i że w ten sposób nazywali je zarówno sami Moabici, jak i Izraelici (Iz 15, 2; 16, 12; Jr 48, 35; Lb 22, 40). Nie daje jednak odpowiedzi na pytanie, czy ten sam termin odnosił się w świadomości ówczesnych Izraelitów również do ich rodzimych miejsc kultu.

Niemniej zdają się temu przeczyć przynajmniej dwa fakty. Po pierwsze, zdecydowana większość przypadków zastosowania terminu „wyżyna” pochodzi najwcześniej z czasów wczesnej redakcji deuteronomistycznej⁷⁶. Te fragmenty,

⁷⁴ H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, t. 1, Wiesbaden 2002; KAI 181:3, s. 41.

⁷⁵ KAI 181:27, s. 41.

⁷⁶ Wciąż nie ma zgodności, czy można mówić o wyłącznie powygnaniowej redakcji D. Nie brakuje głosów opowiadających się za przynajmniej dwuetapową redakcją, której pierwsza faza przypadałaby na czasy Jozjasza. Zob. R. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, Sheffield 1981; F.M. Cross, *The Structure of the Deuteronomistic History*, „Perspectives of Jewish Learning” 3 (1968), s. 9–24. W kontekście pytania

które do tej redakcji nie należą, są od niej późniejsze. Wyjątek stanowi jedynie sześć *passusów*, datowanych stosunkowo wcześniej: Iz 15, 2; 16, 12; 36, 7; Oz 10, 8; Am 7, 9; Mi 1, 5. Spośród tych sześciu przypadków dwa odnoszą się do Moabu, jeden zaś nosi wyraźne znamiona rewizji deuteronomistycznej⁷⁷. Pozostają więc trzy przypadki mogące świadczyć o faktycznym funkcjonowaniu terminu *הַרְצָה* na określenie izraelskich miejsc kultu w okresie przeddeuteronomistycznym, co jest liczbą niezwykle skromną. Są to fragmenty zawierające proroctwa piętnujące Królestwo Północne za jego kult na wyżynach, rozumiany – co oczywiste – nie jako grzech schizmy, lecz potępiany z powodu szerzącego się w tych sanktuariach synkretyzmu religijnego albo jednoznacznego bałwochwalstwa. Tych trzech wystąpień nie można ignorować, jednak – zakładając nawet, że nie zostały one zrewidowane przez deuteronomistę – jest to liczba wystarczająco mała, aby stwierdzić, że we wczesnych pismach Starego Testamentu, „wyżyna” jako miejsce kultu jest terminem bardzo rzadkim.

Drugim argumentem jest niezwykle mała liczba wystąpień, które nie mają zabarwienia negatywnego i nie mają charakteru potępienia nielegalnego kultu. To nie bez znaczenia, że wszystkie przypadki, w których „wyżyna” odnosi się do kultu Izraela, dotyczą czasów monarchii lub – w przypadku 1 Sm 9, 12 – 19. 25 – okresu bezpośrednio je poprzedzającego, a blisko 80 proc. stanowi element formuły oceniającej królów Izraela i Judy. Żaden z autorów: ani deuteronomista, ani którykolwiek z jemu współczesnych lub późniejszych, nie stosuje terminu „wyżyna” w stosunku do ołtarzy lub innych miejsc kultu okresu sędziów czy patriarchów. A przecież był to legalny kult Jahwe. Podobnie ma się sprawa z okresem późniejszym. Nie ma wątpliwości, że jeszcze długo po powstaniu świątyni jerozolimskiej pomniejsze świątynie i lokalne sanktuaria nie tylko istniały, ale były wręcz akceptowane i uważane za legalne. Wydaje się zatem, że gdyby tego typu miejsca kultu były powszechnie w Izraelu nazywane „wyżynami”, należałoby oczekiwać odzwierciedlenia tego nazewnictwa w tekście Pisma Świętego w kontekście przynajmniej neutralnym. Tymczasem istnieją jedynie trzy przypadki opisujące wprost sprawowanie na „wyżynach” legalnego kultu Jahwe.

