

ZEI ȘI IDOLI. REPREZENTĂRI ȘI SIMBOLIZĂRI ALE DIVINITĂȚII ÎN RELIGIILE ISRAELULUI ANTIC (IIB /2.1)

ANICONISMUL – *per visibilia ad invisibilia*

LUCIAN GROZEA

Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu
lucian.grozea@ulbsibiu.ro

DOI: 10.2478/saec-2024-0024

ORCID: 0009-0004-4674-3499

Title: Gods and Idols. Representations and Symbolizations of the Divinity in Religions of Ancient Israel. Aniconism – *per visibilia ad invisibilia* (IIB /2.1)

Abstract: The present study explores the history and stratified literary formation of the biblical narrative concerning the legendary patriarch Jacob. It also examines a „conceptual invariant”, Bethel, a term linguistically expressed in various idioms, signifying a connection to a shared spirituality, particularly within the Ancient Near Eastern context, characterized by diffusionism and acculturation.

Keywords: *Ancient Israel; Iacob; Bethel; Elohim; material aniconism; betyl; maṣṣēḇāh; pillar; symbol; non-figural objects;*

Straturile unei istorii

Primele consemnări despre aniconismul material și funcțiile cultural-ritualice ale acestuia le descoperim în saga patriarhului Iacob (*Facere*, 25-35). Așa cum se prezintă narativul iacobit în construcția sa beletristică, pare mai degrabă un *roman-foileton*, în straturi literare, decât o cronică evenimentială unitară, situație datorată surselor de redactare de-a lungul istoriei israelite, potrivit criticii textuale. S-a ajuns, astfel, la identificarea mai multor surse, *orală*, *Jahwistă* (J, de sorginte iudaită), *Elohistă* (E, de inspirație israelită), *Jahwist-Elohistă* (JE, variantă combinată, apărută după căderea regatului de nord) numită și *pre* sau *non-Sacerdotală* / *Preotească* (p/nP)¹, până la alcătuirea formei finale *R*, în care prevalează, însă, și mai mult, viziunea sursei *Sacerdotale* / *Preoțești*² cu toate adăugirile post-exilice în conținutul *Tanakh* pe acest subiect.

¹ Gunkel, 1901, 88-122; Gunkel, 1987, 83-87; Friedmann, 1997, 62-64; 67-69; 87; 191; 228; 242; 248; Gunkel, 1997, 285-369; de Pury, 2006, 51-72; De Pury, 2009, 217-238; Blum, 2012, 181-211; Na’aman, 2014, 95-125; Gnuse, 2017, 105-113; Na’aman, 2019, 136-158; Hensel, 2021, 57-133.

² De Pury, 2006, 67-72; Blum, 2012, 190-192; Römer, Finkelstein, 2014, 334-337.

Ultima sursă, cea *pre/non-Sacerdotală* (pP), provenită cel mai probabil din perioada exilică, cu toate că a asimilat date ale narațiunii din sursele anterioare, a revizuit și ideologizat versiunea proprie, așa încât variantele primare, acum îmbinate, au devenit, în unele pasaje, chiar opozabile sau lipsite uneori de coeziune narativă din cauza noilor ajustări, modificări și inserări pe text³, demers păstrat, de asemenea, și în redactarea finală R. Scopul redactorului va fi fost acela de a oferi o proiecție eroică și un orizont ideatic cu privire la destinul istoric al poporului „Noului Israel” alcătuit din locuitorii ambelor regate și oblăduit de zeul național Yahweh în vremea exilului babilonian⁴.

Pe de altă parte, cu referire la acest subiect, sursele secundare din *corpus-ul* scripturistic, Osea, Amos, Ieremia, Ezra ori Neemia sau din scrierile istorice, confirmă o poziționare reticentă față de istoria Regatului Israel, în folosul teo-politicii Regatului Iuda, fapt care a dus la constatarea că istoria avraamită, așa cum este ea expusă în prima carte a *Facerii*, a fost concepută de către același redactor *pre-Sacerdotal* nu doar ca o contrapondere, ci ca o preponderență a viziunii „iudaite” față de expozeul primordial iacobito-israelit, iar, în unele situații punctuale de text, evenimentele au fost adaptate contextului istoric și ideologic de la acea perioadă⁵.

Un exemplu elocvent, în acest sens, fiind relația antinomică Bethel-Ierusalim⁶ în axiologia cultural-ritualică, așa încât importanța templului de la Bethel (*Face-re*, 28,10-22) a fost minimizată în raport cu Ierusalimul (*Facere*, 22, 1-14), căci Avraam, deși trecuse și prin Sichem (*Facere*, 12, 6-8), și Bethel (*Facere*, 13,4) sau Hebron (*Facere*, 13,8), localități unde a ridicat și altare, nu adusesese nicicând jertfe acolo, ci numai pe Muntele Moria, *recte* Ierusalim (2 *Cronici*, 3,1), pentru că patriarhul îl adora și se închina numai lui Yahweh, cu toate că, la început, Yahweh a fost doar un zeu de rang secund, provenit din sud și nu poseda majestatea lui Elohim ori anvergura lui Baal, divinități de sorginte și moștenire „canaanită”⁷.

Cu toate preopinența și ideologia contrafactuală, unele referințe biblice și puținele descoperiri arheologice atestă totuși funcționalitatea templului din Bethel⁸ ca centru cultural și loc de închinare alternativ pentru evreii rămași sau reveniți pe acele meleaguri, chiar după distrugerea Ierusalimului și, implicit, a primului templu de acolo, deși istoria biblică vituperează și consemnează atât idolatria de la Bethel (1 *Regi*, 12, 29-32; 2 *Regi* 10, 27; 23, 15; 19), cât și distrugerea templului din Bethel de către Iosia (2 *Regi*, 23,15).

Firește, discutăm și analizăm personaje anistorice, ficțional-revelaționale, părinți fondatori aureolați de mit cu scop etiologic, care aparțin, așa cum sunt

³ Blum, 2012, 191-194.

