

MARIUSZ SZMAJDZIŃSKI, ŁOWICZ

**„SYN I JEGO OJCIEC CHODZĄ DO TEJ SAMEJ
DZIEWCZYNY...”
PRÓBY NOWEJ INTERPRETACJI AM 2,7B**

„Amos – prorok sprawiedliwości społecznej”¹ to najkrótsza charakterystyka prorockiego orędzia Amosa. Rzeczywiście, ten prorok podjął na wielką skalę rewizję życia społecznego Królestwa Północnego w VIII w., wykazując narastające nierówności, pogwałcenie prawa, wyzysk ekonomiczny, korupcję, niewolnictwo. Krzywda, jakiej doznawali najbiedniejsi obywatele Izraela, została ukazana w wielu miejscach Księgi Amosa. Jednak najostrejszej jest ona wyrażona w Am 2,6-8, gdzie znajduje się – stosownie do sekwencji liczbowej² – „siedem grzechów głównych” w wymiarze społecznym. Obliczona na zysk czy zwykłą wymianę sprzedaż w niewolę ubogich ludzi, którzy pozostają sprawiedliwymi, ponížanie ludzkiej godności i zmuszanie do niemoralnego postępowania biednych, wykorzystywanie swojej pozycji społecznej do przetrzymywania rzeczy wziętych w zastaw albo narzucane grzywny to zbrodnie³

¹ Sformułowanie to stanowi tytuł książki G. W i t a s z k a, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996.

² „Z powodu trzech zbrodni... i z powodu czterech...” – jest to stały zwrot rozpoczynający każdą z ośmiu wyroczni w Am 1–2 (ww. 1,3.6.9.11.12; 2,1.4.6). Od niego cała mowa jest nazywa „wyroki liczbowe”. Por. R. C h i s h o l m, *For three sins... even for four: the numerical sayings in Amos*, BSc 147/1990, s. 189; M. S z m a j d z i Ń s k i, *Budowa i kompozycja literacka mów przeciwko narodom w Am 1,3–2,5*, w: G. P i n d u r, P. P i n d u r (red.), *„Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał” (J 3,30). Księga pamiątkowa ku czci śp. Księdza Profesora Józefa Homerskiego*, Tarnów 2008, s. 197-198; M. M e r u z z i, *Il giudizio di Dio sulle nazioni e su Israele*, PdV 54 (2009) 2, s. 28; A. v a n W i e r i n g e n, *The Prophecies against the Nations in Amos 1:2-3:14*, EstBib 71/2013, s. 7-8.

³ W całej mowie Am 1-2 grzech każdego z narodów, w tym także Izraela, został określony jako *peša'*. W ST tak najczęściej jest określana krzywda

społeczności izraelskiej. To właśnie one sprawiły, że zapadł wyrok także Królestwo Północne.⁴

Analizowane w prezentowanym artykule oskarżenie wydaje się odbiegać od społecznego charakteru „siedmiu grzechów głównych”, stwierdzając zdemoralizowanie w obszarze seksualnym. Samo już dokładne tłumaczenie Am 2,7b jest częstym źródłem polemik wśród egzegetów. Bardzo różne są też interpretacje tego oskarżenia.

Analiza Am 2,7b

w^e'iš w^e'ābîw – „syn i ojciec jego...”

Oskarżenie jest skierowane, przyjmując najbardziej popularne przekłady, wobec „syna i jego ojca”. W tekście hebrajskim jest jednak użyte wyrażenie *w^e'iš w^e'ābîw*, czyli dosłownie „mężczyzna i jego ojciec”, względnie „mąż i jego ojciec”. Ta druga propozycja wzmacnia ciężkość zbrodni piętnowanej przez Amosa w jego mowie przeciwko Izraelowi. Oznacza to bowiem, że oskarżenie jest skierowane do dwu żonatych mężczyzny, którzy udają się w to samo miejsce, aby wspólnie popełniać nieprawość. Wersję hebrajską potwierdzają przekłady Targumu (*wgbr w'bwj*) i Pešitty (*wgbr' w'bwj*). Natomiast

o znamionach przestępczości wyrządzona drugiemu człowiekowi (por. Rdz 50,17; Prz 28,24) albo postawa buntu, który wprowadza rozłam wobec wcześniejszych dobrych relacji (por. 1Krl 12,19; 2Krl 8,20). Taka zbrodnia była ścigana sądownie. Mianem *peša'* są też określone wykroczenia przeciwko Bogu (por. Lb 14,18; Joz 24,19; Ez 18,22). Por. E. B e a u c a m p, *Amos I-II: Le peshā' d'Israel et celui des nations*, ScE 21/1969, s. 435-441; H. S e e b a s s, *peša'*, TWAT VI, s. 791-810; R. K n i e r i m, *peša' – Verbrechen*, THAT II, s. 488-495. Zbrodnią w Am 1-2 jest naruszenie, zwłaszcza podczas wojny, podstawowych praw ludzkich, np. zbrojne najazdy w czasie wewnętrznego osłabienia, uprowadzenia, wzięcie do niewoli, zabijanie bezbronnej ludności, profanacja zwłok ludzkich oraz łamanie Prawa i kult bałwochwalczy, a w przypadku Izraela wszelkie przejawy nierówności społecznej. Por. M. S z m a j d z i ń s k i, „Ogień pożerający” (*'ēš + 'ākal*) w *Zbiorze Dwunastu Proroków*, SBP 5, Częstochowa 2008, s. 180-182.

⁴ Por. G. W i t a s z e k, *Teologia sądu Boga nad Izraelem (Am 2,6-16). Analiza retoryczna*, RT 45 (1998) 1, s. 17-35.

