STUDIA Koszalińsko-Kołobrzeskie
33 | 2026 | s. 9–24
ISSN (print) 1230-0780 | ISSN (online) 2719-4337
DOI: 10.18276/SKK.2026.33-01

Janusz Lemański
Uniwersytet Szczeciński, Szczecin, Instytut Nauk Teologicznych
ORCID: 0000-0002-1512-997X, e-mail: janusz.lemanski@usz.edu.pl

„DOM IZAAKA" (Am 7,16). PROROK AMOS I PYTANIE O ŹRÓDŁA TRADYCJI O IZAAKU W PIĘCIOKSIĘGU

Streszczenie

Celem autora artykułu jest analiza wypowiedzi z Księgi Amosa zakazujących Izraelitom pielgrzymowania do Betel (Am 5,5; 8,14) oraz wyjątkowych zwrotów użytych w tej księdze: „wyżyny Izaaka" (Am 7,9) i „dom Izaaka" (Am 7,16) stosowanych tu paralelnie do „sanktuaria Izraela" i „Izrael". Analiza diachroniczna pozwala wnioskować, że potencjalnie historyczne wspomnienie o pielgrzymowaniu Izraelitów do tego miejsca zawarte może być jedynie w Am 5,5 (*vide* Kuntillet ʻAjrud), o ile wzmianki o Beer Szebie nie uznaje się za późniejszą glosę. Podobnie w dwóch kolejnych przypadkach. Wypowiedź z Am 7,9 uznać należy za późniejsze (deuteronomistyczne lub postdeuteronomistyczne) uzupełnienie redakcyjne. W Am 7,16 natomiast, o ile nie podziela się hipotezy (*vide* Adrianus van Selms) o reinterpretacji tradycji z Rdz 31–33 na rzecz Izaaka, „dom Izaaka" zrozumieć można jako „potomstwo" i najstarszą (przedwygnaniową) sekwencję: Izaak praojciec (stąd „dom") Jakuba – Izraela (*vide* Rdz 46,1–4). O jej historycznych źródłach na podstawie tej wypowiedzi nie można jednak powiedzieć nic pewnego.

Słowa kluczowe: Amos, Beer Szeba, wyżyny Izaaka, „dom Izaaka"

Abstract

"THE HOUSE OF ISAAC" (AMOS 7:16). THE PROPHET AMOS AND THE QUESTION OF THE SOURCES OF THE TRADITION ABOUT ISAAC IN THE PENTATEUCH

The aim of the article is to analyze the statements from the Book of Amos advising the Israelites against pilgrimage to Bethel (Am 5,5; 8,14) and the unique phrases used in this book: "the high places of Isaac" (Am 7,9) and the "house of Isaac" (Am 7,16). Here the expression appears

in parallel with "the sanctuary of Israel" and, in the corresponding passage, with "Israel". Diachronic analysis allows us to conclude that a potential historical memory of a pilgrimage to this place can only be found in Am 5,5 (*vide* Kuntillet ʻAjrud), unless the mention of Beersheba is considered a later gloss. Similarly, in the next two cases. The statement from Am 7,9 should be considered a later (Deuteronomistic or post-Deuteronomistic) editorial addition. However, in Am 7,16, unless one shares the hypothesis of reinterpreting the tradition from Gen 31–33 in favor of Isaac (*vide* Adrianus van Selms), the "house of Isaac" can be understood as the "offspring" and the oldest (pre-exilic) sequence: Isaac the forefather (hence "the house") of Jacob – Israel (*vide* Gen 46,1–4). However, nothing certain can be said about its historical sources based on this statement.

Keywords: Amos, Beersheba, the High Places of Isaac, "House of Isaac"

Wstęp

Nietrudno zauważyć, że w gronie trzech patriarchów (Abraham, Izaak, Jakub), Izaak jawi się jako „ubogi krewny" w relacji do dwóch pozostałych postaci. Pojawia się jedynie w tle opowieści o Abrahamie (obiecany potomek) i Jakubie (udzielający błogosławieństwa). Nieco więcej uwagi autorzy biblijni poświęcają mu w Rdz 26, ale też struktura i treść tego rozdziału sprawiają wrażenie reminiscencji z poprzedzającej go opowieści o Abrahamie[1]. W konsekwencji, o ile w tzw. cyklach o Abrahamie i Jakubie można wyróżnić z pomocą metod diachronicznych rdzeń pierwotnej tradycji i zaobserwować proces ich redakcyjnego wzrostu, o tyle w przypadku Izaaka taka procedura badawcza jest już raczej mało skuteczna[2]. Skąd wzięła się zatem postać tego patriarchy? Oryginalna lokalizacja poszczególnych patriarchów pozwala zauważyć, że o ile postać Abrahama należy łączyć z okolicami Hebronu, zaś Jakuba z położonym w Transjordanii Gileadem, o tyle źródeł tradycji o Izaaku szukać należy w okolicach Beer Szeby (por. Rdz 26,23–25)[3]. To jedyne miejsce w tradycji patriarchalnej, do którego docierają wszyscy trzej ojcowie narodu[4], choć tylko w przypadku Izaaka wydaje się ono być kolebką związanej z nim tradycji. Mamy zatem w tej sytuacji do czynienia z zabiegiem redakcyjnym, a sama Beer Szeba jawi się jako miejsce pozwalające powiązać wszystkie trzy postaci. W tym miejscu nasuwa się kolejne pytanie: dlaczego akurat ona? Czy miejsce to ma jakiś związek z tajemniczym i unikatowym określeniem Boga Izraela – „przerażenie (*paḥad*) Izaaka" (Rdz 31,42)[5]?

1 Janusz Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,2–36,43* (Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2014), 638–639.

2 Janusz Lemański, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2021), 169–250.

3 Janusz Lemański, „W poszukiwaniu tradycji o Izaaku", *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 (2013): 63–76; Thomas Römer, „Issac (patriarch) I. Hebrew Bible/Old Testament", w: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, t. 13, red. C.M. Furey i in. (Berlin–Boston: de Gruyter, 2016), 260–266.

4 Abraham: Rdz 21,25–33; Izaak: Rdz 26,23–33; Jakub: Rdz 28,10; 46,1–5.

5 Na ten temat szerzej zobacz: Janusz Lemański, *Księga Rodzaju*, 814–815.

Chodzi bowiem o boskie określenie uznawane za bardzo starożytne[6]. Może wyrażać doświadczenie teofanijne (*tremendum*; por. Rdz 31,53), choć pojawiła się też hipoteza sugerująca jego bardziej „rodzinny" charakter („krewny Izaaka")[7]. Przekonanie o antyczności tego boskiego tytułu (łączonego często z tradycjami o Efraime i Manassesie) wynika z tego, że część plemienia Manassesa (pięć miast) odwołuje się do bycia potomkami *Ṣel-Paḥad* (według wokalizacji opartej na LXX; Lb 26,33; 27,1.7)[8]. W „czasach Saula", mieszkańcy Jabesz w Gileadzie również są chronieni przed Ammonitami przez *paḥad jhwh* (por. 1 Sm 11,7)[9].