⁴ Na’aman, 2014, 118-119; Na’aman, 2019, 153.

⁵ Blum, 2012, 208, n.83; de Pury, 2013, 236-237; Römer, Finkelstein, 2014, 319-321; Lipschits, Römer, Gonzales, 2017, 267; 274-275.

⁶ Knauf, 2006, 326-329; Davies, 2007, 170-171; Na’aman, 2014, 115; Lipschits, Römer, Gonzales, 2017, 268.

⁷ Pe baza textului din *Deuteronom*, 32, 8-9, vezi și Römer, 2001, 74-83; Römer, Finkelstein, 2014, 323, și n.29.

⁸ Blekinsopp, 2003, 101; 104-105; Gomes, 2006, 9-14; Knauf, 2006, 295; 319; Davies, 2007, 159-171; Na’aman, 2014, 118; Tavger, 2021, 201-222; Yang, 2022, 1-10.

înfățișați, unei „istorii biblice” reconsiderate, fiind imaginați arhetipal cu dezideratul ca urmașii lor reali și istorici să moștenească o tradiție a etnogenezei lor și să-și poată construi perpetuu o istorie națională⁹.

De asemenea, nu pot fi eludate influențele literaturii babiloniene în compoziția legendei lui Iacob, astfel încât două episoade reflectă corespondențe tematice fie din *Poemul Creației (Enuma Eliș)*, în cazul visului lui Iacob, poarta Cerului / Cerurilor (*Facere*, 28, 17 – *Tableta V*), fie *Epopoea lui Ghilgameș*, pentru lupta lui Iacob cu Zeul/ Îngerul (*Facere*, 32, 25; 48, 16)¹⁰, similitudine cu lupta dintre Ghilgameș și Enkidu¹¹ (*Tableta Yale [Y] 18*), ceea ce probează, totodată, teoria unei redactări revizuite și târzii a narativului, adică în secolul al VI-lea î. Hr. La fel de adevărat este și faptul că nu pot fi omise nici influențele arameene asupra textului și arealului cultural în ceea ce privește tratatul încheiat dintre Iacob și Laban (*Facere*, 31, 44-52), procedură confirmată de către *Scrisoarea de la Mari (A 3592)*¹², și parafarea unui astfel de tratat prin simbolistica stâlpului și a pietrei așezate deasupra, obiecte consacrate atât în religiile, cât și în politicile Orientului Apropiat Antic.

Datarea narativului patriarhal iacobit a variat mereu, în funcție de școlile de gândire, așa încât marja de încadrare este destul de extinsă, de la imaginara Monarhie Unită din secolele X-IX î.Hr. până la perioada post-exilică a secolelor V-IV î.Hr., dar, în timp, s-au conturat două posibile datări cu privire la redactarea de ansamblu a ciclului literar, secolul al VIII-lea și secolul al VI-lea î.Hr.

În plus, rămâne interesantă ipoteza susținută de către Nadav Na’aman potrivit căruia autorul *Istoriei lui Iacob* ar fi un autor care a trăit în Bethel:

„Este tentant să sugerăm că autorul poveștilor patriarhale a trăit în Bethel, care a fost inclus în Regatul lui Iuda încă din vremea lui Iosia și se învecina cu provincia asiriană și babiloniană Samaria. Pe de-o parte, autorul a fost familiarizat cu locurile din sudul Iudei și din regiunile învecinate din sud și cu tradițiile orale iudaite, și, pe de altă parte, a fost obișnuit cu centrele urbane și cu memoriile culturale din Israelul de Nord. El a făcut un efort pentru a include în opera sa narativele orale ale celor două foste regate și a folosit atât operele literare israelite cât și pe cele iudaite disponibile lui. A descris detaliat legende de întemeierii celor două temple majore ale lui Iuda (Ierusalim) și Israel (Bethel) și, totodată, a evidențiat sacralitatea propriei cetăți. Locul său se afla la granița dintre nord și sud, iar lucrarea lui se adresa locuitorilor celor două regate, astfel încât membrii fiecărei comunități să-și învețe propriul trecut și, de asemenea, să-și însușească trecutul comunității surori”¹³.

În legenda lui Iacob, patriarhul este doar aparent personajul principal, în fapt, într-o primă instanță, rămâne doar un agent al voinței zeului, care, apoi, însă,

⁹ Wellhausen, 1855, 315-318; De Pury, 2006, 54; 72; De Pury, 2009, 228-231; Blum, 2012, 208-212; Sergi, 2018, 284-285.

¹⁰ Pentru identificarea „adversarului lui Iacob”, Gunkel, 1997, 352-353; Hamori, 2008, 13-25;

¹¹ *Apud* Hamori, 2011, 628; 625-642; Shinan & Zakovitch, 2012, 65-72; Na’aman, 2014, 100-103; Na’aman, 2019, 138.

¹² Durand, 2005; 127-129; Na’aman, 2019, 148-150; Sergi, 2018, 287-299.

¹³ Na’aman, 2014, 118.

îl desemnează la un statut ontic și istoric semnificativ, mai ales, pe parcursul a două evenimente, Bethel și Penuel, ambele petrecute grație miracolului teofaniei. Această devenire a sa reprezintă *un rit de trecere* de la un simplu muritor la un bărbat divin. La Bethel, dobândește anvergură sacrală (*Facere*, 28, 18-19), iar la Penuel este învrednicit cu titulatura *Israel*, un eponim național, și cu binecuvântarea divină (*Facere*, 32, 28-29). Episoadele sunt reiterate sumativ și în *Facere*, capitolul 35, ceea ce denotă o redactare tardivă în raport cu descrierile anterioare și menționate mai sus.