Septuaginta przetłumaczyła rzeczownik *'iš* przez (*h*)*yios* – „syn”, tworząc frazę: *kai (h)yios kai patēr autou*. W ten sposób została mocniej podkreślona więź rodzinna między tymi dwoma mężczyznami. Taki sam przekład jest w Wulgacie (*et filius ac pater eius*) oraz polskich tłumaczeniach (BT, BP, BW-P, Biblia Paulistów⁵). Są spotykane propozycje, aby rzeczownik *'iš* rozumieć w Am 2,7b jako „każdy”. Wówczas wyrażenie *w^e'iš w^e'ābîw* stanowiłoby swoisty idiom oznaczający całą izraelską wspólnotę. Należy jednak zwrócić uwagę, że orzeczenie tego zdania jest w liczbie mnogiej (*jēlkû*), co wymaga podmiotu także w liczbie mnogiej bądź zbiorczego, jak właśnie jest w tym przypadku. Bez wątplenia jednak to wyrażenie świadczy o powszechności potępionego przez proroka zwyczaju.⁶

jēlkû 'el – „...chodzą do...”

Wyrażenie *jēlkû 'el* zasługuje na uwagę. Użycie *imperfectum* świadczy o ciągłości i częstotliwości tej czynności. Czasownik *hālak* bardzo często występuje z przyimkiem *'el*. Nie przyjmuje jednak w takim złożeniu seksualnego zabarwienia. Konstrukcja *hālak 'el* oznacza przede wszystkim „iść do”, np. jakiegoś konkretnego miejsca: ziemi, którą wskazał Bóg (por. Rdz 12,1; 22,2) lub człowiek (por. Rdz 24,10; Joz 8,9), miejscowości (por. Rdz 22,19; 1Sm 9,10; Jon 3,3), domu (por. Koh 7,2), pomieszczenia (por. Ezd 10,6); do osoby lub grupy osób (por. Wj 19,10; Lb 22,16; Sdz 9,1). Może być także użyta w militarnym znaczeniu, np. „wyruszyć przeciwko” (por. Sdz 1,10; 1Krl 22,15).⁷

⁵ W polskich przekładach na ogół kolejność rzeczowników *'iš* i *'āb* jest przedstawiona: „Ojciec i syn...”

⁶ Można uznać, że z pewną dozą humoru wyrażenie *w^e'iš w^e'ābîw* skomentował J. A. S o g g i n, „«Padre e figlio» (...) vuole indicare la diffusione di queste pratiche tra vecchi e giovani, cioè tra tutte le componenti della società»; t e n z e, *Il profeta Amos. Traduzione e commento*, SB 61, Brescia 1982, s. 75.

⁷ Por. F. B r o w n, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon with an appendix containing the Biblical Aramaic*, Peabody 1999, s. 230-231;

Jeżeli oskarżenie w Am 2,7b miałooby dotyczyć nadużyć seksualnych, to należałoby się spodziewać w tym miejscu wyrażenia *bô' 'el*.⁸ W tym kontekście podmiotem jest zawsze mężczyzna, który „zbliża się do” żony (por. Pwt 22,13; Sdz 15,1; 2Sm 12,24), bratowej (por. Rdz 38,8-9), kochanki (por. Prz 6,29), służącej (por. Rdz 16,2; 30,3-4), prostytutki (por. Sdz 16,1; Ez 23,44), nałożnic (por. 2Sm 16,21; 20,3). Szczególnym pod tym względem jest tekst Rdz 6,4, zgodnie z którym „synowie Boży zblizali się do [*jābō' 'el*] córek ludzkich, a one im rodziły”. Wyrażenie *bô' 'el* może także oznaczać zadanie gwałtu (por. Rdz 39,14).

Septuaginta przetłumaczyła wyrażenie *jēlkū' el* przez *eiseporeu-onto pros*, co nadało już wprost seksualnych konotacji oskarżeniu w Am 2,7b. Co prawda najczęściej do przetłumaczenia hebrajskiego zwrotu *bô' 'el* w przywołanych powyżej tekstach LXX używa czasownika *eiserchomai* (wraz z zaimkiem *pros*), to jednak *eisporeuō* („wprowadzić”, med. „wchodzić”) występuje w Rdz 6,4 oraz Ez 23,44. Seksualny kontekst tych dwu tekstów jest oczywisty. To samo rozumienie w świetle LXX jest przyjęte dla Am 2,7b. Można więc powiedzieć, że to właśnie grecki przekład nadał seksualnego kontekstu analizowanemu oskarżeniu.

hanna'ārâ – „...tej samej dziewczyny”

Kobieta, która stanowiła wspólny cel odwiedzin „syna i jego ojca”, została określona jako *na'ārâ* (forma żeńska od rzeczownika *na'ar* – „chłopiec”, „młodzieniec”, „sługa”). W sensie ogólnym ten rzeczownik, występujący 62 razy w Starym Testamencie, oznacza dziewczynę, bardzo młodą kobietą. Kontekst pozwala uszczegółowić

L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 2008, t. 1, s. 235.

⁸ Alternatywnym wyrażeniem jest *bô' 'al*. (por. Rdz 19,31; Pwt 25,5); por. F. Brown, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, s. 98; L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 109.

