

W POSZUKIWANIU TRADYCJI O IZAAKU

Ks. Janusz Lemański

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

Wstęp

Tradycje patriarchalne, tak jak znajdujemy je dzisiaj w kanonicznej wersji z Rdz 11,27–35,43, prezentują wybraną linię przodków Izraela jako sekwencję trzech głównych postaci: Abraham – Izaak – Jakub. Triada ta powraca we wszystkich późniejszych wypowiedziach jako fundament narodowej i religijnej tożsamości narodu wybranego (Wj 3,6; 6,3). Badacze są dzisiaj w zasadzie zgodni co do tego, że tradycja o Abrahamie (Rdz 11,27–25,11) swoje pierwotne *Sitz im Leben* miała na Południu, w Judzie, zaś tradycja o Jakubie – na Północy, w Izraelu. W obu wypadkach chodziło o lokalnych przodków oraz pamięć o ich migracji. Opowiadanie o Abrahamie, znane z wersji kanonicznej, zaczęło się kształtować dopiero w okresie wygnania babilońskiego i po nim, jego fragmentaryczny zapis mógł jednak pojawić się w formie literackiej nieco wcześniej. Za takie pierwotne elementy obecnego cyklu o Abrahamie uznaje się opowiadanie Abraham – Lot (Rdz 13–14; 19) czy niektóre perykopy, jak ta o Hagar (Rdz 16)¹. Tradycja związana z Jakubem mogła mieć swój w miarę kompletny kształt jeszcze przed upadkiem Królestwa Izraela, jak wydaje się dowodzić tego wypowiedź Ozeasza

¹ M. Köckert, *Die Geschichte der Abrahamüberlieferung*, w: A. Lemaire (red.), *Congress Volume: Leiden 2004* (VT.S 109), Leiden 2006, s. 103–128.

(Oz 12)². Nowsze studia krytyczno-literackie nad cyklem o Jakubie dowodzą, że powstał on od początku jako zunifikowane dzieło literackie³. Erhard Blum⁴ sądzi nawet, że opowiadanie o Jakubie może być najstarszą kompozycją literacką dotyczącą patriarchów. Interwencje autorów kapłańskich nie są tu tak liczne jak w przypadku Abrahama i w umiarkowany sposób modyfikują pierwotny rdzeń cyklu⁵. Po asyryjskiej inwazji na Królestwo Północne nazwa Izrael zaczęła być stosowana szerzej w odniesieniu do wszystkich członków narodu wybranego, a Jakub stał się przodkiem także mieszkańców Judy⁶. W kanonicznym kontekście jego osoba została jednak podporządkowana postaci Abrahama, antenata, z którym utożsamiali się mieszkańcy Królestwa Południowego (por. Ez 33,24). Postać Izaaka wydaje się stanowić jedynie literacki pomost pozwalający dokonać takiego powiązania. Sama biblijna tradycja o Izaaku jest jednak, najdelikatniej mówiąc, bardzo uboga. Badacze są w zasadzie zgodni, że zachowała się jedynie szczątkowo i została całkowicie podporządkowana tradycjom o Abrahamie i Jakubie. O ile źródła tradycji o Abrahamie można dziś łączyć głównie z Hebronem – Mamre, zaś o Jakubie z Betel i Sychem, o tyle Izaak jako jedyny z patriarchów wydaje się mieć swoje korzenie w sanktuarium w Beer-Szebie. Wydobyć oryginalnego rdzenia tej tradycji nie jest jednak łatwe. Ustalenie *status quaestionis* w badaniach nad tym zagadnieniem będzie przedmiotem analizy w niniejszym artykule.

1. Izaak w kontekście opowiadań patriarchalnych

Izaak prezentowany jest z reguły jako syn Abrahama lub ojciec Jakuba (i Ezawa). Nieco większą rolę odgrywa on w Rdz 26–27. W Rdz 27 opowiada

² W ostatnim czasie przesuwają się jednak datacje Oz 12–14 na okres po upadku Królestwa Izraela. Omawiam te kwestie w: J. Lemański, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*, t. 2: *Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza* (SiR 31), Szczecin 2012, s. 26–31.

³ A. de Pury, *La tradition patriarcale en Genèse 12–35*, w: A. de Pury, Th. Römer (eds.), *Le Pentateuque en question*, Genève 1989, s. 259–270; E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, s. 204–270; D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*, Louisville 1996, s. 248–271.

⁴ E. Blum, *Die Komposition...*, s. 201–203.

⁵ D.M. Carr, *Reading...*, s. 256–271; por. też P. Weimar, *Aufbau und Structure der priester-schriftlichen Jakobsgeschichtsdarstellung*, ZAW 86 (1974), s. 174–203.

⁶ N. Na’aman, *Saul, Benjamin and the Emergence of “Biblical Israel” (Part I–II)*, ZAW 121 (2009), s. 211–224, 335–349.

się o błogosławieństwie patriarchalnym udzielonym Jakubowi przebranemu za Ezawa. Perykopa przez długi czas uważana była za tekst pierwotny zawierający rdzeń tradycji łączącej Izaaka z Jakubem i Ezawem. W ostatnim czasie coraz częściej zwraca się jednak uwagę na jej liczne powiązania kontekstualne (w. 36 → Rdz 25,31–34: kupno pierworództwa; → Rdz 25,26: gra etymologią imienia Jakub; ww. 35–37 → Rdz 25,22–23.33–34: uzurpacja; ww. 29.40 → 25,23: relacje narodów; ww. 3.5.7.9.19.25.30–33 → Rdz 25,27: odmienne zawody obu braci; ww. 4.10 → 25,28: preferencje rodziców; ww. 11.22–23 → 25,25: owłosione ciało Ezawa). Ustalenie na tej podstawie chronologii pomiędzy Rdz 27 i Rdz 25,19–34 jest raczej trudne, jednak dzięki wprowadzeniu (Rdz 25,19–34) wydarzenia opisane w Rdz 27 nabierają głębszego sensu, a prorocstwo z Rdz 25,23 tłumaczy, dlatego mimo swojej nagannej postawy Jakub zostaje dziedzicem ojcowskiego (patriarchalnego) błogosławieństwa.