Pierwszy z nich to Iz 36, 7 – opis bluźnierczej mowy rabsaka podczas oblężenia Jerozolimy. Według słów posłańca asyryjskiego Ezechiasz zdelegalizował ołtarze oraz wyżyny poświęcone Jahwe. Tekst ten jest paralelny z 2 Krl 18, 22 i wykazuje wpływy teologii deuteronomistycznej, co może wskazywać na późniejszą rewizję. Choć z perspektywy redaktora odbywający się tu kult jest nielegalny, zabroniony przez Ezechiasza (w świetle deuteronomistycznej idei centralizacji kultu), to jednak z owego fragment można wnioskować, że w przeszłości na wyżynach sprawowano

o to, kiedy termin *הַרְצָה* rozpowszechnił się w Izraelu, są to głosy bardzo istotne. Inaczej należałoby stwierdzić, że termin ten rozpowszechnił się dopiero w czasie wygnania babilońskiego, co z jednej strony uprawomocniałoby klucz teologiczny, ale z drugiej wydaje się dość nieprawdopodobne, biorąc pod uwagę ścisłe związki z Moabem.

⁷⁷ Iz 36, 7 i 2 Krl 18, 22 są paralelne, o czym jest mowa w następnym akapicie.

kult Jahwe. Powstaje oczywiście pytanie, czy w szerszym kontekście całej mowy rabsaka, która jest bluźnierczym pokazem manipulacji faktami, nie należałoby traktować tej wypowiedzi właśnie w takim kluczu. Nie można jednak zaprzeczyć, że jest to fragment odnoszący termin „wyżyna” do kultu izraelskiego, i fakt ten należy odnotować.

Drugim fragmentem jest 1 Krl 3, 4⁷⁸ – werset opisujący złożenie przez Salomona ofiary na wielkiej wyżynie w Gibeonie. Kontekst nie pozostawia wątpliwości, że ofiary Salomona były składane dla Jahwe, a całość ma wydźwięk wyraźnie pozytywny. Jednak postępowanie Salomona deuteronomista czuje się w obowiązku wyjaśnić, podkreślając, iż król postąpił tak wyłącznie dlatego, że „do tego czasu jeszcze nie została zbudowana świątynia ku czci Pana” (1 Krl 3, 2). Według 1 Krl 3, 15 Salomon po spotkaniu z Bogiem ponawia swoją ofiarę – już w Jerozolimie. Podobnie można rozumieć 1 Sm 9, 12 – 19. 25. Ofiara składana na wspomnianej w tej perykopie „wyżynie” była z pewnością przeznaczona dla Jahwe i jako taka ma wydźwięk neutralny.

Z przytoczonych fragmentów nie sposób jednak wywnioskować, czy autor używa określenia „wyżyna” dlatego, że było powszechnym zwyczajem tak te miejsca określać, czy raczej stosuje ten termin w jego późniejszym rozumieniu – jako lokalne sanktuarium – któremu jednak nie można jeszcze przypisać negatywnej oceny z powodu, który sam przytacza: „do tego czasu jeszcze nie została zbudowana Świątynia ku czci Pana” (1 Krl 3, 2).

Podsumowanie

Ślady stosowania w okresie przeddeuteronomistycznym terminu „wyżyna” w stosunku do lokalnych sanktuariów izraelskich są bardzo znikome i niebezpieczne wydaje się przypuszczenie, że jest to określenie, które aktualnego znaczenia nabrało dopiero za sprawą deuteronomisty, wcześniej zaś oznaczało zwykle wzniesienie lub moabickie sanktuarium. Jednak trudno sobie wyobrazić, żeby redaktor zaadaptował termin całkowicie niefunkcjonujący w danym kontekście. Wiadomo bez wątpienia, że „wyżyny” funkcjonowały jako określenie moabickich miejsc kultu (prawdopodobnie na wzniesieniach). Nie nazywano tak jednak tradycyjnych izraelskich miejsc kultu. Musiał więc nastąpić jakiś proces zapożyczenia. Zjawisko przejmowania licznych zwyczajów kultowych od ludów ościennych (w tym Moabu) było w Izraelu okresu przedwygnaniowego niezwykle powszechne. Być może w jakimś stopniu wraz ze zwyczajami Izrael zapożyczył także nazwę, nadając tym samym nowe rozumienie terminowi, który dotychczas miał znaczenie wyłącznie topograficzne. Śladem takiego procesu mogłyby być Ez 20, 28–29.