to ogólne znaczenie. Najczęściej oznacza kobietę niezamężną, a więc dziewicę, względnie młodą mężatkę. W tym ostatnim przypadku *na'ārā* oznacza kobietę, która po zamążpójściu zachowuje ściśle więzy z domem rodzinnym, a zwłaszcza z ojcem, np. tam zamieszkuje (por. Sdz 19,3) lub jest brana pod prawną opiekę przez swoich rodziców (por. Pwt 22,15-27). W opowiadaniach o Patriarchach tak została określona Rebeka, przebywająca jeszcze w rodzinnym domu (por. Rdz 24,14.16.28.55.57), oraz Dina, już po zadaniu jej gwałtu przez Sychemę (por. Rdz 34,3.12). Pozostałe teksty z użyciem rzeczownika *na'ārā* można podzielić pod względem znaczeniowym w następujący sposób: dziewica, niezamężna dziewczyna (zob. Pwt 22,28-29; Sdz 21,12; 1Sm 9,11; 1Krl 1,2-4; Est 2,2-4.7-9.12.13; Hi 40,29); młoda mężatka (zob. Pwt 22,15.16.19-21.23-27; Sdz 19,3-6.8-9; Rt 2,5); młoda wdowa (zob. Rt 2,6; 4,12); służąca (zob. Rdz 24,61; Wj 2,5; Rt 2,8.22.23; 3,2; 1Sm 25,42; 2Krl 5,2.4; Est 2,9; 4,4.16; Prz 9,3; 27,27; 31,15). Najczęściej więc *na'ārā* odnosi się do młodej dziewczyny pozostającej na służbie. Znamienne jest to, że jest to służąca w wyższych sferach społecznych, np. Rebeki, córki bogatego Labana (por. Rdz 24,61), córki faraona (por. Wj 2,5), majątnego Booza (por. Rt 2,8), Abigail, żony zamożnego Nabala, a następnie króla Dawida (por. 1Sm 25,41), żony Naamana, dowódcy wojsk króla Aramu (por. 2Krl 5,2), królowej Estery (por. Est 4,4). Łatwo zauważyć, że *na'ārā* jako służąca jest przeznaczona do posługiwania kobietom zajmującym wysoką pozycję społeczną.⁹

LXX przetłumaczyła rzeczownik *na'ārā* przez *paidiskē*, który oznacza dziewczynę, a także młodą niewolnicę lub nierządnicę. Te znaczenia potwierdzają teksty klasycznych pisarzy greckich (np. Herodot, *Dzieje* I 93), Nowego Testamentu (np. Łk 22,56; J 18,17;

⁹ Por. H. F. Fuhs, *na'ar, na'ārā, ne'ūrīm, ne'urōl, nō'ar*, TWAT V, s. 516-517; H. Barstad, *The religious polemics of Amos. Studies in the Preaching of Amos* 2,7b-8; 4,1-13; 5,1-27; 6,4-7; 8,14, VTSupl 34, Leiden 1984, s. 17-18; F. Brown, *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, s. 655; L. Koehler, W. Baumgartner, J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, t. 1, s. 665.

Dz 12,13), a także Józefa Flawiusza (np. DDI IV 8,23; XVIII 2,4). Podobnie jest w przekładzie św. Hieronima – *puella*.

Interpretacje oskarżenia w Am 2,7b

Oskarżenie w Am 2,7b jest wypowiedziane w sposób ogólny. Można odnotować następujące jego interpretacje:

Pielgrzymowanie do izraelskich miejsc kultu¹⁰

Po podziale monarchii Dawidowo-Salomonowej na dwa państwa w jego północnej części zaczęły powstawać nowe miejsca kultu, w których składano ofiary. Podział więc polityczny pociągnął ze sobą także religijny, doprowadzając do schizmy. To miało zapewnić Jeroboamowi I (924-903), pierwszemu królowi izraelskiemu, umocnienie władzy i całkowitą niezależność. Głównego znaczenia nabrało Betel – dawne sanktuarium związane już z tradycją patriarchów (por. Rdz 13,3; 28,18-19; 35,1-15). Zostało ono podniesione do rangi świątyni królewskiej.¹¹ Oprócz niego powstały także inne miejsca kultu, do których pielgrzymowali mieszkańcy Izraela: Dan, Gilgal, Beer-Szeba. Warto zauważyć, że są one rozmieszczone w różnych częściach państwa (od północy do południa), co stanowiło wielką dogodność dla pielgrzymów.¹²

¹⁰ Por. F. A n d e r s e n, D. F r e e d m a n, *Amos. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24A, New York 1989, s. 318 (autorzy przywołują tę interpretację jako jedną z możliwych).

¹¹ Zob. Am 7,13, gdzie Betel jest nazwane: *miqdaš melek* – „sanktuarium króla” i *bet mamlākā* – „świątynią królestwa”.

¹² Por. B. P o n i ż y, *Pierwsze sanktuaria Izraela*, w: G. W i t a s z e k (red.), *Życie społeczne w Biblii*, Lublin 1997, s. 9-36; T. B r z e g o w y, *Jeroboam I – fundator Królestwa Izraela*, STV 33 (1995) z. 1, s. 17-42; W. T o e w s, *Jeroboam*, w: K. D o o b S a k n f e l d (red.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 1, Nashville 2008, s. 241-245; M. S z m a j d z i ń s k i, *Ideal kapłana w Księdze Ozeasza*, VV 17/2010, s. 69-70. Gruntowne studium na temat biblijnej tradycji o Jeroboamie I zostało przeprowadzone w monografii: T. T u ł o d z i e c k i, *Jeroboam I – reformator religii Izraela. Studium egzegetyczno-teologiczne 1Krl 11,26-14,20*, RSB 14, Warszawa 2004.

Wszystkie te miejsca kultu są wspomniane w Księdze Amosa: Betel (por. Am 3,14; 4,4; 5,5^(2x).6; 7,10.13), Gilgal (por. 4,4; 5,5^(2x)), Dan (por. Am 8,14) i Beer-Szeba (por. Am 5,5; 8,14). Prorok stanowczo zakazuje odwiedzin tych miejsc (por. Am 4,4; 5,5). W Am 8,14 religijny grzech Izraela został określony jako *'ašmat šōmrôn* – „wina Samarii”. Wspomniana w Am 2,7b *na'ārā* to zatem bogini Asztarte, której kult wraz z Baalem rozszerzał się w biblijnym Izraelu (por. 1Sm 12,10; 1Krl 11,33; 2Krl 23,13). Ta interpretacja zyskuje o tyle na znaczeniu, że zachowuje podstawowe znaczenie wyrażenia *hālak 'el* jako „iść do” konkretnego miejsca, w tym przypadku do jednej ze świątyni Królestwa Północnego. Były one masowo odwiedzane przez Izraelitów, co z kolei odpowiada wyrażeniu *w'iš w'ābīw*, świadczącemu o powszechności tego zjawiska. „Syn i jego ojciec” to pielgrzymi składający dary nie tylko Bogu, ale także kananejskim bóstwom. Należy tu jednak przypomnieć bardzo rzetelne studium Shaloma Paula, który wykazał, opierając się na akadyjskim wyrażeniu *ana... alāku*, że hebrajskie *hālak 'el* oznacza utrzymywanie stosunków seksualnych.¹³ To samo znaczenie w literaturze talmudycznej przyjmuje aramejskie wyrażenie *'āzal 'el*, będące odpowiednikiem *hālak 'el*.¹⁴