În contextul cercetării noastre, paragraful nucleu îl reprezintă versetele 17-19 din *Cartea Facerii*, reluat în 35,7 cu o intenționată completare¹⁴, deși în versetele 14 și 15 din același capitol se păstrează varianta originală cu o mențiune adiacentă tot intenționată:

„28,17, Și s-a înfricoșat și a spus: Cât de înfricoșător e locul acesta! Nu e altceva decât numai Casa Zeului și aceasta este poarta cerurilor (שַׁעַר הַשָּׁמַיִם) 18. Și Iacob s-a sculat dis-de-dimineață a luat piatra (אֶבֶן) pe care și-o pusese la căpătâi, a pus-o pe stâlp (מַצֵּבָה) și a turnat untdelemn pe vârful ei. 19. Iacob a pus locului aceluia numele Beth-El (בֵּית-אֵל, casa Zeului)”.

„35,7. A zidit acolo un altar (מִזְבֵּחַ) și a numit locul acela El-Beth-El (אֵל-בֵּית-אֵל), pentru că acolo i se arătase Zeul...14. Și a așezat Iacob un stâlp (מַצֵּבָה) pe locul unde-i vorbise Zeul, un stâlp de piatră (מַצֵּבָה אֶבֶן) și a săvârșit turnare peste el și a turnat peste el untdelemn. 15. Și a pus Iacob locului unde-i vorbise Zeul (אֵל-הַיָּם), numele Beth-El (בֵּית-אֵל)”.

Astfel, avem în discuție mai multe elemente și gesturi constitutive: *casa zeului*, *Zeul*, adică, Elohim /Yahweh /Bethel, *stâlpul* (de piatră) și /sau *altarul*, în schimb *așezarea /ridicarea pietrei și ungerea* cu untdelemn au un rol secundar în mizanscena aceasta, întrucât metaforizează gesturi ritualice săvârșite de omul pios.

În paragraful 35,14 din *Facere*, atributul substantival prepozițional „de piatră” *aben* /אֶבֶן/ a fost utilizat pentru a delimita *materia* stâlpului și este adăugat ulterior substantivului regent *maššēbāh* /מַצֵּבָה/, întrucât însuși termenul ebraic *maššēbāh*¹⁵ /מַצֵּבָה/ înseamnă „piatră”, așadar, avem parte de o tautologie intenționată, ca și cazul substantivului „altar” /מִזְבֵּחַ/, un amendament inserat posterior și provenit dintr-o altă variantă de redactare.

Reforma religioasă a lui Iosia a avut în plan îndepărtarea întregii recuzite idolatre, iar printre obiectele vizate, îndeosebi, erau *stâlpii de lemn* 'āšērim /אֲשֵׁרִים/ (1 *Regi*, 14, 23), care o simbolizau pe zeița Asherah, și *altarele* de pe înălțimi. Cu toate acestea, pentru perioada patriarhilor, substantivul „altar” din versetul 35, 7 face parte din lexicul canonic de factură avraamită și a fost introdus ulterior, așa încât să exprime viziunea teologică monolatră a documentului *Preoțesc* și al „ortodoxismului” evreiesc sudist.

¹⁴ Blum, 2012, 191-192; 193, n.32; - 194.

¹⁵ Gamberoni, VIII, 1996, 483-494.

Beth-El și Bethel /Βαιτύλος - Βαίτυλος

1. Din grupul lingvistic nord-semitic, alături de ramura ugaritică, face parte și așa zisa ramură „canaanită”, care conține trei limbi: feniciană, aramaică și ebraică¹⁶. Precizarea are relevanță pentru demersul nostru, întrucât reliefează faptul că vocabularul acestor idiomuri au cuvinte și sintagme care pot exprima același sens și pot dezvolta polisemii înrudite cu sensul inițial.

În scrierile ritualice ugaritice descoperite la Ras-Shamra întâlnim de câteva ori expresia *'il bt / bt 'il*, iar în forma vocalizată „*'ilu bēti / Zeul Casei sau în casa lui 'Ilu Bēti*” (I.34: RS 24.246, l.1 /13; și I.43: RS 24.260 l.3)¹⁷.

Critica de specialitate¹⁸ a interpretat acest teonim *'ilu bēti* fie ca „zeul casei / zeul palatului”, fie ca „zeii casei /zeii palatului”; potrivit primei traduceri expresia ar putea denota un geniu tutelar, un strămoș divin, un spirit protector ori o zeitate htoniană de sorginte mesopotamiană /anatoliană, sau ar corespunde unui nume divin precis *'Ilu* (I. 1717-19, 21, 24); în schimb, potrivit celei de-a doua interpretări, sintagma s-ar referi la un grup de zeități secundare și nedefinite suficient în panteonul oficial sau ar reprezenta o dinastie de zeități.

S-a optat, mai degrabă, pentru acceptarea primei variante și, pe baza altor texte ugaritice ori akkadiene, s-a presupus că ar fi vorba despre un „zeu” al templului ori al palatului regal, care ar putea fi identificat cu una dintre cele cinci divinități, care figurează în panteonul numelor proprii: *Haddu, Ba'lu, 'Ilu, 'Ammu* și *Li'mu*, cel mai probabil cu Baal sau Dagan, ale căror temple au fost descoperite pe acropola orașului prin săpături. Mai puțin probabil, însă, ar putea fi realizată identificarea cu zeul El¹⁹, din cauza lipsei dovezilor arheologice. Mai mult, sintagma *'il bt /bt 'il*²⁰, după unii autori, are un înțeles de substantiv comun, nu propriu, și s-ar referi, în general, la sanctuare, temple, capele, la un sanctuar local al unei comunități sau la altare regale și domestice, care sunt dedicate rânduiei liturgice, din acest motiv și substantivul *'Ilu*, ar denomina divinitatea în sens obișnuit, atunci când nu este însoțit de un nume propriu²¹.

2. S-a avansat ideea, pe baza mai multor texte din capitolul primei cărți a Torei (*Facere*, 31, 13; 32, 20; 35,7) coroborate cu paragraful din profetul Ieremia (48,13), că *Bethel*, inițial, nu ar fi desemnat un loc, ci un zeu reprezentativ din panteonul semitic de factură nord-siriană din secolul al VIII-lea î.Hr. Astfel, zeul Bethel întruhidează și reprezintă o copie arameeană a venerabilului zeu Elohim din spațiul religios canaanit, care a devenit, între timp, *deus otiosus*.