Claus Westermann⁷ sądził, że u podstaw perykopy leży jakiś starożytny rytuał udzielania ojcowskiego błogosławieństwa przechowany pierwotnie w formie ustnego opowiadania. Motyw rywalizacji o takie błogosławieństwo jest już jego zdaniem dziełem redaktora Jahwisty. Odtworzony przez niego archaiczny i rodzinny rytuał nie znalazł jednak akceptacji wśród badaczy i poddany był istotnym modyfikacjom⁸. John Van Seters⁹ w ogóle przypisuje zarówno Rdz 25,19–34, jak i Rdz 27 swemu Jahwiście z okresu wygnania babilońskiego. Jego zdaniem opisany w Rdz 27 rytuał błogosławieństwa nie jest żadnym antycznym błogosławieństwem z czasów plemiennych. Jego forma wzorowana jest na typowych błogosławieństwach królewskich. Kenneth A. Mathews¹⁰ także uważa, że powiązania pomiędzy Rdz 25,19–34 i Rdz 27 są zbyt silne, aby myśleć o dwóch różnych autorach dla obu tekstów. Rdz 25,21–34 stanowi wprowadzenie do całego cyklu poświęconego Jakubowi. Rdz 27 opisuje okoliczności, w jakich otrzymał on błogosławieństwo ojca, zaś Rdz 26 – umieszczony pomiędzy nimi – definiuje to, co jest do zyskania lub stracenia, i naświetla tym samym znaczenie wydarzeń opisanych w Rdz 27. Odnośnie do wskazywanych czasem różnic

⁷ *Genesis. Kapitel 12–36* (BK I/2), Neukirchen-Vllyn 1989, s. 530; por. też D. Sylva, *The Blessing of a Wounded Patriarchs: Genesis 27,1–40*, JSOT 32 (2008), s. 267–286.

⁸ Por. E. Blum, *Die Komposition*, s. 83–84; H. Seebass, *Genesis*, t. II/2, Neukirchen 1999, s. 301, 307; L. Ruppert, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar*, t. 3: *Gen 25,19–36,43* (fzb 106), Würzburg 2005, s. 136.

⁹ *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville 1992, s. 283–288.

¹⁰ *Genesis 11,27–50,26* (NAC 1B), Nashville 2005, s. 421.

między Ezawem z Rdz 25 i Ezawem z Rdz 27, K.A. Mathews wskazuje, że chodzi tylko o niuanse dotyczące pewnych cech charakteru. Ezaw w obu tekstach nadal jest bowiem myśliwym i nadal zachowuje się beztrzesko w podejściu do dziedzictwa rodzinnego. W konsekwencji Rdz 27 nie stanowi przekonującego źródła dla odtworzenia tradycji o Izaaku.

Spójrzmy więc teraz na jedyny tekst, w którym Izaak jest głównym bohaterem (Rdz 26,1–33). Z literacko-teologicznego punktu widzenia poświęcony jest on w całości prezentacji Izaaka w roli następcy Abrahama oraz spadkobiercy obietnic złożonych temu patriarsze. Wszystkie epizody zawarte w Rdz 26 mają swoje alternatywne wersje w tradycji o Abrahamie (motyw „żona – siostra”: Rdz 26,7–11 → Rdz 12,10–20; 20,1–18; przymierze z Abimelekiem: Rdz 26,26–31 → Rdz 21,22–24.27.32; etiologia Beer-Szeby: Rdz 26,23–25.32–33 → Rdz 21,25–26.28.31a; rezydowanie w kraju Filistynów: Rdz 26,3.6 → 21,34). Wszystkie te podobieństwa prowadzą współczesną egzegezę do pytania o wzajemne relacje pomiędzy tradycją o Abrahamie i Izaaku oraz o zakres i datację oryginalnej tradycji poświęconej ostatniemu z tych patriarchów. Martin Noth¹¹ przyznawał tradycji o Izaaku chronologiczny priorytet w stosunku do tradycji o Abrahamie i łączył z nim oryginalne wersje wspólnych motywów. J. Van Seters¹², a za nim także C. Westermann¹³, wykazują jednak odwrotny kierunek i uważają, że tradycje zgromadzone w Rdz 26 są zależne od istniejącej już literackiej wersji cyklu o Abrahamie. Opinię tę usiłuje podważyć Lothar Ruppert¹⁴, który uważa, że w perykopie rozwijane są dwa motywy teologiczne budujące napięcie narratywne. Pierwszym jest „bycie z” w sensie opatrnościowej obecności Boga (ww. 3.7.11.13.19–21.24). Ten motyw swój moment krytyczny ma w dekrete Abimeleka (w. 16), a rozwiązanie na końcu opowiadania (ww. 28–32). Drugi motyw przewodni to błogosławieństwo ze strony JHWH (ww. 3.12.14; por. ww. 16.22.25.32.33a), potwierdzone ostatecznie przez samego Abimeleka (w. 29). Druga część perykopy poświęcona jest „kopaniu” i „nazywaniu” kolejnych studni (ww. 15.18–22.25.32.33). L. Ruppert zgadza się z tym, że całość stanowi przemyślaną kompozycję, ale nie powstała ona jego zdaniem w oparciu o różne tradycje, jak twierdził C. Westermann¹⁵, lecz złożyły się na nią

¹¹ *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, s. 113–127.