Jak widać, trudno jednoznacznie określić, kiedy dokładnie określenie מְזֵבֶה zyskało w języku Izraela znaczenie kultowe. Wydaje się jednak bardzo prawdopodobne, że

⁷⁸ Do tego wydarzenia odnosi się także 2 Krn 1, 3. 13.

tym, który ten termin rozpowszechnił oraz nadał mu znaczenie, jakie można znaleźć w tekście Starego Testamentu, był redaktor deuteronomistyczny. Nazwał nimi wszelkie lokalne sanktuaria lub ołtarze, którym odmówił prawowierności. Szerzący się w nich synkretyzm i bałwochwalstwo, zwyczajne obce jahwizmowi: prostytutka sakralna, ofiary z dzieci, mieszanie kultu Jahwe z kultem bóstw narodów ościennych, a z biegiem czasu także – niegodna w oczach deuteronomisty – konkurencyjność wobec jedynej świątyni w Jerozolimie. To wszystko sprawiło, że „wyżyny” stały się *de facto* synonimem wszelkiego grzechu⁷⁹. Zastosowanie klucza teologicznego opiera się więc na fakcie, że termin „wyżyna” najprawdopodobniej nie odnosił się nigdy do jakiegokolwiek konkretnej konstrukcji kultowej. Został zaadaptowany na potrzeby wyrażenia rzeczywistości teologicznej: grzechu schizmy i synkretyzmu religijnego.

Jak widać, jedynie takie ujęcie pozwala odkryć wspólny mianownik wszystkich „wyżyn”. Nie miały one bowiem jednakowego wyglądu ani jednakowej lokalizacji. Nawet kluczowy pierwotnie aspekt lokalizacji na wzniesieniu stracił z biegiem czasu istotne znaczenie. Wszystkie „wyżyny” łączyło natomiast to, że były niegodziwe, nielegalne i grzeszne. Termin הַמִּצְדָּה należy traktować jako słowo klucz redakcji deuteronomistycznej i rozumieć przede wszystkim w znaczeniu teologicznym. Taki też kontekst mają wszelkie późniejsze, niedeuteronomistyczne teksty zawierające ten termin. Bliski podobnego wniosku był John T. Whitney, który również odrzucił poszukiwanie tożsamości „wyżyn” w ich cechach zewnętrznych, twierdząc, że הַמִּצְדָּה oznacza po prostu lokalne miejsce kultu⁸⁰. Nie sposób się z tym nie zgodzić, jednak pominięcie aspektu negatywnego nacechowania tego terminu wydaje się błędem.

Próbując zatem ostatecznie odpowiedzieć na pytanie o charakterystykę terminu הַמִּצְדָּה w języku religijnym Starego Testamentu, należy poczynić następujące spostrzeżenia:

Termin ten w Starym Testamencie występuje w trzech kontekstach: topograficznym (oznaczając jakiś typ terenu, prawdopodobnie wzgórze), kultowym (oznaczającym miejsce kultu) oraz poetyckim (o niejasnym znaczeniu; prawdopodobnie: «grzbiet, tułów, ciało»; w wyjątkowych przypadkach «ziemia»). Analiza etymologiczna wykazuje duże prawdopodobieństwo pokrewieństwa słowa הַמִּצְדָּה z semickimi odpowiednikami: ugaryckim *bmt* oraz akadyjskimi *bamtu* i *bamātu*. Znaczna rozbieżność znaczeniowa tych form skłania do uznania za prawdopodobne tych tropów badawczych, które odnajdują pomiędzy występującymi w wymienionych wyżej kontekstach terminu הַמִּצְדָּה zależność jedynie homonimiczną. Innymi słowy, postulują konieczność oddzielenia tych „wyżyn”, które mają znaczenie topograficzne lub kultowe, od występujących w kontekście poetyckim, jako pochodzących od różnych semickich odpowiedników, mających różne znaczenie i odrębne pochodzenie. Taki stan rzeczy sprawia, że wyodrębnienie z puli wszystkich występowania terminu הַמִּצְדָּה tych, które należą do języka religijnego,

⁷⁹ Co zresztą odzwierciedla tekst biblijny (zob. Mi 1, 5; Jr 17, 3).

⁸⁰ J.T. Whitney, „*Bamoth*”..., art. cyt., s. 138.

nie jest jakimś sztucznym zabiegiem na rzecz zawężenia tematu, ale ma podstawy w etymologii badanego terminu. Ustalenie zakresu fragmentów, które reprezentują język religijny, jest bowiem kluczowe dla podjęcia analizy tekstu biblijnego pod kątem badanego problemu.