¹⁶ Huehnergard, 2012, 2.

¹⁷ Pardee, 2000, I, XII, 520-521; 643-644.

¹⁸ Pardee, 2000, I, XII, 76-78; 525; Pardee, 2002, 20; 228; Tropper, Vita, 2004, 673-680.

¹⁹ Există susținători ai teoriei că „*'Ilu Bēti /bt 'il*” înseamnă „templul /casa lui El”, pe baza mai multor texte ugaritice, Cornélius-Niehr, 2004, 423-425; Wilson-Wright, 2019, 706, nr. 3; poziție opozabilă Tsumura, 2019, 378-379.

²⁰ Olmo Lete, 2015, 243 (1. casă) -245; (2. palat), 245-246; (3. templu, sanctuar, capelă), 246-247.

²¹ Tsumura, 2019, 377-395; Tsumura, 2024, 57-80.

Povestirile despre cei trei patriarhi prezintă o relație familială, socială, religioasă și interculturală a evreilor cu Regatul Aram-Damascus, ceea ce probează o atare aculturație. De pildă, personajul *Bethuel* / בֶּתוּאֵל se definește și ca un omonim teoforic, și îl întâlnim în narativul iacobit (*Facere*, 28,5). El ne este prezentat ca nepot al patriarhului Avraam (*Facere*, 22, 22-23) și bunic al lui Iacob, tatăl Rebecă și al lui Laban, viitorul socru al lui Iacob. Cu acest prilej, cititorul descoperă o descendență ancestrală și divină, și niște „genii tutelare”. S-ar putea ca la origine numele *Bethuel* să fi fost *Bethel*, însă redactorul textului să fi fost interesat să evidențieze nu atât personalitatea aureolată a zeului arameean, ci descendența patriarhală avraamită, fapt pentru care a inserat vocala consonantică *shureq*: תו /u/ în componența numelui, păstrând, în același timp, semnificația etnică și simbolică a zeului Elohim.

În orice caz, numele Bethel se regăsește și în tratatele politice ale vremii, consemnate prin inscripțiile aramaice săpate pe diferite stele, cum ar fi stelele de bazalt *Sefire*, alcătuite în secolul al VIII-lea î.Hr., cca. 760 î.Hr., de la Al-Safirah, localitate află lângă Alep, Siria, sau tratatul dintre regele Esarhaddon al Asiriei și regele Ba'al al Tirului, text redactat în limba akkadiană cuneiformă și inscripționat pe o tăbliță de lut, în jurul anului 675 î. Hr.

Prima sursă, un tratat între doi regi minori din zona Siriei, relatează titulatura Bethel (*byt'l*, I, A, III, 34)²² pentru o *cetate*, adică o localitate, și *stelele gravate* (*betiluri*, II, C, 3; 7; 10)²³, care expun termenii acestei înțelegeri, cu alte cuvinte, documentul propriu-zis. De menționat și paragraful din *Stela* I, A, II, 11, care face referire la zeii martori ai acestui tratat, printre ei și: „... /în prezența lui/ El și Elyon”²⁴.

În teologia ebraică, se găsește constructul compus *El Elyon* / אֵל עֶלְיוֹן, pentru a-l desemna pe zeul lui Melchisedec și al lui Avraam (*Facere*, 14, 18-20), o divinitate de origine pre-israelită venerată la Salem și care a fost asimilată ulterior de către zeul israelit Yahweh²⁵.

Prin analogie, așa se explică și construcția lingvistică din *Facere*, 35, 7, „El-Bethel / אֵל-בֵּית-אֵל”, în care cuvântul Bethel nu este o apozitie, ci un atribut substantival prepozițional, potrivit sensului oferit de text, *scilicet*, „El /din/ Bethel”²⁶, de asemenea, lecțiuni similare se regăsesc și în *Facere*, 33, 20, „El-Elohe-Israel / אֵל-אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל, 46, 3, „El-Elohe-Abika / אֵל-אֱלֹהֵי-אֲבִיךָ” ori 1 *Samuel* 10, 3, „El Elohim Bethel / אֵל-הָאֱלֹהִים-בֵּית-אֵל”.

A doua sursă ne informează într-un aliniat formulat ca imprecăție că nerespectarea înțelegerii prevăzute în tratat duce la consecințe punitive din partea zeilor martori:

²² Fitzmyer, 1961, 185; 199.

²³ Fitzmeyr, 1961, 202; n. 18, 207-208; n. 2, 213-214; 218.

²⁴ Fitzmeyr, 1961, 185;194; și între Iacob și Laban are loc un pact al cărui martor este Elohim (*Facere*, 31, 50).

²⁵ Elnes & Miller, 1999, 293-299.

²⁶ Dalglisch, 1992, I, 709; vezi și Eissfeldt, 1930, 1-30; Hyatt, 1939, 81-98; Sommer, 2009, 49-50.

„Fie ca Bethel și Anat-Bethel să te dea unui leu mâncător de oameni”²⁷.

Perechea divină Bethel-Anatbethel cu multiplele variabile onomastice se va reîntâlni și în comunitatea iudeo-arameeană de la Elefantine din Egipt, în secolele V-IV î.Hr., subiect pe care îl vom dezbate cu altă ocazie.

Traducând stela epigrafică de idiom antic aramaic descoperită la Tel Dan și creată undeva în intervalul cronologic 825-730 î.Hr.,²⁸ mai precis 796 î.Hr., George Athas propune o variantă²⁹ diferită față de traducerea primară³⁰, dar care este convergentă subiectului nostru de analiză:

Fragmentul A, linia 4: „vechiul ținut /vechea vatră/ pe pământul lui El-Baytel”.