¹² *Abraham in History and Tradition*, New Haven, London 1975, s. 169–191.

¹³ *Genesis...*, s. 516–523.

¹⁴ *Genesis...*, s. 94–102.

¹⁵ *Genesis...*, s. 515.

różne mniejsze jednostki literackie zaczerpnięte z tradycji o Izaaku. L. Ruppert¹⁶ sugeruje wręcz, że być może Rdz 26 w ogóle jest próbą dokonania syntezy całej tradycji o Izaaku. E. Blum¹⁷ słusznie zwraca jednak uwagę, że perykopa jest bardzo jednorodna literacko i dobrze przemyślana teologicznie. W konsekwencji dochodzi do wniosku, że Rdz 26 jest kompozycją młodszą niż najstarsze wersje cyklu o Abrahamie (Rdz 12,10–20; 18,1–16a), ale starszą niż młodsza część tych tradycji (Rdz 21,22–34). Jego zdaniem perykopa Rdz 26 została wprowadzona na zasadzie ekskursu, aby połączyć ze sobą tradycję o Abrahamie i Jakubie.

Pozycja Rdz 26 w kanonicznym układzie stanowi do dziś jeden z głównych problemów dyskutowanych w egzegezie. Początkowo sugerowano, że rozdział ten zakłóca narrację i powinien znajdować się w innym miejscu¹⁸. Nowsze badania wykazały jednak, że jego położenie może mieć charakter strategiczny w polistroficznym układzie całego cyklu o Jakubie, Rdz 26 wraz z Rdz 34 balansują bowiem ten cykl (Rdz 25–27/33–35). Obie perykopy mają zresztą ze sobą wiele powiązań lingwistycznych¹⁹. Brak chronologii w przebiegu zdarzeń pomiędzy Rdz 25,19–34 (rodzą się i dorastają dwaj synowie) i Rdz 26 (brak wzmianki o synach) może wynikać z funkcji, jaką w kontekście pełni Rdz 26. Zdaniem części badaczy²⁰ rozdział ten stanowi tak zwany *flashback*, podobnie jak Rdz 38 w opowiadania o Józefie i jego braciach. Perykopa z Rdz 26 zawiera jednak nade wszystko niezbędne i podstawowe informacje o tym, co jest w grze, gdy za chwilę w Rdz 27 mowa będzie o dziedziczeniu ojcowskiego błogosławieństwa. Izaak w zasadzie nigdy nie jest głównym bohaterem w genealogii opatrzonej jego imieniem (Rdz 25,19). Poza krótkimi informacjami z Rdz 25,19–28 cała poświęcona mu tradycja została zebrana praktycznie w Rdz 26. Kolejny raz, poza Rdz 27, gdy będzie o nim mowa, okazją do tego będzie moment jego śmierci (Rdz 35,28–29). Autor biblijny dokłada więc wszelkich starań, aby opisać Izaaka najlepiej, jak to tylko możliwe, na podobieństwo jego ojca Abrahama. Kolejne sceny i wypowiedzi są tu jedynie dalekim echem wydarzeń opowiedzianych w całej rozciągłości w cyklu o Abrahamie. Poszczególne aluzje jedynie sugestywnie przywołują

¹⁶ *Genesis...*, s. 95.

¹⁷ E. Blum, *Die Komposition*, s. 302.

¹⁸ J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC), Edinburg 1910; 2¹⁹³⁰, s. 355.

¹⁹ Por. G.J. Wenham, *Genesis 16–50* (WBC 2), Dallas 1994, s. 186.

²⁰ G. Nicol, *The Chronology of Genesis: Genesis XXVI 1–33 as a "Flashback"*, VT 46 (1996), s. 330–338; por. też N.M. Sarna, *Genesis: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary), Philadelphia 1989, s. 184.

te wydarzenia w skondensowanej formie (Rdz 26,1 → 12,10: głód; Rdz 26,1.6 → Rdz 20,1: Gerar; Rdz 26,2.24 → Rdz 12,7; 17,1; 18,1: teofania; Rdz 26,2 → 12,1: kraj, o którym ci powiem/wskażę; Rdz 26,3–5.24 → Rdz 12,1–3; 13,14–17; 15,1–6.7–16; 17,1–8; 22,16–18: ogólne obietnice – ziemia i potomstwo; Rdz 26,3.24 → 12,2; 22,17: błogosławieństwo; Rdz 26,4 → 15,5; 22,17: potomstwo liczne jak gwiazdy; Rdz 26,4 → 12,3; 22,18: błogosławieństwo dla innych narodów)²¹. W konsekwencji Izaak zostaje dzięki temu potwierdzony jako następca i dziedzic obietnic patriarchalnych. Obie postaci łączy także szereg podobnych motywów: żona jako siostra (Rdz 26,7–11 → 12,11–16; 20,1–16); bogactwo uzyskane w obcym kraju (Rdz 26,12–14a → 13,2; 24,35); konflikt z Filistynami o wodę (Rdz 26,14b–33; → 21,25–34); budowa ołtarza i kult (Rdz 26,25 → 12,8; 13,4; 21,33); mieszkanie w namiocie (Rdz 26,25 → 12,8; 13,18; 18,1–10); przymierze z Abimelekiem (Rdz 26,28–31 → 21,27–32); nazwanie Beer-Szeby (Rdz 26,33 → 21,31). Rdz 26 stanowi zatem kompendium doświadczeń patriarchalnych powtórzonych w przyspieszonym tempie w życiu Izaaka²². Duane Garrett²³ wskazuje na jeszcze jedną ciekawą symetrię. Kolejność wydarzeń w Rdz 26 odzwierciedla w istocie kolejność wydarzeń z cyklu o Abrahamie: A/A' (obietnice): Rdz 12,1–34 → Rdz 26,2–6; B/B' (żona – siostra): Rdz 12,10–20 → Rdz 26,7–11; C/C' (spór o prawo do ziemi/studni): Rdz 13,1–12 → Rdz 26,14–22; D/D' (potwierdzenie obietnic i kult): Rdz 15,1–21 → Rdz 26,23–25; E/E' (traktat z Abimelekiem): Rdz 21,22–24 → 26,26–31.