Analiza biblijna ukazuje szerokie spektrum fenomenów nazwanych przez autorów biblijnych terminem „wyżyna”. Rozbieżność lokalizacji, formy, rozmiarów i szczegółowej funkcjonalności sprawia, że w zakresie technicznym można w nich odnaleźć tylko jeden wspólny mianownik: było to miejsce sprawowania kultu. Poszukiwanie istoty rzeczywistości „wyżyny” w aspektach technicznych dotychczas nie przyniosło zadowalających rezultatów. W świetle tych rozbieżności wydaje się, że bezpodstawne jest utożsamianie „wyżyny” z jakimiś konkretnymi konstrukcjami o określonym wyglądzie lub lokalizacji. Nieaktualne zaś zwłaszcza jest przywiązanie do większości nowożytnych przekładów i bezkrytyczne wiązanie „wyżyn” z faktyczną wysokością. W konsekwencji problem spada na archeologów, którzy próbują rozstrzygnąć, czy odnaleziona świątynia, ołtarz, platforma, wzgórze mogą być utożsamione z biblijną „wyżyną”. Wobec braku przekonujących dowodów na jakąkolwiek techniczno-konstrukcyjną tożsamość „wyżyn” rozwiązaniem okazuje się klucz teologiczny. Analiza tekstu biblijnego w tym kluczu ukazuje termin „wyżyna” jako wyrażenie typowe dla redakcji deuteronomistycznej, a wręcz stworzone przez nią w aktualnym znaczeniu. Odnosząc się niemal wyłącznie do okresu monarchii, jawi się on jako termin *stricte* teologiczny, oznaczający lokalne (tzn. odmienne od Jerozolimy, a w myśli deuteronomistycznej również wobec niej konkurencyjne) miejsce kultu, niegodziwe, nielegalne i grzeszne z perspektywy teologii jedności kultu. Występując nierzadko w parze z aszerami i bałwochwalczymi stelami, „wyżyny” stanowią wręcz synonim grzechu synkretyzmu, nieroztropnych i niekontrolowanych zapożyczeń zwyczajów kananejskich, występków przeciw czystości jahwizmu. Klucz teologiczny nie jest więc uproszczeniem ani uogólnieniem. Pozwala odkryć to, czego nie zdołały ustalić inne tropy: cechy wspólne; coś, co może stanowić o istocie czy też tożsamości „wyżyny”. Bez wątplenia trzeba więc rozważyć ów klucz jako decydujący w rozstrzyganiu o rzeczywistym znaczeniu terminu „wyżyna”. Takie założenie pogodzi wszystkich spierających się, czy odnaleziony ołtarz, platforma, świątynia jest „wyżyną”, czy też nie. W takim bowiem ujęciu może nią być platforma, ołtarz albo świątynia, ponieważ decydujący nie jest w żadnym stopniu rodzaj konstrukcji, ale jej przeznaczenie i związek z nielegalnym kultem.

Bibliografia

Źródła drukowane

Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, red. J.B. Pritchard, Princeton 1992.

Biblia del Jubileo. Las Sagradas Escrituras. Traducita de los Textos originales en