Prostytucja sakralna¹⁵

Ta interpretacja łączy poprzednią (a więc odwiedzenie miejsc kultu) z seksualnym wydźwiękiem wyrażenia *jēlkū 'el*. Prostytucja

¹³ Por. Sh. M. Paul, *Two cognate Semitic terms for mating and copulation*, VT 32/1982, s. 492-494; tenże, *Amos*, Hermeneia, Philadelphia 1991, s. 82.

¹⁴ Por. N. Bronznick, *More on HLK 'L*, VT 35/1985, s. 98-99.

¹⁵ To stanowisko przyjmują m. in.: R. Cripps, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Amos*, London 1929, s. 142; J. Szeruda, *Amos. Prorok i prorocтво*, RTChAT 3/1938, s. 20; M. Dahood, *To pawn one's cloak*, Bib 42/1961, s. 364-366; E. Zawiszewski, *Księga Amosa*, w: S. Łach (red.), *Księgi Proroków Mniejszych*, PŚST XII/1, Poznań 1968, s. 197; E. Hammershaimb, *The Book of Amos. A Commentary*, Oxford 1970, s. 48-49; W. Harper, *Amos and Hosea*, ICC, Edinburgh 1979, s. 51 (autor postrzega tę interpretację jako jedną z możliwych); A. Weiser, *Amos*, w: *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*,

sakralna była szeroko rozpowszechniona na starożytnym Bliskim Wschodzie. Interesującym świadectwem są *Dzieje* Herodota, opisujące zwyczaje związane z babilońskim i cypryjskim kultem Mylitty, utożsamianej z Afrodytą. Każda kobieta musiała raz w życiu usiąść w gaju otaczającym świątynię i oddać się mężczyźnie, który dał jej srebrną monetę. Herodot, zgodnie z poznaną tradycją, nazywa ten akt „spełnieniem świętego obowiązku wobec bogini” (grec. *aposiōsamenē tē[i] theō[i]*; *Dzieje* I 199). Podobny zwyczaj jest wspomniany w Liście Jeremiasza (por. Ba 6,42-43).¹⁶

Pod wpływem kultów kananejskich prostytucja sakralna przedostała się także do sanktuariów Królestwa Północnego (por. Oz 4,14), a nawet do Jerozolimy (por. 1Krl 14,24; 15,12; 2Krl 23,7). Młode kobiety pozostawały przez pewien czas w świątyniach bądź innych miejscach kultu Baala i Asztarte w celu zapewnienia płodności i urodzaju w kraju. Cieszyły się one powszechnym szacunkiem i uprzywilejowanym stanowiskiem. Dlatego wiele dziewczyn było oddawanych przez swojego ojca na taką służbę.¹⁷ Prawo Starego Testamentu zabraniało prostytucji sakralnej (por. Pwt 23,18). Przecistawiali się też jej królowie judzcy (por. 1Krl 22,47).

W przypadku Am 2,7b tę interpretację potwierdzają miejsca kultu wymienione w następnym wersecie: ołtarz i „dom ich boga”. „Syn i jego ojciec”, którzy wylegiwali się na płaszczach zastawnych przy ołtarzach i pili wino wymuszone grzywną, mogli korzystać z usług nierządnic świątynnej. Jednak właściwym określeniem w Starym

t. 1, ATD 24-1, Göttingen 1979, s. 141-142; J. A. Soggin, *Il profeta Amos*, s. 75; N. L. O. S. S., *Amos*, Roma 1984, s. 125; H. Fosbroke, S. Lovett, *The Book of Amos*, w: *The Interpreter's Bible*, t. 6, Nashville 1984, s. 787; S. N. Rosenbaum, *Amos of Israel. A New Interpretation*, Macon 1990, s. 65; D. S. Garrett, *Amos: A Handbook on the Hebrew Text*, Waco 2008, s. 61.

¹⁶ Por. Ł. Laskowski, *Porneia a kult w Liście Jeremiasza (Ba 6) i Drugiej Księdze Machabejskiej*, w: M. Szmajdziński (red.), „*Gloriam praecedit humilitas*” (Prz 15,33). *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 70. rocznicę urodzin.*, Częstochowa 2015, s. 369-378.

¹⁷ Por. S. Ackermann, *Prostitution*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 4, s. 652.

Testamencie odnoszącym się do takiej kobiety jest *q^edēšâ* (por. Rdz 38,21-22; Pwt 23,18; Oz 4,14). Ponadto, ta interpretacja, jak i poprzednia, odbiega w sposób zasadniczy od oskarżeń przedstawionych w Am 2,6-8. Dotyczą one bowiem nadużyć o charakterze społecznym, a nie religijnym. Dotyczy to także dwu ostatnich zbrodni, które co prawda odbywają się w świątynnej scenerii, ale dotyczą *de facto* nieprawnie przetrzymywanego płaszczka oraz wina wymuszonego grzywną od biednych ludzi.