Jako całość Rdz 26 jest też swego rodzaju opowiadaniem o opatrnościowym prowadzeniu głównego bohatera przez Boga. Podobny motyw pojawił się wcześniej w Rdz 24. Tam autor biblijny posługuje się postacią Rebeki (drugi Abraham w żeńskiej wersji)²⁴, tu posługuje się w ten sam sposób osobą Izaaka (drugi Abraham ponownie w wersji męskiej), aby powiązać ze sobą tradycję o Abrahamie z tradycją o Jakubie²⁵. Rdz 26 potwierdza w istocie, że Bóg Abrahama jest też Bogiem Izaaka, zaś Rebeka następczynią Sary. Kluczowe słowa to „błogosławieństwo” (ww. 3.12.24.29) oraz „Abraham, jego ojciec” (ww. 3.5.15.18.24;

²¹ B.T. Arnold, *Genesis*, Cambridge 2009, s. 236; D. Carr, *Reading...*, s. 198–199.

²² B.T. Arnold, *Genesis...*, s. 236.

²³ *Rethinking Genesis: Sources and Authorship of the First Book of Pentateuch*, Grand Rapids 1991, s. 136.

²⁴ Por. J. Lemański, *Rebeka, następczyni Sary (Rdz 24)*, CThO 2 (2009), s. 55–106.

²⁵ G.J. Wenham, *Genesis...*, s. 187.

por. też w. 1)²⁶. Całość perykopy składa się co prawda z kilku mniejszych jednostek literackich, ale nie funkcjonują jednak one w oderwaniu od siebie. Każda kolejna część perykopy zakłada informacje z poprzedniej. Zmieniające się miejsca pobytu Izaaka sugerują nieustanną podróż w kierunku ziemi, na której znajdzie on wreszcie przestrzeń do życia dla siebie i dla swego potomstwa (por. ww. 22–23). Strategia opowiadania sugeruje oddzielenie się Izaaka od Filistynów. Beer-Szeba w Rdz 21,22–34 leżała na terytorium filistyńskim. Abraham miał jedynie prawo użytkowania wykopanej tam przez siebie studni. W obecnej perykopie wyraźnie zaznacza się, że miasto to (nie „miejsce”, jak w Rdz 21,31) nie należy już do jurysdykcji Abimeleka, króla Filistynów.

Wszystkie te obserwacje pozwalają sądzić, że Rdz 26 nie stanowi zbioru samodzielnych tradycji o Izaaku przeniesionych później na Abrahama, lecz odwrotnie, jest reminiscencją opowiadania o Abrahamie w jego kanonicznej formie. Jednoznaczne stwierdzenie, że tradycja o budowaniu kolejnych studni przez Izaaka mogła być pierwotna w stosunku do tradycji o pobycie i wykopaniu w tym miejscu studni przez Abrahama, jest raczej trudne do dowiedzenia.

W samym opowiadaniu o Abrahamie Izaak jest postacią śladową. Wzmianki o nim ograniczają się w zasadzie wyłącznie do prezentowania go w roli obiecanego przez Boga syna (Rdz 17,19; 18,10) oraz opisu narodzin (Rdz 21,1–7), które rozwiązują problem braku potomka i dziedzica (Rdz 11,30; 15,2–3; 16,1–2). Narracja wyłącza z tej roli Izmaela i akcentuje wybór Izaaka (Rdz 17,7.21; por. też Rdz 25,1–6). Relatywnie późniejsze opowiadania z Rdz 22; 24 również nie dają zbyt wiele miejsca dla usamodzielnienia postaci Izaaka. Ich celem są raczej rozstrzygnięcia teologiczne istotne z punktu widzenia judaizmu powygnaniowego²⁷.

W cyklu o Jakubie Izaak dostaje nieco więcej swobody w działaniu (Rdz 25,21.28; 27,1–33), ale i tu jego postać służy jedynie jako tło w wyjaśnianiu napiętych (politycznie) relacji Ezawa i Jakuba (Edom – Izrael). Podczas powrotu Jakuba z Aramu Izaak nie odgrywa już żadnej istotnej roli. Redakcja kapłańska wspomina go jedynie w Rdz 35,27–29 (por. 31,17–18), ale czyni to w bardzo schematyczny sposób (por. Rdz 25,7–9)²⁸. Najistotniejsza rola, jaką Izaak odgrywa w cyklu o Jakubie, polega na tym, że jest on gwarantem przekazania obietnic patriarchalnych kolejnemu ogniwu łańcucha patriarchalnego. W doświadczeniach

²⁶ B.K. Waltke, *Genesis*, Grand Rapids 2001, s. 367.

²⁷ R. Albertz, *Isaak I: Altes Testament*, w: TRE, t. 26, s. 294.