Na podstawie analizy samych tylko skąpych danych z Księgi Rodzaju trudno znaleźć odpowiedzi na postawione powyżej pytania. Z tego powodu badacze często przywołują w swoich analizach jedyne poza tą księgą nawiązania do tradycji o Izaaku, jakie znajdujemy w Księdze Amosa. Prorok ten wspomina obok świątyń Izraela również wyżyny Izaaka (Am 7,9), a obok Izraela „dom Izaaka" (Am 7,16). W tej samej księdze interesujące jest również wspomnienie o pielgrzymkach odbywanych przez Izraelitów do Beer Szeby (Am 5,5) oraz składanie ślubów przed czczonym tam Bogiem (Am 8,14). Czy te skąpe wzmianki, łączące jednak wyraźnie Izaaka i Beer Szebę z religią praktykowaną w Izraelu, mogą wnieść coś istotnego do badań nad pochodzeniem tradycji o Izaaku? Czy zawierają klucz pozwalający wyjaśnić, że postać Izaaka posłużyła połączeniu dwóch regionalnych i początkowo całkowicie od siebie niezależnych tradycji patriarchalnych z południa (Abraham) i północy (Jakub–Izrael) w jedną linię patriarchalną? Odpowiedzi na te pytania chcemy poszukać, przyglądając się bliżej tym prorockim wypowiedziom. Kluczowe jest w przypadku każdej z nich ocenienie, na ile łączą się one z aktywnością historycznego proroka Amosa (połowa VIII w. przed Chr.), a na ile są efektem znacznie późniejszej redakcji księgi noszącej jego imię.

1. Historyczny Amos i kwestia redakcji związanych z nim tradycji

Amos to najstarszy ze znanych biblijnych proroków, po których pozostało dziedzictwo literackie w postaci opatrzonej jego imieniem księgi. Wspomniane w niej imiona królów pozwalają datować okres jego aktywności na połowę VIII wieku przed Chrystusem

6 Gianantonio Borgonovo, *Genesis*, I libri biblici. Primo Testamento (Milano: Paoline, 2025), 641.

7 Porównaj język aramejski z Palmiry (*paḥdā'*) i język arabski (*faḥiḏ*). Ta dawna propozycja W.F. Albrighta poddana została jednak dużej krytyce, co sprawiło, że dziś nie jest już zbyt popularna; Janusz Lemański, *Księga Rodzaju*, 814.

8 Imię Selofchad (Lb 27,1.7; 36,8; Joz 17,38; 1 Krn 7,15) wywodzi się prawdopodobne od hebrajskiego *ṣēl* – „cień, ochrona" + *paḥad* – „strach, przerażenie" i odzwierciedla w swej etymologii doświadczenie boskiej mocy (Rdz 32,41.53). Rozumieć je należy zatem w sensie: „ktoś chroniony boską mocą"; Baruch A. Levine, *Numbers 21–36*, AB 4A (New York: Doubleday, 2000), 322.

9 Miles V. Van Pelt, Walter C. Kaiser, „pḥd", w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, t. 3, red. Willem A. VanGemeren (Carlisle: Paternoster Press, 1997), 597–598: „appear to function as descriptive-technical terminology" (*New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, t. 3, 598).

(Jeroboam II, król Izraela – 786–747 przed Chr.; por. Am 1,1; 7,9.10.11 i Ozjasz, król Judy – 786–736 przed Chr.; por. Am 1,1; 7,12). W samej księdze można znaleźć dwa wyróżniające się zbiory: kolekcję wyroczni (Am 3–6) i pięć ściśle powiązanych ze sobą wizji (Am 7,1–3.4–6.7–9; 8,1–3; 9,1–6), spośród których tylko ostatnia posiada cechy pozwalające na uznanie jej za późniejszy, redakcyjny dopisek[10]. Niemniej podobieństwa strukturalne pomiędzy tym ostatnim zbiorem i tekstem Am 1–2 pozwalają domniemywać, że te fragmenty księgi wyszły spod ręki tych samych redaktorów[11]. Od czasów publikacji w roku 1969 komentarza Hansa Waltera Wolffa[12] uczeni z różnymi drobnymi wariantami skłaniają się za uznaniem tej części księgi za nieco późniejsze redakcyjne uzupełnienie do związanej bardziej z historycznym prorokiem części zawartej w Am 3–6. Kolejność i datowanie różnych sugerowanych redakcji (m.in. tzw. deuteronomistycznej, związanej z Am 7,10–17[13]) jest już jednak w aktualnej literaturze tematu dość spekulatywna, a wszystkiemu przyświeca chęć wydobycia z aktualnej, kanonicznej wersji księgi tego, co chce się uznać za „oryginalne przesłanie" historycznego proroka Amosa[14]. Ten stan dyskusji należy uwzględnić, jeśli chce się prawidłowo ocenić to, z jakiego okresu pochodzą interesujące nas wypowiedzi dotyczące Beer Szeby i Izaaka.

2. Beer Szeba (Am 5,5; 8,14)

Miasto Beer Szeba („siedem studni" lub „studnia przysięgi") identyfikowane jest dziś z Tell es-Seba'/Bīr es-Seba' i wspomina się je na ostrakonie z Arad nr 3 (*b'ršb*)[15]. W tradycji o Abrahamie i Izaaku opisywane jest jako miejsce znajdujące się w suchym regionie na obrzeżach pustyni, w którym znaleźć można było niezbędną do przeżycia wodę. W 2 Sm 24,7 lokalizuje się je w obrębie „Negebu judzkiego"[16]. Wykopaliska archeologiczne[17]

10 Walter Dietrich, „Amos", w: *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. Walter Dietrich i in., Theologische Wissenschaft 1 (Stuttgart: Kohlhammer, 2014), 425 ze wskazaniem na Ernst Joahim Waschke, „Die Fünfte Vision des Amosbuches (9,1–4) – eine Nachinterpretation", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 106 (1994): 434–445.

11 Janusz Lemański, *„Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli" (Am 5,14a). Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*, t. 2: *Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2012), 69–70.

12 Hans Walter Wolff, *Dodekapropheton 2: Joel/Amos*, BK XIV/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, ^{3}1985), 129–138. Różne modele redakcyjnego wzrostu oparte na tej opinii prezentują potem Aaron Schart, Tchavdar S. Hadijev czy Jason Radine. Odwrotną kolejność (wizje powstały przed zbiorem wyroczni) zakłada z kolei Jörg Jeremias, *Der Prophet Amos*, ATD 24/2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983; ^{3}2013) XIX–XXII.

13 Zobacz m.in.: Hadijev, *The Composition*, 78–88.

14 Zobacz szczegółowe omówienie tych kwestii w: Lemański, *„Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli" (Am 5,14a). Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*, t. 2: *Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza*, 69–75; Dietrich, „Amos", 424–429.

15 Johannes Renz, Wolfgang Rölig, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, t. 1: *Text und Kommentar* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995), 360–363.

16 Detlef Jericke, *Die Ortsangaben im Buch Genesis. Ein historisch-topographischer und literarisch-topographischer Kommentar*, FRLANT 248 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 148–150.

17 Ze'ev Herzog, „Beersheba (Tel Beersheba)", w: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, red. Efraim Stern, t. 1 (New York: Simon & Schuster, 1993), 167–173. Porównaj też: Hans M. Barstad,

potwierdziły istnienie w tym rejonie murów z wczesnej (XI/X w. przed Chr.) i późniejszej epoki żelaza (VIII/VII w. przed Chr.). Blisko nich znajdują się ślady licznych osiedli z epoki chalkolitu (4 tys. lat przed Chr.). Biblijna Beer Szeba jest lokalizowana około 4 km dalej na wschód (*Tell es-Seba'*). Archeolodzy znaleźli tam pozostałości nieobwarowanego osiedla z początku epoki żelaza (X/IX w. przed Chr.) i instalację (ok. 120×110 m) o charakterze militarnym z IX–VII wieku przed Chrystusem. Zidentyfikowano tu też pozostałości bramy miejskiej, placu, budynków publicznych, dużych domów z kolumnami pełniących prawdopodobnie funkcję magazynów oraz rozbudowany system wodny. Miasto było więc w tym czasie ważnym i złożonym kompleksem urbanistycznym. Opisy z Księgi Rodzaju sugerują z kolei, że Beer Szeba była nieobwarowanym obozem i miejscem kultu. W Rdz 26,33 określa się ją mimo wszystko jako „miasto" (*hā'îr*), a w Joz 15,28 wspomina się ją wraz z siostrzanymi miastami jako regionalne centrum[18]. Biblijny zwrot „od Dan do Beer Szeby" wskazuje na geograficzną rozpiętość tzw. zjednoczonej monarchii. Dan leżało daleko na północy, zaś Beer Szeba głęboko na południu. Ta formuła pojawi się tylko wtedy, gdy mowa jest o początkach monarchii[19].