- Hebreo y Griego al Español*, Abbotsford 2014.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, red. K. Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1977.
- Biblia Sacra Vulgata*, red. R. Gryson, R. Weber, wyd. 5, Stuttgart 2007.
- Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego (Biblia warszawska)*, Warszawa 1975.
- Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, oprac. T.G. Pinches, t. 1–57, London 1892–1982.
- Die Bibel: Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung*, Freiburg 2016.
- Dietrich M., Loretz O., Sanmartín J., *The Cuneiform Alphabetic Texts: From Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, Münster 1995.
- Donner H., Röllig W., *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, t. 1, Wiesbaden 2002.
- Ebeling E., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, t. 1, Osnabrück 1972.
- Gurney O.R., Finkelstein J.J., *The Sultantepe Tablets*, London 1957.
- La Bible de Jérusalem. La sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jerusalem*, wyd. 13, Paris 1990.
- Lambert W.G., *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake 1996.
- New American Bible*, wyd. 4 popr., Charlotte 2011.
- The New Jerusalem Bible: The Complete Text of the Ancient Canon of the Scriptures with Up-to-Date Introductions and Notes*, ed. H. Wansbrough, New York 1985.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich (*Biblia Tysiąclecia*), wyd. 5, Poznań 2000.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem (Biblia paulistów)*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008.
- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament. Pilnie i wiernie przetłumaczone w 1632 roku z języka greckiego i hebrajskiego na język polski, z uwspółcześnioną gramatyką i uaktualnionym słownictwem (Uwspółcześniona Biblia gdańska)*, Toruń 2007.
- Sacra Bibbia. Versione ufficiale della CEI*, wyd. 3, Roma 2008.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece*, red. A. Rahlfs, wyd. 8, Stuttgart 1965.
- The Annals of the Kings of Assyria. The Cuneiform Texts with Translations, Transliterations, etc. from the Original Document in the British Museum*, oprac. E.A. Wallis Budge, L.W. King, t. 1, London 1902.
- The El-Amarna Correspondence*, tłum. A.F. Rainey, red. W.M. Schniedewind, t. 1–2, Leiden 2015, (Handbook of Oriental Studies, cz. 1, *The Near and Middle East*, 110).

Opracowania

- Aharoni Y., *Arad: Its Inscriptions and Temple*, „The Biblical Archeologist” 31 (1986), z. 1, s. 18–26.
- Albright W.F., *The High Place in Ancient Palestine*, w: *Volume du Congrès International pour l'étude de l'Ancien Testament*, Supplements to Vetus Testamentum 4, Strasbourg 1956, s. 242–258.
- Barrick W.B., *On the Meaning of בַּיִת־הַ/בְּמֹוֹת and בְּתִי־הַבְּמֹוֹת and the Composition of the Kings History*, „Journal of Biblical Studies” 115 (1996), z. 4, s. 621–642.
- Barrick W.B., *What Do We Really Know about 'High Places'?*, „Svensk Exegetisk Årsbok” 45 (1980), s. 50–57.
- Biran A., *Tel Dan*, „The Biblical Archeologist” 37 (1974), z. 2, s. 26–57
- Briks P., *Megiddo – perla archeologii biblijnej*, „Collectanea Theologica” 74 (2004), z. 3, s. 5-17.
- Brown F., Driver S.R., Briggs C.A., *The Brown, Driver, Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody 1906.
- Clines D., *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1993–2016, t. 1–9.
- Cross F.M., *The Structure of the Deuteronomic History*, „Perspectives of Jewish Learning” 3 (1968), s. 9–24.
- Emerton J.A., *The Biblical High Place in the Light of Recent Study*, „Palestine Exploration Quarterly” 129 (1997), z. 2, s. 116–132.
- Fowler M., *The Israelite bāmâ: A Question of Interpretation*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 94 (1982), z. 2, s. 203–213.
- Gesenius W., *A Hebrew Lexicon to the Books of the Old Testament*, tłum. C. Leo, Cambridge 1825.
- Haran M., *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into Biblical Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Winona Lake 1995.
- Hardy H.H., Thomas B.D., *Another Look at Biblical Hebrew בֹּמֹוֹ 'High Place'*, „Vetus Testamentum” 62 (2012), s. 175–188.
- Harris R.L., Archer G.L., Waltke, B.K., *Theological Wordbook of the Old Testament*, Chicago 2004.
- Hurvitz A., *A Concise Lexicon of Late Biblical Hebrew: Linguistic Innovations in the Writings of the Second Temple Period*, Leiden 2014.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994–2000, t. 1–4.
- Kogan L., Tishchenko S., *Lexicographic Notes on Hebrew bamah*, „Ugarit-Forschungen” 34 (2002), s. 319–352.
- Majewski M., *UGARIT – historia, religia, literatura, język na tle Biblii Starego Testamentu*, Kraków 2010.