²⁸ Tamże.

Izaaka Jakub znajduje także potwierdzenie, że może ufać Bogu swego ojca (Rdz 31,42; 32,10; por. też Rdz 28,13).

2. Ślady najstarszej tradycji o Izaaku

Część badaczy w określeniu Boga Izaaka mianem *paḥad jīṣḥâq* (Rdz 31,42.53) widzi ślad dawnej tradycji klanowej. William Foxwel Albright²⁹, odwołując się do dialektów palmyreńskich i arabskich, proponował, aby widzieć w tym określeniu nie tyle tradycyjny sens „przerażenie/lęk Izaaka”, ile „krewny Izaaka”. Interpretację tę podważył jednak później Delbert R. Hiller³⁰. W synchronicznym ujęciu religia późniejszego Izraela jest kontynuacją religii patriarchów. JHWH, objawiając się Mojżeszowi, deklaruje, że jest Bogiem ojców (Wj 3,6.13.15). W tradycjach patriarchalnych często spotkamy apelatywne formuły „Bóg moich (twoich, waszych) ojców Abrahama, Izaaka i Jakuba” (Rdz 26,24; 28,13; 31,5.29; 32,10; 43,23; 46,1; 49,25; 50,17). Czasem wprost określa się Go też jako „Bóg Nachora” (Rdz 31,53), „Bóg Abrahama” (Rdz 31,53) czy „potężny (*'ābir*) Jakuba” (Rdz 49,24). Określenie „przerażenie/lęk (*paḥad*) Izaaka” (Rdz 31,42) należy więc do tej samej kategorii i niewykluczone, że stanowi relikw dawnych doświadczeń religijnych zapisanych w pamięci poszczególnych grup, których tradycje weszły w skład opowiadań o patriarchach.

Na podstawie tego rodzaju określeń Albert Alt³¹ zaproponował teorię dotyczącą pochodzenia i ewolucji religii starożytnego Izraela (por. Joz 24,2–14 i Wj 3,13-15; 6,2–3). „Bóg ojców” był Bogiem czczonym w ramach grupy rodzinnej. Nie miał On własnego imienia, lecz był identyfikowany poprzez imię patriarchy rodu lub nazwę całej grupy oddającej mu cześć. Nie był też powiązany z jednym, stałym miejscem kultu, lecz z konkretną osobą, z którą – jako swoim przodkiem – identyfikował się konkretny klan rodzinny. W tego rodzaju religii dominowała idea, że Bóg przodka(-ów) prowadził cały klan podczas jego wędrówek, obiecywał potomstwo, bezpieczeństwo i nową przestrzeń życiową. Alt był przekonany, że korzenie tak rozumianej religii są związane z grupami

²⁹ *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, s. 203.

³⁰ *Paḥad jīṣḥâq*, JBL 91 (1972), s. 90–92. Por. też K. Koch, *Paḥad jīṣḥâq – eine Gottesbezeichnung?*, w: *Werden und Wirken des Alten Testaments*, Fs. C. Westermann, Neukirchen, Göttingen 1980, s. 107–115.

³¹ A. Alt, *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion* (BWANT III/12), Stuttgart 1929.

prowadzącymi nomadyczny lub półnomadyczny tryb życia. W konsekwencji w określeniach zachowanych w Biblii chodziło początkowo o kult różnych przodków, a nie jednego i tego samego czczonego przez nich Boga. Hipoteza ta na wiele lat zdominowała dyskusję toczącą się wokół religii patriarchów³². Z czasem zaczęły pojawiać się jednak wobec niej także krytyczne uwagi³³. Podważono najpierw główne założenia A. Alta, że przodkowie Izraela czcili anonimowych bogów reprezentowanych przez swoich czcicieli oraz powiązanie takiego typu religijności wyłącznie z ludami prowadzącymi nomadyczny tryb życia w drugim tysiącleciu przed Chrystusem. Dokumenty z północnej Syrii i południowej Babilonii (drugie i pierwsze tysiąclecie przed Chrystusem) udowodniają, że zwrot „Bóg ojców” nie jest związany wyłącznie z nomadycznym stylem życia, lecz nader często używany był również w kontekście zinstytucjonalizowanych religii wyznawanych przez ludy prowadzące osiadły tryb życia³⁴. Część z przytaczanych przykładów jest nawet jeszcze starsza. Pochodzą one z tak zwanych list ofiarnczych odkrytych w Ebli (trzecie tysiąclecie przed Chrystusem). Znajdujemy w nich określenie DINGIR A.MU-(sù) – „Bóg (jego) ojca” (w sensie: patronackie bóstwo dynastii)³⁵. Wyrażenie „Bóg ojców” wyraża więc wyłącznie relację, jaka łączy czciciela z jego bóstwem, i należy do ogólnego kanonu stosowanego na całym starożytnym Bliskim Wschodzie³⁶. Ponadto, nie zawsze chodzi o anonimowe bóstwo, jak zakładał to A. Alt³⁷.

Od czasu, gdy Hermann Gunkel uświadomił badaczom, że tradycje patriarchalne należą do pamięci klanowo-rodzinnej (tak zwanej *Sagen*), zaś J. Wellhausen,

³² M. Köckert, *Vätergott und Väterverheissungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seine Erben* (FRLANT 142), Göttingen 1988, s. 13–47.