Nietrudno zauważyć, że dwie wzmianki o Beer Szebie (Am 5,5; 8,14) znajdują się we wspomnianych, oddzielnych tematycznie i formalnie zbiorach (wyrocznie *vs*. wizje). Am 5,1–17 to perykopa zbudowana koncentrycznie (a: 1–3; b: 4–6; c: 7–13; b': 14–15; a': 16–17)[20]. Jej tematem jest relacja pomiędzy dwoma możliwościami: śmiercią lub życiem[21]. Interesująca autora wypowiedź znajduje się zatem w drugiej części pierwszego panelu (ww. 4–6) i ma swój odpowiednik w drugim panelu (ww. 14–15). Fragment do zbadania brzmi w następujący sposób:

> Tak mówi JHWH do domu Izraela: „Szukajcie mnie i żyjcie (w. 4).
> Nie szukajcie Bet-El i nie wchodźcie do Gilgal i do **Beer Szeby** nie kroczcie,
> ponieważ Gilgal z pewnością pójdzie na wygnanie, a Betel będzie na nic (w. 5).
> Szukajcie JHWH i żyjcie, dzięki czemu nie wkroczy On jak ogień do domu Józefa
> i strawi go, i nie będzie nikogo, kto go ugasi" – dotyczy Betel (w. 6).

W perykopie Am 5,1–17 znajdują się wypowiedzi, które mogą mieć swoje źródło w przepowiadaniu prorockim historycznego Amosa. Należą do nich: krytyka społeczna (ww. 7.10.12), wyzysk ubogich (w. 11), wezwanie „szukajcie JHWH" i motyw skargi żałobnej nad Izraelem (ww. 4.6.12). Stwierdzenie o „reszcie Józefa" (w. 15) może sugerować natomiast,

---

The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Am 2,7b–8; 4,1–13; 5,1–27; 6,4–7; 8,14, SVT 34 (Leiden: Brill, 1984), 198–201.

18 Jericke, *Die Ortsangaben*, 149–150.

19 Walter Dietrich, *Samuel*, BK VIII.1.3 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Velag, 2006), 187.

20 Jan de Waard, „The Chiastic Structure of Amos V 1–17", *Vetus Testamentum* 27 (1977): 170–177; Pietro Bovati, Roland Meynet, *Il libro del profeta Amos* (Roma: Edizioni Dehoniane, 1995), 21–24.175; Jörg Jeremias, *Der Prophet Amos*, 62–63; Shalom Paul, *Amos. A Commentary on the Book of Amos* (Heremeneia) (Minneapolis: Fortres Press, 1991), 158–159; Göran Eidevall, *Amos*, AB 24G (New Haven–London: Yale University Press, 2017).

21 Jörg Jeremias, „Tod und Leben im Am 5,1–17", w: *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton*, red. Jörg Jeremias, FAT 13 (Tübingen: Mohr & Siebeck, 1996), 214–230; Rainer Kessler, *Amos* IEKAT (Stuttgart: Kohlhammer, 2021), 163–164.

że autor tego tekstu żył nieco później niż historyczny Amos. Hymniczne elementy zawarte w perykopie (ww. 8–9.13) uważane są za późniejszy dodatek i pozwalają sądzić, że kolejny redaktor miał już nie tylko wiedzę o upadku Izraela, ale i Judy/Jeruzalem[22]. W zacytowanym fragmencie nietrudno zauważyć, że Beer Szeba również wydaje się być czymś dodanym w jego kontekście[23], gdyż wyrocznia dotyczy zasadniczo pielgrzymowania do Betel i Gilgal (por. Am 4,4–5) i tylko o losie tych dwóch miejsc mowa jest w dalszej wypowiedzi. Ponadto w tekście hebrajskim znajdujemy swoistą grę słów związaną z nazwami obu tych sanktuariów[24] – trudną do oddania w polskim tłumaczeniu. W przypadku Beer Szeby brak takiego zabiegu. Zastanawia jednak użycie w stosunku do tego miejsca (sanktuarium?) czasownika *ʿābar*, wyrażającego ideę przejścia przez/obok czegoś lub kroczenia przez coś[25]. W wersecie 17b podmiotem dla niego jest JHWH i zapowiada się w nim Jego „przejście" celem ukarania grzesznego narodu.

Samo wspomnienie o Beer Szebie, jak zauważono, powróci potem raz jeszcze w Am 8,14. W obecnym kontekście idea może być taka, by nie przekraczać granicy Judy (1 Sm 14,1; 2 Krl 8,21; Am 6,2)[26] w poszukiwaniu ocalenia przed grożącym nieszczęściem. Nawet jeśli o Beer Szebie nie było wzmianki w „ustnym" przepowiadaniu Amosa, to mogła pojawić się w procesie jego literackiego opracowania – uważa Jörg Jeremias[27]. Zatem, mimo że prawdopodobnie nie mamy do czynienia ze wspomnieniem o tym miejscu związanym z oryginalnym przepowiadaniem proroka, to samo wymienienie na liście Beer Szeby nie musi być wiązane ze zbyt odległą od jego czasów redakcją. Idea może być taka, że krytyka wobec sanktuariów z północy mogła skłaniać do szukania pomocy na południu. Pielgrzymowanie do miejsca położonego na terenie Judy też nie musi być aż tak zaskakujące z uwagi na odkrycia dokonane w Kuntillet ʻAjrud[28]. Judea mogła być w czasach współistnienia królestw Izraela i Judy w jakimś stopniu państwem zależnym od swojego sąsiada z północy (por. 2 Krl 14)[29]. Wezwanie do szukania JHWH (zwrot określający pielgrzymowanie do sanktuarium celem otrzymania wyroczni; por. Rdz 25,22; Pwt 12,5; 1 Sm 9,9)[30] idzie tu jednak w parze z zakazem nawiedzania konkretnych sanktuariów. Betel to królewskie sanktuarium związane z tradycją o Jakubie. Gilgal zaś łączone jest z tradycją o podboju kraju. Beer Szeba tymczasem łączy się tylko z tradycją o Izaaku. Jakie znaczenie mogła ona mieć dla tradycji religijno-historycznej Izraelitów?

22 Kessler, *Amos*, 166–167.

23 Wolff, *Dodekapropheton*, 269.

24 Jeremias, *Der Prophet Amos*, 66.

25 KBL, t. 1, 729–731.

26 Jeremias, *Der Prophet Amos*, 66; Paul, *Amos*, 163; Kessler, *Amos*, 150.

27 Jeremias, *Der Prophet Amos*, 67.

28 Ze'ev Meshel, *Kuntillet ʻAjrud (Ḥorvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 2012), 65–69.

29 Na ten temat zobacz: Janusz Lemański, „Kuntillet ʻAjrud – punkt zwrotny w interpretacji historii Izraela i Judy?", *Rocznik Teologiczny* 65, 2 (2023): 187–197.