Związki kazirodcze¹⁸

Prawo Starego Testamentu jednoznacznie zabraniało związków kazirodczych (por. Kpł 18,6-18; 20,11-12.17.19-21; Pwt 23,1; 27,20.22-23). Dotyczyło to zarówno więzów krwi (np. rodzeństwa), jak i powinowactwa zawartego przez małżeństwo (np. zięć i teściowa). Kontakty seksualne między bliskimi członkami rodziny były określane jako: *zimmâ* – „rozpusta” (por. Kpł 18,17; 20,14) oraz *tâbel* – „sromota” (por. Kpł 18,23; 20,12). Naruszenie tych praw wiązało się z wykluczeniem ze wspólnoty ludu wybranego albo śmiercią (por. Kpł 20,11-12). Podobne rozporządzenia były zapisane w Kodeksie Hammurabiego i prawodawstwie hetyckim. Kazirodcze kontakty seksualne potępiali także prorocy (por. Ez 22,10-11).¹⁹

Na korzyść tej interpretacji przemawia fakt, że w Am 2,7b nie został użyty rzeczownik *’āmâ* oznaczający niewolnicę, także tę, która była oddana za długi (por. Wj 21,7; Pwt 16,14; Rt 3,9), a z którą jej pan mógł mieć relacje seksualne (por. Rdz 21,10; Wj 21,9). Zgodnie z tą

¹⁸ To stanowisko przyjmują m. in.: H. Wolff, *Joel und Amos*, BKAT XIV/2, Neukirchen-Vluyn 1969, s. 202-203; W. Zimmerli, *Das Gottesrecht bei den Propheten Amos, Hosea und Jesaja*, w: tenże, *Werden und Wirken des Alten Testament, festsch. C. Westerman*, Neukirchen 1980, s. 219; D. Hubbard, *Joel and Amos. An Introduction and Commentary*, TOTC, Leicester 1989, s. 142; J. Niehaus, *Amos*, w: T. E. McC om i s k e y (red.), *The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary*, Grand Rapids 2009, s. 366-367.

¹⁹ Por. G. A. Klingbeil, *Incest*, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 3, s. 40.

interpretacją należy przyjąć, że syn cudzołóży z młodą żoną swojego ojca, czyli macochą, albo jego ojciec ze swoją synową. Uwzględniony jest zatem aspekt rzeczownika *na'ārâ* jako młodej mężatki. Należy tutaj zauważyć, że w tym oskarżeniu jest mowa o kobiecie dobrze znanej, na co wskazuje rodzajnik określony (*hanna'ārâ*). Szczególnie mocno to wyeksponował przekład LXX, używając zaimka osobowego wraz z rodzajnikiem określonym (*tēn autēn*). Znalazło to odbicie w wielu współczesnych przekładach.

Gospodyni przyjęcia²⁰

W Księdze Amosa, w ramach krytyki wszelkich form nierówności społecznej, można znaleźć wiele opisów ucztowania w luksusie i zbytku, np. Am 4,1; 6,4-7. *Na'ārâ* – zgodnie z tą propozycją – to gospodyni *marzēah*, czyli wystawnych przyjęć, na które przychodzą „syn i jego ojciec”. To oni właśnie należą do „krzykliwego grona wylegających się” i pijących wino (por. Am 2,8; 4,1; 6,7). Wewnętrzne powiązania Księgi Amosa pozwalają wówczas widzieć ową gospodynię jako jedną z kobiet nazwanych przez proroka „krowami Baszanu” (por. Am 4,1). Słabością tej interpretacji jest to, że nie ma żadnych starożytnych świadectw, które potwierdzałyby, że rolę wiodącą na przyjęciu typu *marzēah* pełniła kobieta.²¹

Molestowana służąca²²

Jednym ze znaczeń rzeczownika *na'ārâ* jest „służąca”, najczęściej pozostająca na służbie w wyższych warstwach społecznych (por. Wj

²⁰ To stanowisko przyjmuje m. in.: H. B a r s t a d, *The Religious Polemics of Amos*, s. 33-36.

²¹ Por. J. L. M c L a u g h l i n, *The Marzēah in the Prophetic Literature: References and Allusions in the Light of the Extra-Biblical Evidence*, VTSup 86, Leiden 2001, s. 24.

²² To stanowisko przyjmują m. in.: V. M a a g, *Text. Wortschatz und Begriffswelt des Amosbuches*, Leiden 1951, s. 174-175; H. F u h s, *na'ar*, TWAT V, s. 517-518; S. A m s l e r, *Amos*, CAT XIa, Paris 1965, s. 181; J. M a y s, *Amos. A Commentary*,

2,5; 2Krl 5,2; Est 4,4). Prawo Starego Testamentu zezwalało, by mężczyzna sprzedał lub oddał w niewolę własną córkę jako rekompensatę za zaciągnięte długi (por. Wj 21,7). Taka dziewczyna pozostawała jednak pod szczególną ochroną prawną (por. Wj 21,8-11). Przede wszystkim miała ona pozostać wyłącznie we wspólnocie izraelskiej, a więc nie mogła być sprzedana jako niewolnica obcym narodom. Jej pan mógł przeznaczyć ją do swoich usług, łącznie z kontaktami seksualnymi, np. w celu zapewnienia sobie potomstwa. Jeżeli natomiast nowa służąca nie spodobała mu się jako kobieta, mógł zezwolić na jej wykup. W tym przypadku bowiem nie obowiązywało odejście po sześciu latach służby, co było możliwe w przypadku niewolników-Izraelitów (por. Wj 21,2). Szczególną sytuacją było przeznaczenie służącej dla syna jej właściciela. Wówczas, choć nie uzyskiwała ona wolności, to jednak była wciągnięta w „prawo córek” (hebr. *mišpaṭ habbānôt*, por. Wj 21,9). Przysługiwało jej zatem wyżywienie, ubranie oraz relacje seksualne w ramach małżeństwa czy konkubinatu,²³ nawet wówczas, gdy jej pan miał nowe niewolnice. W ten sposób służąca za długi stawała się członkiem rodziny. Wobec