³³ M. Haran, *The Religion of the Patriarchs: An Attempt at a Synthesis*, ASTI 4 (1965), s. 30–55, zwłaszcza 51; B.J. Diebner, *Die Götter des Vaters. Eine Kritik der „Vätergott“ – Hypothese Albrecht Alts*, DBAT 9 (1975), s. 21–51; G.J. Wenham, *The Religion of the Patriarchs*, w: A.R. Millard, D.J. Wiseman (eds.), *Essays on the Patriarchal Narratives*, Leicester 1980, s. 157–188, zwłaszcza s. 166–167; M. Köckert, *Vätergott...*

³⁴ H. Vorländer, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 23), Kevelaer, Neukirchen–Vluyn 1975, s. 156; R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (CThM 9), Stuttgart 1978, s. 110–114.

³⁵ K. Koch, *Die Götter, denen die Väter dienen*, w: K. Koch, E. Otto (Hgg.), *Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Göttingen 1988, s. 9–31, zwłaszcza s. 19–25; N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels. Von Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.* (BK 1), Stuttgart–Berlin–Köln 1996, s. 46.

³⁶ F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge 1973, s. 10–12.

³⁷ K.A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids 2003, s. 328–330.

że były one literacko opracowane najwcześniej dopiero w okresie monarchii, nowe hipotezy dotyczące religii patriarchów zaczęły zakładać, iż w opracowaniach tych swoje odbicie znajdują nie tyle przekonania religijne sięgające czasów patriarchalnych, ile te będące reminiscencją czasów, gdy redagowano poszczególne teksty³⁸. Tak jak koncepcja ewolucyjna zaproponowana przez A. Alta oraz jego naśladowców i modyfikatorów opiera się często na domniemanych analogiach, tak swoje z góry przyjęte założenia mają też wspomniane współczesne hipotezy. Preferuje się w nich redukcjonistyczne ujęcie problemu religii patriarchalnej. Wspomniane podejścia metodologiczne nie rozróżniają zwykle wpływu późniejszego środowiska na formy przekazu tradycji patriarchalnych od autentycznych elementów zachowanych w pamięci kolejnych pokoleń, które pozwoliły zaadaptować te dawne tradycje bez nadmiernych modyfikacji. Nie ulega wątpliwości, że różnice w stosunku do środowiska kananejskiego oraz do zinstytucjonalizowanych form kultu w późniejszej religii Mojżeszowej (por. Rdz 28,18 i Kpł 26,1) sytuują religię patriarchów w familijno-klanowym *Sitz im Leben* i nie mogą być postrzegane wyłącznie ani jako owoc inwencji autorów z późniejszego okresu, ani jako wynik synkretyzmu i stopniowej ewolucji. Nie od dziś wiadomo, że w wielu punktach religia patriarchów różni się, i to w zasadniczy sposób, od późniejszej, zinstytucjonalizowanej religii Mojżeszowej³⁹. Naturalny kontekst dla przechowywania pamięci o przodkach oraz ich sposobach kultu stanowi pamięć klanowo-plemienna. Jej akceptacja bez nanoszenia „koniecznych” zmian przez późniejszych autorów Pięcioksięgu żyjących w kontekście religii Mojżeszowej zmusza zatem do głębszej refleksji⁴⁰. Dla późniejszych redaktorów opracowujących tradycje o Bogu praprzodków ich osobista religia nie stanowiła nigdy kontrastu dla monoteizmu późniejszego Izraela, a „Bóg ojców” zawsze uważany był za tego samego Boga, który objawił się Mojżeszowi. Dlatego też był On jednym i tym samym Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Nie utożsamiał się zarazem z bogami czczonymi przez inne grupy wywodzące się z tego samego

³⁸ M. Köckert, *Vätergott...*, s. 301, 307; E. Blum, *Die Komposition...*, s. 497. Por. też monografię T.L. Thompson, *The Historicity of Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133), Berlin 1975; tenże, *The Origin Tradition of Ancient Israel*, t. 1: *The Literary Tradition of Genesis and Exodus 1–23* (JSOT.S 55) Sheffield 1987; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven, London 1975.

³⁹ Szerzej na ten temat por. A. Pagolu, *The Religion of the Patriarchs* (JSOT.S 277), Sheffield 1998.

⁴⁰ Słusznie zwraca na to uwagę między innymi R.W.L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*, Minneapolis 1992, s. 195.

pnia etnicznego (Ammonici, Moabici, Edomici). Mimo tego, że patriarchowie mieli kontakt z innymi kultami, nigdy nie czcili żadnych innych bóstw poza Bogiem El⁴¹. W tradycjach o nich nie ma żadnych śladów politeizmu⁴². W nowym kontekście historycznym tradycje te nabrały jedynie nowego znaczenia.

Dla patriarchów i kultywujących pamięć o nich grup klanowych istotne były obietnice dotyczące znalezienia nowych pastwisk, liczego potomstwa, bezpieczeństwa, a więc wszystko to, co składało się na właściwy im tryb życia i stanowiło naturalne pragnienie znalezienia potrzebnej do tego przestrzeni życiowej na końcu kolejnego etapu ich wędrówki. Dla następnych pokoleń, prowadzących już osiadły tryb życia, oczekiwania te uległy przeformułowaniu. Znalazło to odzwierciedlenie w sposobie zredagowania tych dawnych wspomnień⁴³, ale nie zmieniło zawartych w nich doświadczeń i samego rdzenia tradycji. Nie można zatem ignorować faktu, że wspomnienia te zachowały swój niezależny charakter zarówno w stosunku do mozaistycznej formy religii Izraela, jak i kananejskich zwyczajów religijnych. Pamięć o Bogu Izaaka oraz jego związki z Beer-Szebą mogą więc zawierać autentyczną tradycję kultową i patriarchalną związaną z imieniem tego przodka.