30 Wilhelm Rudolph, *Joel – Amos – Obadja*, KAT XIII/2 (Gütersloh: Gütersloher, 1971), 190.

Jak zauważa Rainer Kessler[31], do pomyślenia jest również taka sytuacja, że wcześniejsza prorocka krytyka sanktuariów z północy mogła być poszerzona znacznie później w Judzie o krytykę „nielegalnego" sanktuarium na jej terenie. Być może związane to było z reformą deuteronomistyczną i tendencją do centralizacji kultu w Jerozolimie. Autor/redaktor chciał w ten sposób wyrazić swoją krytyczną ocenę kultu sprawowanego w złym miejscu (por. Pwt 12,5). Logicznym jest zatem przyjąć – uważa Goran Eidevall[32] – że w Am 5,5 wyrażone jest przekonanie, iż JHWH opuścił te miejsca i daremne jest poszukiwanie w nich sposobu na odwrócenie grożącej katastrofy. W obecnym kontekście, komentuje dalej ten sam badacz, to ostrzeżenie skierowane raczej do społeczności Judei: „Nie idźcie tam!". Podsumowując przeprowadzoną analizę, można stwierdzić, że dominuje dziś przekonanie o wtórnym charakterze wzmianki o Beer Szebie, z akcentem położonym na judzką, często definiowaną jako deuteronomistyczna, redakcję tego dodatku.

Kolejne wspomnienie Beer Szeby pojawia się w Am 8,14. Chodzi o fragment perykopy z Am 8,4–14, czyli IV wizji. Kontekst bliższy tworzy zapowiedź głodu słowa Bożego i zbliżającej się kary (Am 8,11–14). Zauważalne są tu „fuzja terminologii deuteronomistycznej i kapłańskiej"[33] oraz liczne aluzje do innych tekstów[34]. W tym kontekście wersety 13–14 zawierają niuanse uważane za dodane do wcześniejszej wizji końca Izraela (Am 8,1–3.8–12). Werset 14 formalnie związany jest z wersetem 13, co nie musi jednak oznaczać, że oba były ze sobą połączone od początku. W wersecie 14 nie skoncentrowano uwagi na młodych ludziach, jak ma to miejsce w poprzednim wersecie. Zapowiedź upadku (w. 14b) nie zawiera żadnego ograniczenia wieku i odnosi się raczej ogólnie do składających przysięgi, wspomnianych w wersecie 14a. Podjęta tu zostaje religijna krytyka pielgrzymek do Beer Szeby z Am 5,5, ale też wyraźnie zostaje ona poszerzona, stąd opina, że występuje w tym wypadku późniejsza reinterpretacja wyroczni z Am 3–6[35]:

> Ci, którzy przysięgają na winę Samarii i mówią: „Na życie twego Boga Danie! Na życie drogi (boga?) Beer Szebo!" – upadną i już nie powstaną (w. 14).

Obraz mdlejących z pragnienia dziewic i młodzieńców w dniu kary Bożej (w. 13) to zaledwie preludium do jej głównej zapowiedzi z wersetu 14: upadek tych, którzy przysięgają na „winę Samarii" i na „życie boga" w Dan i Beer Szebie. Jak już zauważono, dwa ostanie miejsca to punkty ekstremalne wyznaczające rozciągłość zjednoczonej monarchii (Sdz 20,1; 1 Sm 3,20; 2 Sm 3,10). Samaria to stolica królestwa Izraela. Brakuje tu konkretnego imienia jakiegokolwiek boga. Można jednak zapytać: kto składa przysięgi, kiedy jest winny, a tym bardziej przysięga na „winę"? Niektórzy, zmieniając interpunkcję masorecką, odczytują słowo „wina" (*'ašmā*[h]) jako imię konkretnej bogini:

31 Kessler, *Amos*, 150; Eidevall, *Amos*, 156.

32 Eidevall, *Amos*, 156.

33 Hadijev, *The Composition*, 108.

34 Kessler, *Amos*, 249.

35 Jeremias, *Der Prophet Amos*, 114–115; Hadijev, *The Composition*, 96–108; Eidevall, *Amos*, 22.

Aszima (2 Krl 17,30)[36] lub sugerują korektę na Aszera (BHS: *b^{e}'ašmat* → *ba'ăšērat*)[37]. Jeśli już jednak o jakiejś bogini należałoby tu myśleć, to jedynie w formie aluzji dźwiękowej do pierwszej z tych bogiń. Problem stanowi jednak to, że w źródłach pozabiblijnych brak dowodów na istnienie i kult bogini o takim imieniu[38]. Bardziej oczywiste jest wskazanie, na czym konkretnie ta „wina Samarii" polega. Na składaniu przysięgi w dwóch konkretnych miejscach: Dan i Beer Szebie. Na jakiego Boga przysięga (się w) Dan? Być może chodzi o umieszczony tam wizerunek cielca (1 Krl 12,28–30; 2 Krl 10,29) określanego wprost jako „wina" w 1 Krl 12,30 lub jakąś lokalną hipostazę opiekującego się miastem Baala[39].

O wiele więcej uwagi przyciąga jednak zwrot *derek b^{e}'ēr-šāba'* – „droga Beer Szeby". Kto składa przysięgę na drogę (w drodze do) Beer Szeby? Zestawienie z bogiem z Dan i tłumaczenie LXX (*theos sou Bērsabee* – „twój bóg, o Beer Szebo") sugerują, by doszukiwać się tu jakiegoś określenia Boga z Beer Szeby. Jeśli przyjąć interpretację Hansa Barstada[40], można tu widzieć, z odniesieniem do ugaryckiego *drkt* – „dominacja", aluzję do bóstwa określanego przez niego mianem „Might of Beersheba". To jednak dość spekulatywna interpretacja, brak jej paraleli w Biblii hebrajskiej i wymaga korekty spółgłosek[41]. Autorowi biblijnemu bliżej tu raczej do czynienia aluzji do pielgrzymek do Beer Szeby (por. Am 5,5)[42]. Nie zmienia to jednak wrażenia, że o „drodze" mówi się tu tak, jakby była żywym stworzeniem. Z tego względu proponowano wiele różnych korekt[43]. Pośród nich najciekawsza wydaje się propozycja odczytania słowa *derek* jako *dōrēk*, imiesłowu mającego sens „ten, który stąpa/kroczy" i zastosowanego do JHWH w Am 4,13[44] lub uznanie *derek* za przykład częstego błędu polegającego na pomyleniu litery *resz* i *dalet.* Wtedy mielibyśmy do czynienia z epitetem *dôděkā*[45] przynależnym bogu czczonemu w Beer Szebie. Ostatecznie są to jednak propozycje dość spekulatywne. Przesłanie jest jednak jasne. Jakiekolwiek pielgrzymki do Beer Szeby i składane tam przysięgi są bezcelowe. Nie pomogą uniknąć upadku.

Podsumowując, druga wzmianka o Beer Szebie jest raczej jeszcze późniejsza niż pierwsza i także w tym wypadku negatywna ocena pielgrzymek do Beer Szeby skierowana jest raczej do czytelnika z Judy, a nie z Izraela.

---

36 Na ten temat zobacz: J. Alberto Soggin, *Il profeta Amos*, SB 61 (Brescia: Paideia, 1982), 182; Jeremias, *Der Prophet Amos*, 121; Kessler, *Amos*, 243 + przypis 15.

37 Wolff, *Dodekapropheton*, 372; Paul, *Amos*, 269 przypis 15.

38 Analizę potencjalnej informacji na temat jej męskiego odpowiednika (Aszim-Betel) w aramejskim liście z Elefantyny (ArPap 22,124) zobacz: Barstad, *The Religious*, 167–168). Jako zbyt spekulatywną uznaje ją Eidevall, *Amos*, 264 przypis 101.

39 Barstad, *The Religious*, 185–187.

40 Barstad, *The Religious*, 191–195.

41 Eidevall, *Amos*, 223.

42 Paul, *Amos*, 272; Eidevall, *Amos*, 223.

43 Wolff, *Dodekapropheton*, 372; Saul M. Olyan, „The Oaths in Amos 8,14", w: *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, red. G.A. Anderson, S.M. Olyan, JSOTS 125 (Sheffield: Academic Press, 1991), 122–135.

44 James R. Linville, *Amos and the Cosmic Imagination*, SOTSMS (Burlington, VT: Ashgate, 2008), 156–157; za: Göran Eidevall.