OTL, London 1969, s. 46; W. R u d o l p h, *Amos, w: t e n z e, Joel – Amos – Obadja – Jona*, KAT XIII/2, Gütersloh 1971, s. 142-143; M. F e n d l e r, *Zur Sozialkritik des Amos. Versuch einer wirtschafts-und-sozial-geschichtlichen Interpretation alttestamentlicher Texte*, EvTh 33/1973, s. 42-43; J. V e s c o, *Amos de Teqoa, defenseur de l'homme*, RB 87/1980, s. 491-492; J. M o t y e r, *Amos*, w: D. G u t h r i e, J. M o t y e r (red.), *New Bible Commentary*, Leicester 1987, s. 732; D. S t u a r t, *Amos, w: t e n z e, Hosea – Jonah*, WBC 31, Dallas 1987, s. 317; J. H. H a y e s, *Amos. The Eight-Century Prophet: His Times & His Preaching*, Nashville 1988, s. 111-112; G. S m i t h, *Amos*, Fearn 1998, s. 122; B. S m i t h, F. P a g e, *Amos – Obadiah – Jonah*, NAC 19b, Nashville 2001, s. 63. W ten nurt interpretacji wpisuje się stanowisko, zgodnie z którym *na'ārâ* nie jest służącą, ale bezbronną ofiarą przemocy seksualnej. Tak przyjmują Sh. M. P a u l, *Amos*, s. 82-83; R. J. C o g g i n s, *Joel and Amos*, NCBC, Sheffield 2000, s. 102-103; G. R. H a m b o r g, *Still selling the Righteous. A Redaction-Critical Investigation of Reasons for Judgment in Amos 2,6-16*, LHB/OTS 555, New York-London 2012, s. 211.

²³ Taką interpretację rzeczownika *'ōnâ* proponuje J. L e m a n s k i, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, NKB. ST II, Częstochowa 2009, s. 453-454.

tę w relacjach seksualnych mógł z nią pozostawać albo ojciec, albo syn. Naruszenie tej zasady było traktowane jak kazirodztwo. Pod tym względem Prawo Starego Testamentu różniło się od innych praw na starożytnym Bliskim Wschodzie. Przykładowo, u Hetytów były dopuszczalne kontakty seksualne ojca i syna z tą samą niewolnicą (por. ANET 196, *The Context of Scripture – Monumental Inscription from the Biblical World*, II 118).

Spółeczny wymiar zbrodni wymienionych w Am 2,6-8, gdzie jest mowa o niewolnictwie ubogich oraz ich poniżaniu i deprawowaniu,²⁴ pozwala przyjąć, że *na'ārâ* to młoda dziewczyna oddana w niewolę za długi. „Syn i jego ojciec”, bogaci mieszkańcy Królestwa Północnego, także wobec niej pogwałcili starotestamentowe Prawo. Została ona bowiem traktowana nie jak członek rodziny,²⁵ lecz jako domowa prostytutka, którą bezwstydnie wykorzystywano, niewykluczone, że za przyzwoleniem całej rodziny. Rzeczownik *na'ārâ* można zatem przedstawić jako kolejne, piąte już, określenie na ubogich, jakie są użyte w Am 2,6-7: *šaddîq* – „sprawiedliwy”, *'ebjôn* – „ubogi”, *dal* – „biedny/słaby”, *'ānāw* – „biedny/uciśniony”.²⁶ Amos zapewne celowo nie użył tutaj takich rzeczowników jak *'āmâ* („służąca”) lub *šiphâ* („niewolnica”), aby wyraźnie zaznaczyć godność tej młodej kobiety, która z powodu trudnej sytuacji, a więc wbrew swojej woli, musiała pozostawać na służbie. Oddana w niewolę zachowywała jednak swoją godność wolnej osoby w społeczności ludu wybranego. Do niej także odnosi się, jak i do wszystkich wcześniej wymienionych ludzi biednych, określenie „sprawiedliwa” (hebr. *šaddîqâ*), co

²⁴ Por. M. Szmajdziński, *Opis ucisku ubogich w Am 2,6-8*, w: W. Chrostowski (zebr. i oprac.), *Pieśniami dla mnie Twoje przykazania. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Janusza Frankowskiego w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, AMA, Warszawa 2003, s. 302-329.

²⁵ Por. J. Jeremias, *The Book of Amos. A Commentary*, OTL, Louisville 1998, s. 37; H. Simian-Yofre, *Amos*, ILB. PT 15, Milano 2002, s. 53-54; L. Lucci, *Amos. Introduzione, traduzione e commento*, NVB. TA 14/II, Cinisello Balsamo 2012, s. 56-57.

²⁶ Por. M. Szmajdziński, *Molestowana dziewczyna w Am 2,7c*, SLOV 3/2001, s. 286.

oznacza, że choć była zmuszana do zła, to nie ulegała powszechnej wśród bogatych obywateli Królestwa Północnego deprawacji obyczajów. To zapewnia nie tylko spójność literacką i tematyczną całego oskarżenia w mowie przeciwko Izraelowi, ale wiąże także pozostałe teksty o wymiarze społecznym w dalszych częściach Księgi Amosa (por. Am 4,1; 5,11a.12b; 6,4-7; 8,4-6).²⁷

Nowe rozumienie rzeczownika *na'ārā* i interpretacja oskarżenia w Am 2,7b

Przedstawione powyżej propozycje interpretacji Am 2,7b opierają się na wspólnym rozumieniu rzeczownika *na'ārā* – to osoba, aczkolwiek różnie identyfikowana: jako bogini Asztarte, prostytutka sakralna, macocha lub synowa, gospodyni przyjęcia albo służąca.