Interesujący przyczynek do dawnej tradycji religijnej związanej z Izaakem pojawia się w Księdze Amosa (por. Am 7,9.16). Pisownia imienia Izaaka jest tu nieco inna niż tradycyjnie (*ś zastępuje s*; por. Jr 33,26; Ps 105,9)⁴⁴. Prorok zapowiada zniszczenie dawnych sanktuariów Izaaka paralelnie do zniszczenia świątyń Izraela oraz wspomina „dom Izaaka” paralelnie do „domu Izraela”. Szczególnie interesujące staje się w tym kontekście powiązanie Izaaka z Beer-Szebą (por. Rdz 26,23–25), gdyż Am 5,5; 8,14 (por. 2 Krl 23,8) wspomina także o pielgrzymkach Izraelitów do tego miejsca. Badacze różnie tłumaczą historyczny kontekst tych wypowiedzi⁴⁵. Część egzegetów skłonna jest uznać, że być może

⁴¹ K.A. Kitchen, *On the Reliability...*, s. 330–333.

⁴² H.C. Propp, *Monotheism and “Mose” The Problem of Early Israelite Religion*, UF 31 (1999), s. 37–75.

⁴³ M. Köckert, *Vätergott...*, s. 310, 313.

⁴⁴ Sh.M. Paul (*Amos*, Minneapolis 1991, s. 236, przypis 90 z powołaniem na J. Blau) sądzi, że pisownia *śhq* może być wcześniejszym wariantem wywodzącym się z dialektu. Pierwotne *dhq* straciło we wczesnym języku literackim początkowe *d*. Jak zauważa, **rdzeń śhq** poza Pięcioksięgiem pojawia się jeszcze tylko w Sdz 16,25; Ez 23,32, zaś rdzeń *śhq* nigdy nie występuje w Pięcioksięgu, ale za to pojawia się 35 razy poza nim, u proroków i w tak zwanych Pismach. Imię własne Izaak pisane jako *jīśhâq* w zasadzie jest jednak dominujące w całej Biblii.

⁴⁵ A. van Selm, *Issac in Amos*, w: *Studies in the Books of Hosea and Amos*. Die Ou Testamente Werkgenootskap in Suid Africa, 7th and 8th Congresses, Poteschstroom 1964/1965, 157–165; R. Martin-Achard, *Isaac*, w: ABD, t. 3, s. 468.

Amazjasz, stosując w rozmowie z Amosem zwrot „dom Izaaka”, ma na uwadze ogólne określenie mieszkańców Południa⁴⁶ łącznie z Judą⁴⁷. Takiej interpretacji słusznie sprzeciwia się jednak większość egzegetów⁴⁸, gdyż w obu wypowiedziach dotyczących Izaaka chodzi wyraźnie o układ paralelny lub formę chiazmu. „Dom Izaaka” (Am 7,16) pojawia się tylko w tym jednym miejscu, ale Amos dość często używa określenia „dom Jakuba” (Am 3,13; 7,2.5), które jest synonimem Izraela. Zwrot ten był dość popularny w VIII wieku przed Chrystusem (Mi 2,7; 3,9; Iz 8,17). Beer-Szeba bez względu na to, czy identyfikujemy ją jako *Tell es-seba*⁴⁹, czy *Bir es-seba*⁵⁰, z archeologicznego punktu widzenia zasiedlona była w epoce żelaza. Na początku tego okresu pojawili się w tym rejonie także Filistyni (ok. 1200 lat przed Chrystusem). Badacze spierają się jednak, czy za zbiorem tradycji związanych z Izaakem i opisem jego relacji z tą ludnością napływową stoi rzeczywiste tło historyczne. Amihai Mazar⁵¹ sugeruje jako możliwe tło także stosunki z czasów Dawida (X wiek przed Chrystusem), zaś E. Blum⁵² i L. Ruppert⁵³ skłaniają się nawet ku czasom Ezechiasza (druga połowa VIII wieku przed Chrystusem). Jeśli uznać, że genealogiczne powiązania Izaaka z Jakubem (por. Amos), a później z Abrahamem, jak też powiązanie Izaaka z Beer-Szebą należą do najstarszych elementów tradycji związanej z tym patriarchą⁵⁴, to można założyć, że również Rdz 26 z jego itinerarium oraz sporami o studnię ewentualnie zawiera elementy dawnej tradycji, które w trakcie redagowania wielkich cykli patriarchalnych mogły być przeniesione na Abrahama oraz wkomponowane w opowiadanie o Jakubie. Terytorialnie bowiem z trzech patriarchów tylko Izaak cały czas łączony jest z jednym, ściśle określonym terytorium w okolicach Beer-Szeby. Wędrowki Abrahama czy Jakuba do tego miejsca wydają się raczej elementem późniejszej redakcji. Jednak Amos świadczy, że w przypadku tego ostatniego istniało poczucie więzi etnicznych i religijnych pomiędzy „potomkami Jakuba”

⁴⁶ D. Diebner, „Isaak” und „Abraham” in der alttestamentlichen Literatur ausserhalb Gen 12–50, DBAT 7 (1974), s. 38–50.

⁴⁷ D. Stuard, *Hosea-Jonah* (WBC 31), Waco 1987, s. 377.

⁴⁸ F.I. Andersen, D.N. Friedman, *Amos* (AB 24A), New York 1989, s. 635, 787.

⁴⁹ Y. Aharoni, *Excavation at Tel Beer-Sheba*, Tel Aviv 2 (1975), s. 146–186.

⁵⁰ M. Wüst, *Beerseba*, w: BRL², 36.