45 Tej propozycji broni cytowany powyżej Saul M. Olyan; zobacz też: Rainhard G. Lehmann, Marcus Reichel, „DOD und ASIMA in Tell Dan", *Biblische Notizen* 77 (1995): 29–31.

3. Wyżyny Izaaka (Am 7,9)

Interesująca autora wypowiedź stanowi zwieńczenie trzeciej wizji (Am 7,7–9). W odróżnieniu od dwóch poprzednich, tym razem prorok nie próbuje wstawiać się za Izraelem (por. Am 7,2.5), a JHWH deklaruje: „już mu więcej nie przepuszczę" (Am 7,8b; por. Am 7,3.6). W samym tekście nikt i nic nie wyjaśnia powodów tej zmiany[46]. W praktyce jest to jednak wyraźna zmiana perspektywy oznaczająca przejście od ochrony do zapowiedzi sądu nad Izraelem[47]. W konsekwencji prorok mówi, co następuje:

> Pustkowiem staną się wyżyny Izaaka (*bāmôt jiśḥāk*)[48]
> a sanktuaria Izraela (*ûmiqdd^{e}šê jiśrā'ēl*) zamienią się w ruiny.
> Zaatakuję dom Jeroboama mieczem (Am 7,9).

Zauważalna jest tu zmiana w sposobie komunikacji, gdyż następuje przejście od pierwszej (w. 8b) do trzeciej osoby (w. 9). Kontekst pozwala jednak nadal widzieć tu przemawiającego Boga. Sama kara wydaje się być teraz – mimo wszystko – opisana (w. 9) konkretniej niż w wersetach 7–8. Możliwe więc, że ta część wyroczni została dodana po upadku królestwa Izraela[49]. Obecne usytuowanie wersetu 9 czyni z niego pomost łączący czwartą wizję (ww. 7–8) z dysputą z Am 7,10–17[50]. W istocie pod względem słownictwa wersetowi 9 bliżej do tej dysputy niż do poprzedzającej go wizji (por. ww. 11.16)[51]. Zdania w kwestii tego, czy werset 9 był od początku integralnie powiązany z dysputą[52], czy też został raczej dodany później, by powiązać ją z cyklem wizji[53], są podzielone[54].

Wskazane są w wersecie 9 trzy zasadnicze cele, będące konsekwencją sądu nad Izraelem: spustoszenie „wyżyn Izaaka"[55], zrujnowanie „sanktuariów Izraela" i atak mieczem na „dom Jeroboama". „Wyżyny" to ołtarze (por. 1 Krl 14,23; 2 Krl 17,10; por. Rdz 26,23–25)

---

46 Francis I. Andersen, David Noel Freedman, *Amos*, AB 24A (New York: Doubleday, 1989), 615.

47 Jan-Dirk Döhling, *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motives der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel*, HSB 63 (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2009), 412.

48 Forma imienia z pisownią *szin* (*ś*) pojawia się rzadko (Jr 33,26; Am 7,9.16; Ps 105,9 – razem z Abrahamem). Jako forma werbalna „śmiać się, robić sobie żarty" porównaj z: Sdz 16,25; Hi 39,7.22; 41,21; Ps 2,4; 37,13; Ab 1.10. Częściej stosowana jest natomiast forma pisowni z *ṣade* (zwłaszcza w Księdze Rodzaju); Horacio Simian Yofre, *Amos*, I libri Primo Testamento (Milano: Paoline, 2002), 147.

49 Eidevall, *Amos*, 201.

50 Andersen, Freedman, *Amos*, 754–755; Christo Lombard, „What is Isaac doing in Amos 7?", *Old Testament Essays* 17, 3 (2004): 435–442; Georg Steins, *Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch*, SBS 221 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010), 96: „Brückenwerse".

51 Helmut Utzschneider, „Die Amazjaerzählung (Am 7,10–17) zwischen Literatur und Historie", *Biblische Notizen* 41 (1988): 81–83; Steins, *Gericht*, 96–97; Eidevall, *Amos*, 201.

52 Tak: Hugh G.M. Williamson, „The Prophet and the Plumbline: A Redaction-Critical Study of Amos vii", w: *In Quest of the Past: Studies on Israelite Religion, Literature and Prophetism,* red. A.S. van der Woude, OTS 26 (Leiden: Brill, 1990), 113.

53 Tak: Steins, *Gericht*, 99.

54 W tym temacie, poza podanymi przykładami, porównaj też: Christoph Levin, „Amos und Jeroboam I", *Vetus Testamentum* 45 (1995): 309–310; Jürgen Werlitz, „Amos und seine Biograph: Zur Entstehung und Intention der Prophetenerzählung", *Biblische Zeitschrift* 44 (2000): 238–239.

55 LXX: *bōmoi tou gelōtos* – „ołtarze szyderstwa/drwiny/śmiechu" – tłumaczenie nawiązujące do etymologii imienia Izaaka.

budowane często na wzniesieniach (por. Jr 7,31; 2 Krl 17,9), nieopodal osiedli (por. 1 Sm 9,12. 14.19.25; 10,5) w formie tzw. otwartych sanktuariów[56]. Od świątyń różniły się tym, że nie było w nich żadnego budynku. Te pierwsze często wspominane są bez negatywnej oceny (por. 1 Sm 9,12; 1 Krl 3,4), choć traktuje się je zarazem jako dziedzictwo po dawnych mieszkańcach Kanaanu (Pwt 12,2; por. też Iz 15,2; 6,12; 50,3). Kiedy pojawia się jednak ich krytyka, to zawsze wskazane są związane z nimi grzechy (por. Oz 10,8; Mi 1,5). Negatywny stosunek do „wyżyn" cechuje przede wszystkim wypowiedzi związane z tradycją deuteronomistyczną, wraz z którą pojawiły się tendencje do centralizacji kultu (1 Krl 12,31–32; 13,2)[57]. Co lub kogo czczono jednak w tych „wyżynach" i czemu akurat te związane z imieniem Izaaka stoją w paralelnym układzie z sanktuariami Izraela i w kontekście kary, która dotknie panujący w nim „dom Jeroboama"? Usytuowanie kontekstualne sugeruje, że prorok traktuje te miejsca jako integralną część królestwa Izraela[58]. To zaskakujące, gdyż w Księdze Rodzaju terytorium Izaaka (okolice Beer Szeby; pr. Rdz 26,23–30) traktowane jest raczej jako część królestwa południowego. Analizowane przez autora odniesienia do Beer Szeby jako miejsca, do którego pielgrzymowali Izraelici (Am 5,5; 8,14), może sugerować, że i tym razem prorok myśli o sanktuarium znajdującym się w tym miejscu[59]. Taka opinia pozostaje jednak wyłącznie w sferze spekulacji – co słusznie zauważa Rainer Kessler[60] – i potraktowanie „Izaaka" jako synonimu Izraela jest nie tylko wyjątkiem w Biblii hebrajskiej, ale i kwestią trudną do wyjaśnienia[61].

Mimo że zazwyczaj kojarzy się tradycję o Izaaku z południem, a nie z północą, to można równie dobrze zakładać, że chodzi o jakąś starą tradycję z królestwa północnego, która została zagubiona. W tym kierunku poszedł w swoim czasie Adrianus van Selms[62]. Jeśli przyjąć jego propozycję, to w jakiejś mierze dałoby się wyjaśnić analizowane tu wspomnienie o wyżynach Izaaka jako aluzję do miejsc kultu znajdujących się naprzeciwko

56 W. Boyd Barrick, „High Place", w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 3, red. David Noel Freedman (New York: Dubleday, 1992), 196–200; Martin J. Selman, „bāmâ", w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, t. 1, red. Willem A. VanGemeren (Carlisle: Paternoster Press, 1997), 670.