Autorul argumentează astfel:

„Nici o alternativă semnificativă pentru înțelegerea acestei lexeme nu poate fi găsită. El-Baytel este ipostasul zeului El, care a ajuns mai târziu să fie cunoscut ca „Baytel” sau „Bethel”. Numele El-Baytel, în mod specific, se referă la zeul El într-o formă de *maššēbāh* sau a unei Pietre-Bethel sacre la poarta orașului. În această formă, El-Baytel veghea asupra procedurilor legale ca patron al înțelepciunii și dreptății³¹”.

Autorul susține în comentariile sale despre inscripția de la Tel Dan că, în urma unei apocope, s-a renunțat la prefixul El, așa încât, începând cu secolul al VII-lea î.Hr., numele Bethel a devenit independent și de sine stătător, dar apropiat și se referea la zeitatea El în ipostaza sa evoluată. Celelalte divinități ale căror identități erau compuse împreună cu denominația Bethel, pot fi considerate ca distincte în raport cu zeul Bethel, numele lor fiind construcții apozitionale, precum cele de la Elefantine³².

În același context, Edward Lipiński adună și oferă numeroase exemple onomastice arameene și amorite, care conțin, pe de altă parte, termenul *qām*, tradus și înțeles ca *betil*, și care comportă un caracter teoforic și simbolic, întrucât aparținătorul unui atare nume asimila și prefigura prin constituția sa antropomorfă trăsătura unui stâlp, exponentul aniconic al divinității, dar și o reprezentare a zeului. Autorul evidențiază, de asemenea, ocurențe ebraice ale termenului *qām* transpus prin titulatura Qemu-El / קִמּוּאֵל (*Numeri*, 34, 24; *I Cronici*, 27, 17)³³.

O ultimă observație pe acest topic, a fost o practică extinsă în spațiul semitic de la acea vreme ca teonimele zeităților să fie întrebuintate ca antroponime³⁴, ceea ce confirmă și procesul de atribuire toponimelor a unui statut teoforic. Astfel, și numele Bethel, la rândul său, este fie omonim antropic, fie omonim local al unui teonim, precum Atena sau Alexandriile.

²⁷ Reiner, 1969, 534.

²⁸ Athas, 2003, 135; 309.

²⁹ Athas, 2003, 193; 210-211.

³⁰ Biran, Naveh, 1993, 81-98 („...rael odinioară în țara tatălui meu”, 90).

³¹ Athas, 2003, 201; 309-315.

³² Athas, 2003, 315.

³³ Lipiński, 2000, 602 ș.u.

³⁴ Zadok, 2020, 63-64.

3. Termenul semitic *Bethel* a fost transliterat în limba greacă, *βαίτυλος*, și, apoi, în limba latină, *baetulus*, însă nu a fost o consecință de conținut a referențialului biblic, ci, mai degrabă, un produs intercultural al lumii mediteraneene, îndeosebi filonul fenician.

Avem la dispoziție mai multe referințe literare, dar nici una dintre ele nu confirmă vreo relație cu textele biblice ebraice, poate cel mult literal cu textele biblice de factură septuagintică³⁵, care întrebuițează vocabularul elin.

Din perspectiva culturii religioase mediteraneene, prima ocurență este onomastică și este prezentă la scriitorul Chion de Heraclea, într-o scrisoare datată în secolul I d.Hr., care face referire la un oarecare sclav Baitylos, însă fără vreo trimitere la vreun zeu sau vreo piatră sacră.

În schimb, ne putem îndrepta atenția către doxografia despre un istoric Philon din Byblos (64-141 d. Hr.), pe care ne-o pune la dispoziție scriitorul creștin Eusebiu de Cezareea (265-340 d.Hr.). Acest Philon din Byblos este creditat că a scris o *Istorie feniciană* care, la rândul său, avea ca sursă de inspirație lucrarea despre cosmogonie a lui Sanchunation de Berytos, personaj trăitor înaintea războiului troian, cca. 1200 î.Hr., însă considerat un personaj ficțional de către unii cercetători.

Legate de studiul nostru ne interesează două fragmente atribuite lui Philon din Byblos și redată de către autorul creștin în monumentală sa operă *Pregătirea evanghelică*³⁶:

„Și Uranus moștenind suveranitatea tatălui său, se căsătorește cu sora sa Ge și are patru copii de la ea: El sau Cronos, și Baitylos (*Βαίτύλος*), și Dagon (care este Siton), și Atlas³⁷... Și, mai mult, el spune, Uranus a conceput *betiluri* (*βαίτύλια*), adică *pietre însuflețite* (*λίθους ἐμψύχους*)³⁸”.

Se constată, potrivit pasajelor de mai sus, un sincretism elino-fenician al mitologiei cosmogonice, în care importanța principală este atribuită „pietrelor însuflețite” (*λίθους ἐμψύχους*), care sunt în opoziție de esență față de zeii generați și muritori, întrucât ele dețin în materia lor incoruptibilă *suflarea divină*, un episod asemănător, de altfel, cu scena biblică în care protopărinții omenirii primesc „suflare de viață” de la zeul Elohim /Yahweh (*Facere*, 2,7); astfel, într-un mod figurat, și perechea primordială din narativul biblic a fost înzestrată aidoma unui betil, dintr-o materie indestructibilă, la început, și o esență vie, și nemuritoare.

În corelație cu aceste pasaje ar fi și notița neoplatonicului Damascius, în opul său, *Viața lui Isidor*, în care se relatează că:

„Un anume Eusebiu, povestitor al întâmplării, a spus că a părăsit Emesa într-o noapte pentru a ajunge la un templu din Muntele Liban și, în timp ce se odihnea, a văzut o sferă de foc venind din cer însoțită de un leu imens. A înțeles că betilul (*βαίτυλος*) era aceasta. Lucrul îi spunea că reprezintă „Nobilul” (*Γενναῖος*), obiectul de venerare al oamenilor din

³⁵ Gaifman, 2008, 48-49.

³⁶ Eusebiu de Cezareea, I, 10,16; I, 10, 23 (ed. S.Chr. 206, 194-195; 196-197).