⁵¹ *The Historical Background of the Book of Genesis*, JNES 28 (1969), s. 73–83, zwłaszcza s. 77–78.

⁵² E. Blum, *Die Komposition...*, s. 254–255.

⁵³ *Genesis...*, s. 103–106.

⁵⁴ Tak R. Albertz, *Isaak...*, s. 295.

i „potomkami Izaaka”. Hans Walter Wolff⁵⁵ wysunął ponadto hipotezę, że sanktuarium w Beer-Szebie mogło w połowie VIII wieku przed Chrystusem stanowić także punkt spotkania dla Izraelitów i Edomitów, gdyż obie nacje uważały Izaaka za wspólnego przodka (Lb 20,14; Pwt 23,8). Tłumaczyłoby to zaskakujące, ale niepodważalne zastosowanie przez Amosa określenia Izraela jako „dom Izaaka” w takim samym sensie, w jakim częściej określa go mianem „dom Jakuba”, może bowiem chodzić o cześć oddawaną jednemu z przodków w miejscu jego pochodzenia⁵⁶. Wyrocznia Amosa (Am 7,9) dotyczy zniszczenia dwóch rodzajów miejsc kultu obecnych w Izraelu, tak zwanych „wyżyn”, czyli otwartych miejsc kultu reprezentowanych przez *bâmôt jišhāq*, i świątyń Izraela będących zamkniętymi obiektami sakralnymi w formie budowli. Szczególne upodobanie mieszkańców Królestwa Izraela w pielgrzymowaniu do tego miejsca sensownie można jedynie wytłumaczyć jego związkiem z którymś z przodków. Problemu nie da się jednak rozstrzygnąć wyłącznie w oparciu o teksty biblijne. Z tego chyba powodu wypowiedzi Amosa nie doczekały się do dzisiaj przekonującego wyjaśnienia.

Zakończenie

Blizsza analiza tak zwanej tradycji o Izaaku pozwala sądzić, że postać tego patriarchy w znacznej mierze podporządkowana została tradycjom o Abrahamie i Jakubie. Nieliczne teksty, w których Izaak zostaje upodmiotowiony (Rdz 25; 26; 27), także wydają się mieć wtórny charakter w stosunku do dwóch wielkich cykli patriarchalnych o Abrahamie i Jakubie. Sporny tekst z Rdz 26 stanowi kompendium i zarazem lustrzane odbicie doświadczeń znanych i opowiedzianych szeroko w cyklu o Abrahamie. Jedyne, co można powiedzieć na podstawie tradycji zawartych w Pięcioksięgu o „historycznym” Izaaku, to jego powiązanie z Beer-Szebą. Wypowiedzi Amosa pozwalają sądzić, że tam właśnie należy szukać źródeł tradycji o tej postaci. Z tego względu wysoce prawdopodobne jest, iż tradycje związane z samą Beer-Szebą mogły być pierwotnie powiązane z imieniem Izaaka i dopiero w procesie redagowania Pięcioksięgu zostały przeniesione na Abrahama, zaś Izaak przedstawiony został jedynie jako naśladowca

⁵⁵ *Dodekapropheton*, t. 2: *Joel/Amos* (BK XIV/2), Neukirchen-Vluyn 1985, s. 134, 283, 348.

⁵⁶ D. Hubbard, *Joel and Amos. An Introduction and Commentary*, Leicester 1989, s. 210.

ojca, odkopując zakopane przez Filistynów studnie i przywracając im pierwotne nazwy (por. Rdz 26,18–23.25.32–33).

W POSZUKIWANIU TRADYCJI O IZAAKU

Streszczenie

Analiza tradycji poświęconych Izaakowi pozwala wnioskować, że postać tego patriarchy opisana jest według wzorca znanego z cyklu o Abrahamie. Czasem chodzi wręcz o lustrzane odbicie w skróconej formie (tak Rdz 26). Izaak prezentowany jest jako drugi Abraham, a jego postać służy przeniesieniu obietnic patriarchalnych z Abrahama na Jakuba (Rdz 27). Prorok Amos (Am 7,9.16), choć jego wypowiedzi nie są dotąd wyjaśnione w zadowalający sposób, pozwala sądzić, że w VIII wieku przed Chrystusem istniało poczucie więzi pomiędzy postacią Izaaka lokalizowaną w Beer-Szebie a pamięcią etniczno-religijną mieszkańców Królestwa Izraela. Prorok stosuje bowiem określenie „dom Izaaka” paralelnie do określenia „dom Jakuba” i wspomina doroczne pielgrzymki mieszkańców Północy do sanktuarium w Beer-Szebie.

Słowa kluczowe: Izaak, dom Izaaka, Beer-Szeba, patriarchowie, Amos.

IN SEARCH OF TRADITION OF ISAAC

Summary

Analysis of tradition devoted to Isaac leads to the conclusion that the character of the patriarch described a pattern known from the cycle of Abraham. Sometimes it almost a mirror image in an abbreviated form (as Gen. 26). Isaac is presented as a second Abraham, and his character is transferred from the patriarchal promises from Abraham to Jacob (Gen. 27). The prophet Amos (Amos 7,9.16), although his expressions are not yet satisfactorily explained, gives the impression that in the eighth century BC, there was a sense of connectedness between the character of Isaac localized in Beer Sheba and memory ethno-religious people of the Kingdom of Israel. Indeed the Prophet used the term “house of Isaac” parallel to the term “house of Jacob” and mentions the annual pilgrimage to the shrine of Northerners in Beer Sheba.

Keywords: Isaac, Isaac’s house, Beer Sheba, patriarchs, Amos.

Translated by Mirosława Landowska