57 Yofre, *Amos*, 147; Kessler, *Amos*, 219.

58 Andersen, Freedman, *Amos*, 634.637.

59 Wolff, *Dodekapropheton*, 348; M. Daniel Carroll, *The Book of Amos*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), 414.

60 Kessler, *Amos*, 220.

61 Poza Kesslerem porównaj też różne propozycje analizowane przez Rudolpha, *Joel – Amos – Obadja*, 237 przypis 3 oraz opinię Jörg Jeremias, *Amos* 111 przypis 13; Andersen, Freedman, *Amos*, 761. Ci ostatni wskazują dodatkowo na to, że LXX w Am 7,16 zastępuje słowo „Izaak" imieniem „Jakub", co potwierdza, że już w II wieku przed Chrystusem tłumacze mieli kłopot z tym zaskakującym faktem.

62 Adrianus van Selms, „Issac in Amos", w: *Papers Read at 7th and 8th Meetings of Die. Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika* 7/8 (Potchefshoom: Pro Rege, 1966), 157–165. Van Selms sądzi, że historie opowiedziane w Rdz 31–33 pierwotnie mogły być związane z Izaakiem, a nie z Jakubem. Jako argumenty wskazuje (van Selms, 162–163) m.in. odniesienie do określenia Boga mianem „przerażenie Izaaka" (Rdz 31,53) i zbieżność użytej tu dłuższej formy imienia patriarchy z formą zastosowaną przez Amosa (van Selms, 157–159.164). W konsekwencji badacz ten interpretuje „wyżyny Izaaka" jako odniesienia do sanktuariów w Mahanaim, Penuel oraz Sukkot i łączy je z kultem czczonego tam Boga, określanego mianem *ṣ*^{e}*bā'ōth* (ze wskazaniem na Rdz 35,8: oderwane od kontekstu wspomnienie Debory, piastunki Rebeki i miejsca jej pochówku).

Sychem, po wschodniej stronie Jordanu (nad rzeką Jabbok). Nie uciekając się z kolei do tak spekulatywnej, choć interesującej hipotezy, można spojrzeć na to z perspektywy deuteronomistycznej (od Dan = sanktuaria Izraela – do Beer Szeby = wyżyny Izaaka + centralizacja kultu; koniec królestwa Izraela utożsamiany z końcem dynastii Jeroboama[63]) lub postdeuteronimistycznej, gdy Juda doświadczyła podobnego losu, jak wcześniej Izrael, a samo określenie „Izrael" nabrało szerszego sensu. Faktem jest jednak, że żadna z tych propozycji do końca nie wyjaśnia, czym były „wyżyny Izaaka" w zamyśle (judzkiego!) redaktora uzupełniającego wcześniejszy tekst.

4. Dom Izaaka (Am 7,16)

Zdaniem większości badaczy[64] dysputa (Am 7,10–17), której częścią jest interesujący autora fragment, stanowi późniejsze, redakcyjne uzupełnienie sekwencji wizji. Być może to „opowiadanie", które wyszło z ręki ucznia – uważa Jörg Jeremias[65]. W opinii Görana Eidevalla[66] została ona jednak dodana krótko po edycji tychże wizji, w okresie wygnania lub krótko po nim. Podobnie jak w poprzednio analizowanej wypowiedzi (wyżyny/sanktuaria) paralelnie do siebie występują teraz „Izrael" i „dom Izaaka". W obu wypadkach chodzi o prorockie przepowiadanie „przeciwko" (*'al*) nim:

> A teraz posłuchaj słowa JHWH: Tyś mówił: „Nie prorokuj przeciwko Izraelowi i nie przepowiadaj przeciwko domowi Izaaka" (w. 16).

W powyższej wypowiedzi odwracają się role i to Amos odpowiada na słowa Amazjasza (por. Am 7,10–14 *vs*. 7,15–17). Zakaz głoszenia słów JHWH w królewskim sanktuarium w Betel, sformułowany przez tego ostatniego, w praktyce oznacza ich odrzucenie. Prorok odtwarza teraz słowa swojego adwersarza (w. 16b), stosując jednak w drugiej części „poetycką wariację"[67], przy której nasuwa się pytanie o to, czemu „dom Izaaka" zastąpił tu Izraela? To niewątpliwie łącznik z wersetu 9. W najbliższym kontekście tylko Am 7,9.16.17 i 8,3 mają charakter poetycki i zawierają paralelizmy synonimiczne oraz syntetyczne

63 Formuła „dom Jeroboama" łączy postać Jeroboama II z Jeroboamem I, jakby obaj pochodzili z jednej dynastii. Ostatni władcy Izraela pochodzili jednak z dynastii Jehu, a nie Omriego. To, co według proroka/redaktora jego wypowiedzi łączy jednak wszystkich władców Izraela, to tzw. grzech Jeroboama (2 Krl 14,23–24); Eidevall, *Amos*, 201.

64 Dietrich, „Amos", 428. Dietrich wskazuje na trzy przykłady: Wolff: uczeń Amosa żyjący w Judzie (Am 7,9–17); Schart: tzw. Tradenten – Am 7,10–17 jako element redakcyjny łączący cykl wyroczni i wizji w jeden kompleks; Hadjiev: Am 7–9 datuje ogólnie na lata 733–722 (tzw. polemical scroll), zaś Am 7,9 jako poszerzenie z okresu wygnania babilońskiego. Za „obcy" w kontekście wizji uważali ten fragment również inni badacze, porównaj: Rudolpha, *Joel – Amos – Obadja*, 249–260; Soggin, *Amos*, 164–174; Andersen, Freedman, *Amos*, 762; Paul, *Amos*, 238; Bovati, Meynet, *Il libro*, 343. Różnicę tę zauważa również Douglas Stuart (Douglas Stuart, *Hosea – Jonah*, WBC 31 (Waco: Word Books, Publisher, 1987), 369–370), ale jest bardziej powściągliwy w ocenie pierwotnej przynależności tej perykopy do cyklu wizji.

65 Jeremias, *Der Prophet Amos*, 106.

66 Eidevall, *Amos*, 202.

67 Eidevall, *Amos*, 211.

o charakterze reprezentatywnym[68]. Izaak wspomniany w wersecie 9, jest jednak – jak już zauważono – raczej redakcyjnym dopowiedzeniem w obecnym kontekście. Ponadto odrzeczownikowy czasownik *nb'* – „prorokować" zostaje w tej części wypowiedzi zastąpiony rzadszym wariantem – rdzeniem *ntp*, którego podstawowy sens to: „kapać, kropić, ociekać" (*qal*), „zrosić, pozwolić płynąć" (*hifil*) i dopiero w metaforycznym zastosowaniu przyjmujący sens „ślinić się, pienić się na ustach", wskazuje na ekstatyczne fenomeny związane z prorokowaniem (por. Ez 20,46; 21,2.7; Mi 2,6a; 2,6b.11)[69]. Trudno stwierdzić jednoznacznie, czy prorok używa go w pejoratywnym sensie[70], przedrzeźniając nieco zarzuty Amazjasza, czy też chce jedynie wyrazić pełne spektrum profetycznych aktywności. Przykład zastosowania w Księdze Ezechiela (Ez 21,2.7) pozwala jednak sądzić, że Amos/redaktor mówi tu najzupełniej poważnie i metaforycznie porównuje jedynie słowa prorockie do ożywczych kropel wody (por. Hi 29,22: *ntp* Qal + Pwt 32,2 z nieco odmienną terminologią)[71].