³⁷ Baumgarten, 1981, 181 (809:23).

³⁸ Baumgarten, 1981, 182, (810:28).

Heliopolis (în formă de leu, sn). A dus-o la el acasă. De atunci, betilul, păstrându-și autonomia, i-a permis să ofere oracole (χρησμοδίας). Această piatră de o dimensiune medie avea o mărime și o culoare schimbătoare și avea semne gravate pe ea. Prin mijlocirea lor, Eusebiu și-a rostit oracolele. Obiectul a emis un sunet abia audibil pe care Eusebiu, însă, l-a descifrat”³⁹.

Diadohul școlii ateniene continuă doxografia cu o specificare importantă și preopinată a lui Isidor de Gaza față de Eusebiu, și anume:

„Eusebiu a crezut că întreaga sa tranzacție cu betilul este apreciată de vreun zeu, dar Isidor a atribuit-o, mai degrabă, unui *daimon*. A fost, a spus el, un *daimon* care l-a mutat, nu dintre cei malefici sau senzuali, dar nici dintre cei care au ajuns la un mod necorporal, nici dintre cei care sunt cu totul puri. El (i.e. Eusebiu) adaugă în felul său blasfemiator că diferite betiluri sunt dedicate pentru diverși zei: Cronos, Zeus, Helios”⁴⁰.

Din punct de vedere al morfologiei religioase aceste fragmente polemice ne relevă faptul că acele betiluri erau folosite fie în practica divinației, fie într-un scop apotropaic⁴¹.

De altfel, betilul a reprezentat forma aniconică materială preponderentă în Grecia Antică. Mitul salvării lui Zeus, grație mamei sale Rhea, de fagomania lui Cronos este exprimat simbolic și ritualic prin *piatra* îngurgitată și, mai apoi, regurgitată de odiosul Cronos, după cum consemnează și Pausanias, în *Descrierea Greciei*:

„Ieșind din templu și cotind la stânga, veți ajunge la o incintă în care se află mormântul lui Neoptolemus, fiul lui Ahile. În fiecare an, delfienii îi sacrifică ca unui erou. Urcând de la mormânt ajungi la o piatră (λίθος) de dimensiuni nu mari. Peste aceasta se toarnă în fiecare zi ulei de măsline, iar la fiecare sărbătoare așază pe ea lână neprelucrată. Există, de asemenea, o părere despre această piatră, că i-a fost dată lui Cronos în locul copilului său și că Cronos a vărsat-o din nou”⁴².

În completare, redăm și definiția despre *βαίτυλος* pe care o formulează *Etymologicum Magnum*:

„Betilul (βαίτυλος) este astfel numele unei pietre (λίθος), pe care Cronos a înghițit-o în locul lui Zeus. Se spune că Rhea, după ce a învelit-o în piele de capră, i-a dat-o lui Cronos. Baitylos vine de la *baite* /βαίτη, baite înseamnă piele”⁴³.

Devoțiunea culturală față de Zeus–Piatră (Baitylos) a fost larg răspândită în lumea elenistică din Grecia peninsulară și insulară până în Orientul Mijlociu, drept

³⁹ *apud* Durand, 2019, 21; Cook, 1940, III, 888-889; Damascius, 1967, 276-278.

⁴⁰ Damascius, 1967, 278.

⁴¹ Moore, 1903, 200-201; Gaifman, 1981, 54.

⁴² Pausanias, 10, 24, 6 (<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0525.tlg001.perseus-grc1:10.24.6>); Evans, 1901, 14-21 *et passim*; Cook, 1940, III, 938 (927-938); Davidson, 1995, 363-369.

⁴³ Moore, 1903, 201; Gaifaman, 1981, 55.

dovadă fiind și inscripția dedicatorie aflată pe un altar din secolul III d.Hr. de la Dura-Europos din Siria:

„Zeului strămoșesc, Zeus Betylos, dintre cei de lângă Orontes, Aurelius Diphilianus, soldat al Legiunii IV Scythica Antoniana, a dedicat (acest altar) ca împlinire a unei rugăciuni”⁴⁴.

Altarul, potrivit lui Matthew J. Adams, a fost descoperit în „Templul Zeilor Palmirieni”, însă, dintre mai multe temple descoperite la Dura-Europos, unele au furnizat fragmente de baze și stâlpi autoportanți și ar fi putut susține betiluri.

De altfel, Zeus s-a bucurat și de alte atribute sinonime, precum, Keraunios / Κεραύνιος sau Kasios / Κάσιος de la aramaicul *Qaṣiou* /radix *qām*, ori Diskos / Δίσκος, toate fiind denumiri pentru variile forme de betiluri fasonate, gravate ori pictate⁴⁵.

O ultimă referință de tip sursă la care facem trimitere provine din literatura romană și este compusă de către eruditul istoric Plinius cel Bătrân în *Istoria Naturală*:

„Sotacus mai distinge încă două varietăți de *ceraunia*, una neagră și una roșie, care seamănă cu niște securi. Cea neagră este rotundă și pare să fie înzestrată cu puteri sacre: cu ajutorul lor pot fi cucerite cetăți și flote; numele le este *betuli*, cele prelungi sunt numite *ceraunie*”⁴⁶.

Aici, acești *betuli* sunt considerați niște mijloace prin care se poate înfrânge inamicul și se poate obține victoria, întrucât sunt înzestrați cu puteri supranaturale, dar nu simbolizează zeități nefigurate, însă pot fi considerați substitute ale acelor, cel puțin ale zeilor care comportă trăsături marțiale, amintim pe Zeus Keraunios, Ares sau ebraicul Yahweh.

De regulă, astfel de betiluri, erau fie cosmice, meteoriți, fie terestre și naturale modelate și gravate manual sau lăsate în starea lor originală, pietre considerate sacre care conțineau în ele puteri supranaturale de sorginte divină sau potențate de un daimon. În acest context, Gerald Averay Wainwright, abordând subiectul dintr-o perspectivă comparativă a spațiului cultural oriental și mediteraneean, ajunge la concluzia că betilurile venerate au fost meteoriți, ca, de altfel, și piatra de la Bethel a lui Iacob⁴⁷, ipoteză interesantă, dar discutabilă.