Prezentacja

Nowa propozycja interpretacji wyrażenia *hanna'ārā*, przedstawiona przez Sharon Moughtin-Mumby,²⁸ przechodzi z kontekstu społecznego do religijnego, widząc w *n'rh* nie osobę, lecz miejscowość Na'arah (względnie Na'aran). Jest ona wspomniana w Joz 16,7 i 1Krn 7,28 jako wioska w pokoleniu Eraima. Bliższej informacji na temat tej miejscowości dostarcza Józef Flawiusz, który mówi, że Archelaus „odbudował z wielkim przepychem pałac królewski w Jerycho i odwrócił bieg połowy wód przepływających przez wieś Nearę (*Nearan tēn kōmēn*), skierowując je na pole, które zasadził samymi

²⁷ Por. U. Sz w a r c, *Ubodzy w przepowiadaniu proroka Amosa (Am 2, 6b-7a; 4, 1b; 5, 11a. 12b i 8, 4. 6)*, RTK 35 (1988) 1, s. 5-14; G. W i t a s z e k, *Wspólnota izraelska w świetle społecznej krytyki proroka Amosa*, RBL 43/1990, s. 105-111; M. S z m a j d z i ń s k i, *Identyfikacja i grzech „krów Baszanu” w Am 4,1*, SLOV 1/1999, s. 265-272.

²⁸ Por. Sh. M o u g h t i n - M u m b y, „*A man and his father go to Naarah in order to defile my holy name!*”: *Rereading Amos 2:6-8*, w: A. C. H a g e d o r n, A. M e i n (red.), *Aspects of Amos. Exegesis and Interpretation*, LHB/OTS 536, New York-London 2012, s. 59-82.

drzewami palmowymi” (DDI XVII 13,1). Obecnie tę miejscowość identyfikuje się z ‘Ain Duq, leżącym u podnóża gór otaczających od północnego-wschodu Jerycho. Odnaleziono tam pozostałości synagogi z V/VI w.²⁹

Punktem wyjściowym dla propozycji Sh. Moughtin-Mumby jest obserwacja, że w Księdze Amosa jest żywe zainteresowanie geografią – w dziewięciu rozdziałach pojawia się ponad czterdzieści nazw miejscowości.³⁰ Są to zarówno wielkie i sławne miasta (np. Jerozolima, Damaszek, Tyr), jak i miasteczka, które zatarły się w pamięci. Dlatego jest potrzebna więcej niż pobieżna wiedza geograficzna, by poważnie zająć się Księgą Amosa. Problemy z właściwym odczytaniem nazw miejscowości są widoczne w LXX. Wiele z nich zostało zrozumianych i przełożonych literalnie (tzn. co do swojego znaczenia). Przykładowo: Keriot (hebr. *haqq^erījôl*, miasto w Moabie) zostało przetłumaczone literalnie jako *tôn poleôn autēs* – „(fundamenty) jej miast” (zob. Am 2,2); Beer-Szeba (hebr. *b^eēr šēba’*) – *to frear tou (h)orkou*, a więc w dosłownym znaczeniu „studnia przysięgi” (zob. Am 5,5³¹); Lo Debar (hebr. *lō’ dābār*) – *oudeni logo(i)* oraz Karnaim (hebr. *qarnājim*) – *kerata* (zob. Am 6,13).³² Sh. Moughtin-Mumby do tej samej grupy błędnego odczytania przez LXX, a przez nią błędnej

²⁹ Por. H.-L. Vincent, P. Benoit, *Un Sanctuaire dans la Région de Jéricho: la Synagogue de Na‘arah*, RB 68-1961, s. 161-167; P. A. K a s w a l d e r, *Onomastica biblica. Fonti scritte e ricerca archeologica*, Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor 40, Jerusalem 2002, s. 470-472.

³⁰ Na samym wstępie Amos został nazwany „geografem” („Amos the Geographer”); por. Sh. M o u g h t i n - M u m b y, „*A man and his father...*”, s. 59.

³¹ W przypadku Beer Szeby jest to szczególna pomyłka, ponieważ pozostałe miejscowości wymienione w Am 5,5 (Betel i Gilgal) zostały przetłumaczone jako nazwy własne (grec. *Baithēl, Galgala*). W dodatku w Am 8,14 Beer Szeba jest przetłumaczona jako nazwa własna (grec. *Bēpsabee*).

³² W przekładzie LXX Księgi Amosa są też przejścia w drugą stronę, tzn. odczytanie i transliteracja rzeczowników pospolitych jako nazw własnych, np. hebrajskie wyrażenie *bannōqēdīm* („spośród pasterzy”) zostało przetłumaczone jako *en nakkarim*. Więcej na ten temat: J. A. A r i e t i, *The Vocabulary of Septuagint Amos*, JBL 93/1974, s. 338-347; A. G e l s t o n, *Some Hebrew misreadings in the Septuagint of Amos*, VT 52/2002, s. 493-500.

interpretacji, zalicza *hanna'ārâ* w Am 2,7b. Propozycja jej przekładu jest zatem następująca: „Ponieważ mężczyzna i jego ojciec chodzą do Naarah, aby bezcześcić moje święte imię!”³³

Rozumienie wyrażenia *hanna'ārâ* jako nazwy własnej konkretnej miejscowości pozwala uszczegółowić tło religijne w Am 2,6-8, zapewniając całej wyroczni przeciwko Izraelowi wewnętrzną spójność, a także związek z innymi fragmentami Księgi Amosa, np. Am 6,4-7. Skutkiem kierowania ubogich na bezdroża (por. Am 2,7a) byłoby zatem to, że „syn i jego ojciec” idą do Na'arah, gdzie znajduje się „dom ich boga” (w. 8). Ponadto, interpretując *hanna'ārâ* jako nazwę miejscowości,³⁴ uzyskuje się zgodność z wcześniejszymi wyroczniami w Am 1–2. W każdej z nich bowiem jest wymienione główne miasto (względnie miasta) państwa, do którego jest skierowana mowa proroka (np. Damaszek, Gaza, Tyr, Bosra, Rabba, Keriot, Jerozolima).