O ile „Izrael" może oznaczać w tym wypadku zarówno „cały Izrael" (Izrael + Juda), jak i wyłącznie północne królestwo, o tyle zwrot „dom Izaaka" wydaje się włączać w ten kontekst również Judę – uważa Douglas Stuart[72]. W konsekwencji Amazjasz zakazywałby Amosowi nie tylko przepowiadania w Izraelu, ale i w Judzie, co stoi jednak w sprzeczności ze słowami kapłana z wersetu 12[73]. Trzeba jednak zauważyć, że wspomniany zwrot, to *hapax legomenon* bez paraleli w Biblii. Podobnie jak w wersecie 9 (Izaak – Izrael), mamy tu układ chiastyczny (Izrael – dom Izaaka), a sama formuła „dom Izaaka" nie doczekała się zadowalającego wyjaśnienia[74]. Leksem „dom x" pozwala na wiele spekulacji. Dom (*bajit*), to przede wszystkim miejsce czyjegoś zamieszkania lub świątynia. Potem jednak wyraża się tym słowem także relacje rodzinne (Pwt 25,9), zależności klanowe (2 Sm 3,6), potomstwo bliższe lub dalsze w czasie (1 Sm 3,14), a w końcu określa się w ten sposób dynastię (2 Krl 17,21; Iz 7,2)[75]. Które z tych znaczeń należy zastosować w obecnym miejscu? Intencjonalny paralelizm Izrael – dom Izaaka jest jasny. Cytowany powyżej Wilson optuje za sensem „potomstwo". Harry A. Hoffner[76] nie wymienia jednak Am 7,16 w żadnej z propozycji znaczeniowych. Zatem, choć w obecnym kontekście chodzi o paralelę, to nie mamy żadnej

68 Stuart, *Hosea – Jonah*, 369.

69 KBL t. 1, 653; Rudolph, *Joel – Amos – Obadja*, 251; Jeremias, *Der Prophet Amos*, 111 przypis 13.

70 Tak: Luis Alonso Schökel, Jose Luis Sicre Diaz, *I Profeti* (Roma: Borla, 1989): „potrebbe essere burlesca".

71 Eidevall, *Amos*, 212. Porównaj też: Hans Madl, „nāṭap", w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 9 (Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 1998), 399–400.

72 Stuart, *Hosea – Jonah*, 377.

73 Słusznie zauważa to M. Daniel Carroll, *The Book of Amos*, 431.

74 Jeremias, *Der Prophet Amos*, 111 przypis 13. Ta opinia, po lekturze młodszych opracowań, wydaje się nadal aktualna. Różne wcześniejsze próby rozwiązania tej zagadki: Rudolph, *Joel – Amos – Obadja*, 237 przypis 3.

75 Gerald H. Wilson, „bajit", w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, t. 1, red. Willem A. VanGemeren (Carlisle Paternoster Press, 1997), 655–657.

76 Harry A. Hoffner, „Bajit", w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 2, red. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren (Grand Rapids: Eerdmans, 1977; reprint 1988), 107–116, zwłaszcza 113–115. Podobnie Ernst Jenni, „bàjit Haus", w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 1, red. Ernst Jenni, Claus Westermann (Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, 1971; reprint ^{5}1994), 308–313.

jasności skąd i dlaczego się ona tu pojawiła i dlaczego „dom Izaaka" wydaje się stanowić synonim Izraela. Jeśli przez „dom" zrozumie się jednak więzy rodzinne, a w słowie Izrael doszukuje się reminiscencji związku Jakub – Izrael (por. Rdz 32,28–29), to można myśleć o aluzji do sekwencji znanej z Księgi Rodzaju: Izaak ojciec Jakuba i praojciec Izraela, tj. jego potomstwa. W istocie w opowieści o Józefie i jego braciach Jakuba określa się mianem Izraela wtedy, gdy podejmowane przez niego decyzje wpłyną na losy jego potomstwa (por. Rdz 46,1)[77]. Takie rozumienie na dziś wydaje się najbardziej przekonujące, jednak rodzi pytanie o czas, z którego pochodzi. Ostatnia część sagi o potomkach Jakuba (Rdz 46–50) pisana była w celu połączenia tradycji patriarchalnych z tradycją o *Exodusie*, a więc w okresie, kiedy tworzono Sześcio/Pięcioksiąg. Perykopa Rdz 46,1–4 stanowi w tym wypadku jednak „ciało obce" różniące się wyraźnie stylem i treścią od reszty opowiadania z Rdz 37–50[78]. Możliwe więc, że odzwierciedla w sobie jakąś niezależną tradycję łączącą dom Izaaka z tradycją o Jakubie – Izraelu. Jej reminiscencją mogłaby być również analizowana przez autora wypowiedź z Księgi Amosa. W takim wypadku można mówić o przedwygnaniowych korzeniach tej części sekwencji patriarchalnej.

Zakończenie

Czy zatem wypowiedzi Amosa o pielgrzymowaniu do Beer Szeby (Am 5,5; 8,14), „wyżynach Izaaka" (Am 7,9) i „domu Izaaka" (Am 7,16), w połączeniu z losami Izraela rozumianego jako królestwo/ludność Izraela, dają nam jakąś wiedzę o korzeniach tradycji o Izaaku? W pierwszym wypadku jedynie wzmianka o Beer Szebie w Am 5,5 pozostawia pewną dozę wątpliwości. Choć miejsce to wspomniane jest nieco inaczej niż dwa pozostałe sanktuaria (Betel i Gilgal), co rodzi podejrzenia o to, że stanowi późniejszą (deuteronomistyczną?) glosę, to jednocześnie (*vide* Kuntillet 'Ajrud) nie można definitywnie wykluczyć, że może też odzwierciedlać jakieś wspomnienie o pielgrzymkach mieszkańców Izraela do tego miejsca. Na tym etapie nie można jednak powiedzieć nic więcej o powodach, dla których takie pielgrzymki były praktykowane. W dwóch pozostałych przypadkach raczej pewnym jest to, że wypowiedź o „wyżynach Izaaka" (Am 7,9) jest elementem późniejszej redakcji (deuteronomistycznej lub nawet postdeuteronomistycznej) i może oznaczać bardziej przesłanie skierowane do mieszkańców Judy niż Izraela na temat nielegalności i tym samym bezzasadności pielgrzymowania do miejsc kultu związanych z imieniem tego patriarchy. „Dom Izraela", wspominany z kolei w Am 7,16, jest natomiast trudną do rozwiązania zagadką egzegetyczną. Jeśli odrzuci się dość spekulatywną, choć – warto to podkreślić – ciekawą propozycję reinterpretacji części tradycji o Jakubie (Rdz 31–33 *vide* Adrianus van Selms) na rzecz Izaaka, to jedyną sensowną drogą jej rozwiązania jest odczytanie tego zwrotu jako preludium do rozwiniętej w trakcie redagowania Pięcioksięgu sekwencji: Izaak jako ojciec

77 Janusz Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 37–50*, NKB.ST I/3 (Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2015), 347.352.

78 Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 37–50*, 348–351.

(stąd „dom") Jakuba – Izraela (*vide* Rdz 46,1–4). Takie wnioski nie upoważniają do jakiegokolwiek definitywnego stwierdzenia czegokolwiek o pierwotnych, tj. historycznych korzeniach tej części sekwencji patriarchalnej. Można jedynie domyślać się, że zrodziła się ona jeszcze przed upadkiem królestwa południowego. Kwestia tego, czy istniało dla niej jakieś uzasadnienie w tradycjach dawnego królestwa Izraela musi pozostać otwarta, gdyż nie ma, póki co, wystarczających danych na temat powodów, dla których Izraelici mogli czuć się spadkobiercami tradycji o Izaaku i dla których pielgrzymowali do związanego z nimi miejsca kultu znajdującego się w Beer Szebie.

Bibliografia

Andersen, Francis I., David Noel Freedman. *Amos*. AB 24A. New York: Doubleday, 1989.

Barrick, W. Boyd. „High Place". W: *The Anchor Bible Dictionary*. T. 3, red. David Noel Freedman, 196–200. New York: Dubleday, 1992.