Concluzii

Religia și religiozitatea regatelor israelite s-au edificat într-un spațiu cultural efervescent, semitic și mediteraneean. Confluentele materiale și spirituale se regăsesc nu doar în tezaurul arheologic, ci și în produsul epic, fie el canonic.

⁴⁴ Adams et alii, 2018- 2019, 9, 80; Gaifman, 1981, 55.

⁴⁵ Lenormant, 1873, I, 644-646.

⁴⁶ Plinius, 2001 37, 135 (245).

⁴⁷ Wainwright, 1934, 41; 44.

S-a constatat de către critica modernă că etalonul canonic a fost influențat ideologic de către diferite perioade istorice și de raportarea la evenimente circumstanțiale benefice ori nefaste. În funcție de aceste repere, narativul biblic evidențiază o traiectorie evolutivă multiculturală și interculturală ori exprimă o stare identitară de contracție.

Istoria patriarhilor legendari ni se dezvăluie ca fiind o construcție literară stratificată, care conține inserții contrafactice asupra cronologiei inițiale și în care predomină dezideratul teologic și ideologic, nu aplombul cultural.

De asemenea, invarianți conceptuali, cum ar fi de pildă „Bethel”, termen exprimat lingvistic în varii idiomuri, denotă racordarea la o spiritualitate comună, în special, din arealul Orientului Apropiat Antic, caracterizată prin difuzionism și aculturație.

Cercetarea prezentă va fi continuată într-un studiu ulterior, care va dezbate din diferite perspective, filologică, antropologică și arheologică, termenul *maššēbāh*.

Bibliografie /Bibliography:

Adams, Matthew, J., *et alii*, 2018-2019, *A Betyl with a Decorated Base from the Principia of the Roman VIth Ferrata Legionary Base, Legio, Israel*, în, *Israel Museum Studies in Archaeology*, p. 68-91.

Athas, George, 2003, *The Tel Dan Inscription, A Reappraisal and a New Interpretation*, Sheffield Academic Press.

Baumgarten, Albert, I., 1981, *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Brill.

Blenkinsopp, Joseph. 2003. *Bethel in the Neo-Babylonian Period*, în *n Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, edited by Oded Lipschits and Joseph Blenkinsopp. Winona Lake, Eisenbrauns.

Biran, Avraham, Naveh, Joseph, 1993, *An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan*, în *Israel Exploration Journal*, Nr. 2/3, p. 81-98.

Blum, Erhard, 2012, *The Jacob Tradition*, în *The Book of Genesis, Composition, Reception, and Interpretation*, edited by Craig A. Evans, Joel N. Evans, David L. Peterson, Brill.

Cook, Arthur, Bernard, 1940, *Zeus. A Study in Ancient Religion, Volume III*, Cambridge at the University Press.

Cornelius, Izak, Niehr, Herbert, 2004, *Götter und Kulte in Ugarit, Kultur und Religion einer nordsyrischen Königsstadt in der Spätbronzezeit, (Zaberns Bildbände zur Archäologie)*, Verlag Phillip von Zabern, Mainz, 2004.

Damascii Vitae Isidori Reliquae, 1967, editat Clemens Zintzen, Hildesheim.

Dalglisch, Edward, 1992, *Bethel*, în *The Anchor Bible Dictionary*, Volume 1, A-C, p.706-710.

Davidson, John, 1995, *Zeus and the Stone Substitute*, în *Hermes*, Nr. 3, p. 363-369.

Davies, Philip, R., 2007, *The Origins of Biblical Israel*, T&T Clark, New-York.

De Pury, Albert, 2006, *The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch*, în *A Farewell to the Yahwist?* Edited by Thomas B. Dozeman, Konrad Schmid, Atlanta.

De Pury, Albert, 2009, *Genèse 12-36*, în *Introduction à l'Ancien Testament*, éd. Thomas Römer et alii, Labor et Fides, Paris.

Durand, Jean-Marie, 2005, *Le culte des pierres et les monuments commémoratifs en Syrie amorrite*, Florilegium Marianum 8, Société pour l'Étude du Proche-Orient Ancien, NABO, Paris.

Durand Jean-Marie, 2019, *Le culte des bétyles dans la documentation cunéiforme d'époque amorrite*, in Thomas, Römer, Hervé, Gonzalez, Lionel, Marti, (eds.). *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible*. Leuven, p. 15–37.

Eissfeldt, Otto, 1930, *Der Gott Bethel*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig-Berlin, Nr. 28, p. 1-30.

Elnes Eric E., Miller, 1999, Patrick D., *Elyon*, in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Edited by Karel van der Toorn, Brill, p. 293-298.

Evans, Arthur, J., 1901, *The Mycenaean Tree and Pillar Cult and Its Mediterranean Relations*, London.

Eusèbe de Césarée, 1974, *La Préparation évangélique*, Livre I, in *Sources chrétiennes*, ed. Jean Sirinelli et Édouard de Places, Nr. 206, Paris.

Friedmann, Richard, Elliot, 1989, *Who Wrote the Bible?*, Harper San Francisco.

Fitzmyer, Joseph, A., 1961, *The Aramaic Inscription, of Sefire I and II*, in *Journal of American Oriental Society*, vol. 81, No. 3, p. 178-222.

Gaifman, Milette, 2008, *The Aniconic Image of The Roman Near East*, in *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, ed. Ted Kaizer, Brill. p. 37-72.

Gamberoni, Johann, 1996, *maššēbāh / מַשְׁשֶׁבַּח*, in *Theological Dictionary of the Old Testament*, Volume VIII, Edited by G. J. Botterweck, H. Ringreen, H. J. Fabry, Eerdmans Publishing.