- Michaelis J.D., *Supplementa ad Lexica Hebraica*, Gottingae 1792.
- Nelson R., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, Sheffield 1981.
- Notes and News*, „Palestine Exploration Quarterly” 103 (1971), z. 1, s. 1–4.
- Olmo Lete G. del, Sanmartín J., *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, tłum. i red. W.G.E. Watson, Leiden 2004, (Handbook of Oriental Studies, cz. 1, *The Near and Middle East*, 112).
- Schindler V., *Lexicon pentaglotton, Hebraicum, Chaldaicum, Syriacum, Talmudico-Rabbinicum, & Arabicum*, Hanovre 1612.
- The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 3, red. D.N. Freedman, London 2009, s. 196–200.
- The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, red. I.J. Gelb, B. Landsberger, L. Oppenheim, E. Reiner, Chicago 1965.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H. Fabry, t. 1–16, Grand Rapids 1975–2018.
- Vaughan P., *The Meaning of 'bāmā' in the Old Testament: A Study of Etymological, Textual and Archaeological Evidence*, Cambridge 1974.
- Vaux R. de, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, Grand Rapids 1961.
- Vaux R. de, *On Right and Wrong Uses of Archaeology*, w: *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century: Essays in Honor of Nelson Glueck*, red. J.A. Sanders, New York 1970, s. 64–80.
- Whitney J.T., *'Bamoth' in the Old Testament*, „Tyndale Bulletin” 30 (1979), s. 125–148.

Streszczenie

Artykuł porusza problematykę terminu „wyżyna” (הַמְּצָרָה) jako istotnego elementu teologicznej nomenklatury Starego Testamentu. Wychodząc od faktu, że znaczenie badanego pojęcia nie zostało dotychczasowo jednoznacznie ustalone, autorka stara się przybliżyć aktualny stan wiedzy oraz możliwe rozwiązania. Artykuł prezentuje dwutorową analizę badanego problemu.

W pierwszej części porusza zagadnienie etymologii rzeczownika „wyżyna” (הַמְּצָרָה). Badając słowo hebrajskie, autorka odwołuje się również do piśmiennictwa starożytnego Bliskiego Wschodu, wykazując istotną zależność między terminem הַמְּצָרָה a terminami pokrewnymi w języku ugaryckim, akadyjskim i moabickim. Opierając się na tych pokrewieństwach, autorka próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie o tożsamość „wyżyn”. Część pierwsza wykazuje, że analiza etymologiczna daje podstawy do uznania określenia „wyżyna” za pojęcie wieloznaczne oraz proponuje możliwe znaczenia i tłumaczenia.

Druga część artykułu skupia się na analizie tekstu biblijnego. Jest to próbą charakterystyki terminu „wyżyna” jako określenia kultowego. Analizując

wersety biblijne, autorka poszukuje danych o konstrukcji, lokalizacji czy innych charakterystycznych cechach wspomnianych w Starym Testamencie „wyżyn”. Wobec danych biblijnych artykuł prezentuje popularne hipotezy dotyczące tego zagadnienia. Ostatecznie autorka proponuje nowy, teologiczny klucz interpretacyjny, który stara się przedstawić jako warty uwagi w poszukiwaniach odpowiedzi na pytanie o tożsamość i charakterystykę terminu „wyżyna” (הַמִּצְדָּה).

Słowa kluczowe: wyżyny, kult, świątynia, deuteronomista, Izrael

Were the High Places High? A Study on the Meaning of הַמִּצְדָּה as a Religious Language of the Old Testament

Summary

The paper deals with the concept of ‘High Place’ (הַמִּצְדָּה) as an important element of the Old Testament nomenclature. Starting from the fact that the meaning of this term has not yet been clearly established, the author tries to introduce the current state of knowledge and possible solutions. The paper presents a two-track analysis of the problem.

In the first section, it addresses the etymology of the term “High Place” (הַמִּצְדָּה). While examining the Hebrew term, the author also refers to the literature of the ancient Middle East, showing a significant relationship between the term הַמִּצְדָּה and related terms in the Ugarit, Akkad and Moab languages. Based on these relationships, the author tries to find an answer to the question of the identity of ‘High Places’. The first part shows that the etymological analysis gives grounds for considering the term ‘High Place’ as an ambiguous concept and proposes possible meanings and translations.

The second part of the paper focuses on the analysis of the biblical text. This is an attempt to characterize the term ‘High Place’ as a cultic term. By analyzing the biblical passages, the author searches for data on the construction, design, location and other characteristics of ‘High Places’ mentioned in the Old Testament. In light of the biblical data, the paper presents common hypotheses on this issue. Finally, a new, theological interpretative key is proposed, which the author tries to present as worthy of attention in the search for identity and characteristics of the term ‘High Place’.

Key words: High Place, cult, worship, temple, Deuteronomist, Israel