Barstad, Hans M. *The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Am 2,7b–8; 4,1–13; 5,1–27; 6,4–7; 8,14*. SVT 34. Leiden: Brill, 1984.

Borgonovo, Gianantonio. *Genesis*. I libri biblici. Primo Testamento. Milano: Paoline, 2025.

Bovati, Pietro, Roland Meynet. *Il libro del profeta Amos*. Roma: Edizioni Dehoniane, 1995.

Carroll, M. Daniel. *The Book of Amos*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 2020.

Döhling, Jan-Dirk. *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motives der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel*. HSB 63. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2009.

Dietrich, Walter. *Samuel*. BK VIII.1.3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Velag, 2006.

Dietrich, Walter. „Amos". W: *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. Walter Dietrich i in. Theologische Wissenschaft 1, 420–430. Stuttgart: Kohlhammer, 2014.

Eidevall, Göran. *Amos*. AB 24G. New Haven–London: Yale University Press, 2017.

Hadijev, Tchavdar S. *The Composition and Redaction of the Book of Amos*. BZAW 393. Berlin–New York: de Gruyter, 2009. Dostęp 13.12.2025. https://www.academia.edu/1636644/The_Composition_and_Redaction_of_the_Book_of_Amos.

Herzog, Ze'ev. „Beersheba (Tel Beersheba)". W: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, red. Efraim Stern. T. 1, 167–173. New York: Simon & Schuster, 1993.

Hoffner, Harry A. „Bajit". W: *Theological Dictionary of the Old Testament*. T. 2, red. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, 107–116. Grand Rapids: Eerdmans 1977; reprint 1988.

Jenni, Ernst. „bàjit Haus". W: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. T. 1, red. Ernst Jenni, Claus Westermann, 308–313. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, 1971; reprint ^{5}1994.

Jeremias, Jörg. *Der Prophet Amos*. ATD 24/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983; ^{3}2013.

Jeremias, Jörg. „Tod und Leben im Am 5,1–17". W: *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton*, red. Jörg Jeremias. FAT 13, 214–230. Tübingen: Mohr & Siebeck, 1996.

Jericke, Detlef. *Die Ortsangaben im Buch Genesis. Ein historisch-topographischer und literarisch-topographischer Kommentar*. FRLANT 248. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

Kessler, Rainer. *Amos*. IEKAT. Stuttgart: Kohlhammer, 2021.

Koehler, Ludwig, Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. T. 1–2. Warszawa: Vocatio, 2008 = KBL.

Lehmann, Rainhard G., Marcus Reichel. „DOD und ASIMA in Tell Dan". *Biblische Notizen* 77 (1995): 29–31.

Lemański, Janusz. *„Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli" (Am 5,14a). Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*. T. 2: *Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2012.

Lemański, Janusz. „W poszukiwaniu tradycji o Izaaku". *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 (2013): 63–76.

Lemański, Janusz. *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43*. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2014.

Lemański, Janusz. *Księga Rodzaju. Rozdziały 37–50*. NKB.ST I/3. Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2015.

Lemański, Janusz. *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2021.

Lemański, Janusz. „Kuntillet 'Ajrud – punkt zwrotny w interpretacji historii Izraela i Judy?". *Rocznik Teologiczny* 65, 2 (2023): 187–197.

Levin, Christoph. „Amos und Jeroboam I". *Vetus Testamentum* 45 (1995): 307–317.

Levine, Baruch A. *Numbers 21–36*. AB 4A. New York: Doubleday, 2000.

Linville, James R. *Amos and the Cosmic Imagination*. SOTSMS. Burlington, VT: Ashgate, 2008.

Lombard, Christo. „What is Isaac doing in Amos 7?". *Old Testament Essays* 17, 3 (2004): 435–442.

Madl, Hans. „nāṭap". W: *Theological Dictionary of the Old Testament*. T. 9, 395–402. Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 1998.

Meshel, Ze'ev. *Kuntillet 'Ajrud (Ḥorvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2012.

Olyan, Saul M. „The Oaths in Amos 8,14". W: *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, red. G.A. Anderson, S.M. Olyan. JSOTS 125, 121–149. Sheffield: Academic Press, 1991.

Paul, Shalom. *Amos. A Commentary on the Book of Amos*, Heremeneia. Minneapolis: Fortres Press, 1991.

Radine, Jason. *The Book of Amos in Emergent Judah*. FAT 2/45. Tübingen: Mohr & Siebeck, 2009.

Renz, Johannes, Wolfgang Rölig. *Handbuch der althebräischen Epigraphik*. T. 1: *Text und Kommentar*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

Römer, Thomas. „Issac (patriarch) I. Hebrew Bible/Old Testament". W: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. T. 13, red. C.M. Furey i in., 260–266. Berlin–Boston: de Gruyter, 2016.

Schart, Aaron. *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprocesse*. BZAW 260. Berlin–New York: de Gruyter, 1998.

Schökel, Luis Alonso, Jose Luis Sicre Diaz. *I Profeti*. Roma: Borla, 1989.

Selman, Martin J. „bāmâ". W: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. T. 1, red. Willem A. VanGemeren, 670. Carlisle: Paternoster Press, 1997.

Selms, Adrianus van. „Issac in Amos". W: *Papers Read at 7th and 8th Meetings of Die. Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika* 7/8, 157–165. Potchefshoom: Pro Rege, 1966. Dostęp 10.12.2025. https://journals.co.za/doi/pdf/10.10520.

Simian, Yofre Horacio. *Amos*. I libri Primo Testamento. Milano: Paoline, 2002.

Soggin, Alberto J. *Il profeta Amos*. SB 61. Brescia: Paideia, 1982.

Steins, Georg. *Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch*. SBS 221. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010.

Stuart, Douglas. *Hosea – Jonah*. WBC 31. Waco: Word Books, Publisher, 1987.

Utzschneider, Helmut. „Die Amazjaerzählung (Am 7,10–17) zwischen Literatur und Historie". *Biblische Notizen* 41 (1988): 76–101.

Van Pelt, Miles V., Walter C. Kaiser. „pḥd". W: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. T. 3, red. Willem A. VanGemeren, 597–598. Carlisle: Paternoster Press, 1997.

Waard, Jan de. „The Chiastic Structure of Amos V 1–17". *Vetus Testamentum* 27 (1977): 170–177.

Waschke, Ernst Joahim. „Die Fünfte Vision des Amosbuches (9,1–4) – eine Nachinterpretation". *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 106 (1994): 434–445.

Werlitz, Jürgen. „Amos und seine Biograph: Zur Entstehung und Intention der Prophetenerzählung". *Biblische Zeitschrift* 44 (2000): 233–251.

Williamson, Hugh G.M. „The Prophet and the Plumbline: A Redaction–Critical Study Of Amos vii". W: *In Quest of the Past: Studies on Israelite Religion, Literature and Prophetism*, red. A.S. van der Woude. OTS 26, 101–121. Leiden: Brill, 1990.

Wilson, Gerald H. „bajit". W: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. T. 1, red. Willem A. VanGemeren, 655–657. Carlisle: Paternoster Press, 1997.

Wolff, Hans Walter. *Dodekapropheton 2: Joel/Amos*. BK XIV/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, [3]1985.

Cytowanie chicagowskie:

Lemański, Janusz. „«Dom Izaaka» (Am 7,16). Prorok Amos i pytanie o źródła tradycji o Izaaku w Pięcioksięgu". *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 33 (2026): 9–24. DOI: 10.18276/skk.2026.33-01.

Cytowanie oksfordzkie:

Lemański J. *„Dom Izaaka" (Am 7,16). Prorok Amos i pytanie o źródła tradycji o Izaaku w Pięcioksięgu.* „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie" 33 (2026), s. 9–24. DOI: 10.18276/skk.2026.33-01.