Gnuse, Robert, Karl, 2017, *The Elohist, A Seventh-Century Theological Tradition*, Oregon.

Gunkel, Hermann, 1901, *The Legends of Genesis*, Chicago, 1901.

Gunkel, Hermann, 1997, *Genesis*, Mercer University Press, Georgia.

Gomes, Jules, 2006, *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity*, Walter de Gruyter.

Hamori, Esther, J., 2008, „When Gods Were Men”: *The Embodied God in Biblical and Near Eastern Literature*, Walter de Gruyter.

Hamori, Esther, J., 2011, *Echoes of Gilgamesh in the Jacob Story*, in *Journal of Biblical Literature*, Vol. 130, Nr. 4, p. 625-642.

Hensel, Benedikt, 2021, *The History of the Jacob Cycle (Genesis 25-35). Recent Research on the Compilation, the Redaction and the Reception of the Biblical Narrative and Its Historical and Cultural Contexts*, Mohr Siebeck, Tübingen.

Huehnergard, John, 2012, *An Introduction to Ugaritic*, Hendrickson Publishers.

Hyatt, Philip, J., 1939, *The Deity Bethel and the Old Testament*, in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 59, Nr. 1, p. 81-98.

Knauf, Ernest, Axel, 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, Penn State University Press.

Lenormant, François, *Baetylia*, 1873, in *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Tome I, Paris, p. 642-647.

Lipiński, Edward, 2000, *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion*, Leuven.

Lipschits, Oded, Römer, Thomas, Gonzales, Hervé, 2017, *The Pre-Priestly Abraham Narratives from Monarchic to Persian Times*, in *Semita*, 59, p. 261-296.

Moore, George, F., 1903, *Baetylia*, in *American Journal of Archaeology*, Vol. 7, Nr. 2, p. 198-208.

Na'aaman, Nadav, 2014, *The Jacob Story and the Formation of Biblical Israel*, in *Tel Aviv*, Vol. 41, p. 95-125.

Na'aaman, Nadav, 2019, *The Jacob Story: Between Oral and Written Modes*, in *Scandinavian Journal of the Old Testament*, Nr. 33.1, Routledge, p. 136-158.

Olmo, Lete, Gregorio, Del, Sanmartin, Joaquin, 2015³, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition, Parte One*, Brill.

Pardee, Dennis, 2000, *Les textes rituels, Fascicule I*, Ras-Shamra-Ugarit XII, Paris.

Pardee, Dennis, 2002, *Ritual and Cult at Ugarit*, SBL, Atlanta.

Pausanias, *Pausaniae Graeciae Descriptio*, 3 vols. Leipzig, Teubner. 1903, 10, 24, (<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0525.tlg001.perseus-grc1:10.24.6>).

Plinius, 2001, *Historia Naturalis, Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate, Volumul I, Cosmologia. Geografia*, trad. de Ioana Costa și Tudor Dinu, Polirom.

Reiner, Erica, 1969³, *Treaty of Esarhaddon with Baal of Tyre*, in *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, ed. by James B. Pritchard, Princeton University Press, p. 533-534.

Ribichini, Sergio, 1999, *Baetyl / Βαίτυλος*, in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Edited by Karel van der Toorn, Brill, p. 157-159.

Römer, 2001, *L'Ancien Testament est-il monothéiste?* in Emery, G, Gisel P., (eds), *Le christianisme est-il un monothéisme?*, Labor et Fides, p. 72-92.

Thomas Römer, Finkelstein, Israel, 2014, *Comments on the Historical Background of the Jacob Narrative in Genesis*, in *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 126, Nr. 3, p. 317-338.

Sergi, Omer, 2018, *Jacob and the Aramaean Identity of Ancient Israel between the Judges and the Prophets*, in M. G. Brett, & J. Wöhrle (Eds.), *The Politics of the Ancestors: Exegetical and Historical Perspectives on Genesis 12-36*, Mohr Siebeck, p. 283-305.

Shinan, Avigdor & Zakovitch, Yair, 2012, *From Gods to God, How the Bible Debunked, Suppressed, or Changed Ancient Myths and Legends*, University of Nebraska Press.

Sommer, Benjamin, 2009, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge University Press.

Tavger, Aharon, 2021, „And He Called the Name of that Place Bethel” (Gen 28: 19): *Historical-Geography and Archaeology of the Sanctuary of Bethel*, in Hensel, B. (ed.), *The History of Jacob Cycle (Genesis 25-35): Compilation, the Redaction and the Reception of the Biblical Narrative and Its Historical and Cultural Contexts*, Mohr Siebeck, Tübingen, p. 221-243.

Tropper, Josef, Vita, Juan-Pablo, 2004, *Der Gott des Hauses. Ugaritisch 'il bt und hurritisch 'in tl (n)*, in *Ugarit Forschungen*, Vol. 35, p. 673-680.

Tsumura, David, T., 2019, *Is IL a Proper Noun in the Phrase BT IL and in the Ugaritic Pantheon Lists?* in *Ugaritic Forschungen*, Nr. 50, 377-395.

Tsumura, David, T., 2024, *Was There a Cult of El in Ancient Canaan? Essays on Ugaritic Religion and Language*, Mohr Siebeck.

Wainwright, Gerald, Avery, 1934, *Jacob's Bethel*, în *Palestina Exploration Quarterly*, Nr. 66.1, p. 32-44.

Wellhausen, Julius, 1885, *Prolegomena to the History of Israel*, Edinburgh.

Wilson-Wright, Aren, M., 2019, *Bethel and the Persistence of El: Evidence for the Survival of El as an Independent Deity in the Jacob Cycle and 1 Kings 12:25–30*, în *Journal of Biblical Literature*, Vol. 138, Nr., 4, 705-720.

Yang, Inchol, 2022, *The Continuity of the Cult at Bethel after Exile*, în *Religions*, 13, 640, p. 1-10.

Zadok, Ran, 2020, *Bethel – an originally North Syrian deity*, în *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires*, Nr. 1, p. 62-69.