Następnym krokiem, podjętym przez Sh. Moughtin-Mumby w celu udowodnienia swojego stanowiska, jest wykazanie, że wyrażenie *jēlkû 'el* nie ma seksualnych konotacji. Po przedstawieniu różnych opinii opowiadających się za takim właśnie jego rozumieniem (podkreślając zarazem zgodność egzegetów w tej interpretacji), w tym także tego, że *hanna'ārâ* jest interpretowana jako sakralna prostytutka, została podjęta polemika z komparatystycznym studium Sh. Paula. Została ona podsumowana stwierdzeniem, że powiązania pomiędzy akadyjskim *ana...alāku* a hebrajskim *hālak 'el* nie są wystarczające. Ponadto, przyjmując, że tekst Am 2,6-8 jest *headline oracle* całej Księgi Amosa, jest uzasadnione pytanie, dlaczego brak jest jednoznacznych odniesień do seksualnych nadużyć „syna i jego ojca” w dalszej jej części.

Powyższe argumenty pozwalają – zdaniem Sh. Moughtin-Mumby – przyjąć, że *hanna'ārâ* nie jest okrytą tajemnicą dziewczyną,

³³ Zob. Sh. Moughtin-Mumby, „A man and his father...”, s. 60.

³⁴ Słuszne jest spostrzeżenie autorki artykułu, że jest możliwe występowanie nazw własnych z rodzajnikiem określonym. Formy *hn'rh* (Am 2,7) i *n'rh* (Joz 16,7) są poprawne w odniesieniu do tej samej miejscowości; zob. *tamże*, s. 60 (przyp. 6.), gdzie podane są inne przykłady (Gilead, Keriot, Baszan).

lecz osadą na północ od Jerycha.³⁵ Tam właśnie znajdował się „dom ich boga”, o którym jest mowa w Am 2,8. Było to jedno z centrów *marzēh* – bogatej i uprzywilejowanej grupy społecznej i religijnej. Podczas spotkań, jak potwierdzają to starożytne świadectwa (z różnych miejsc i różnego okresu),³⁶ uczestnicy pili w dużych ilościach wino. Sceneria kultyczna jest opisana w Am 2,8 i 6,4-7. W Na‘arah znajdowały się liczne ołtarze, łoża z kości słoniowej, składy wina, instrumenty muzyczne i drogocenne nakrycia stołowe. W tak atrakcyjnym miejscu gromadzili się uczestnicy *marzēh*, pijąc wino i radując się luksusem, który był zbudowany na wyzysku biednych.³⁷

Próba oceny

1. Należy docenić, że Sh. Moughtin-Mumby, podkreślając tak bardzo mocno religijny wymiar tego, co odbywało się w Na‘arah, nie odrzuciła społecznego wymiaru oskarżenia w Am 2,7b. Trudno jednak zgodzić się z jej propozycją, co do tak drastycznej wręcz zmiany rozumienia rzeczownika *hanna‘ārā* w analizowanym wersecie, co wpływa na interpretację całej wyroczni Am 2,6-8. Nie ma żadnych dowodów na to, aby twierdzić, żeby w tak małym ośrodku (wioska[?], osada[?]) było miejsce kultu o mocnym oddziaływaniu i znaczeniu, jakiego Na‘arah nadaje Sh. Moughtin-Mumby. Rozbudowa tego miejsca, o czym wspomina Józef Flawiusz, i pojawienie się synagogi nastąpiły dopiero po bardzo wielu wiekach. Jednak nawet wówczas nie był to ważny ośrodek religijny, kulturowy czy społeczny.

2. Nie jest również przekonujący argument, że Na‘arah zapełni większą spójność literacką wyroczniom przeciwko narodom w Am 1–2. Owszem, w pierwszych sześciu mowach oprócz nazw państw są wymienione ich miasta. Są to jednak stolice (np. Damaszek, Rabba,

³⁵ Por. *tamże*, s. 69.

³⁶ Por. A. Tronina, „Marzeach” w tekstach biblijnych, w: P. Łabuda (red.), „Słowo jego płonęło jak pochodnia” (Syr 48,1). *Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Brzegowego*, Tarnów 2011, s. 299-304.

³⁷ Por. Sh. Moughtin-Mumby, „A man and his father...”, s. 79-82.

Jerozolima), a niektórych przypadkach dodatkowo główne ośrodki (Aszdod, Aszkelon). Nie są to więc prowincjonalne obrzeża. Ponadto, należy zwrócić uwagę na miejsce występowania nazw własnych w Am 1–2. Są one wymienione najpierw w ogólnej zapowiedzi wyroku (np. „Z powodu trzech zbrodni Moabu i z powodu czterech...”, Am 2,1), a następnie w opisie kary (np. „Ześlę ogień na Teman i pożre pałace Bosry”, Am 1,12). Amos natomiast nie używa nazwy własnej adresata kary, wymieniając jego zbrodnie. To miałyby miejsce jedynie w Am 2,7b, gdyby przyjąć interpretację Sh. Moughtin-Mumby. Należy także zaznaczyć, że przywołane nazwy głównych miast mają charakter reprezentacyjny dla swojej społeczności, a nawet narodu. Trudno takie znaczenie przyjąć dla prowincjonalnej wioski, która w Starym Testamencie została wymieniona jedynie dzięki temu, że znalazła się na szlaku opisywanej granicy.

3. Słuszne, choć powszechnie wiadome, jest spostrzeżenie, że czasami nazwy własne zostały w LXX przetłumaczone dosłownie. Jednak najczęściej jest to zauważalne wprost, ponieważ powstaje pewien zgrzyt przy czytaniu i interpretacji tekstu bądź jest wyczuwalny brak przywołania miejscowości. Przyjęcie *hn'rh* jako nazwy własnej daje skutek odwrotny. Tekst zostaje zaciemniony i domaga się poszukiwań na pytanie, co mogło się dziać w Na'arah, że „syn i jego ojciec” znieważali święte imię Boga.

4. Nużąca wydaje się „deseksualizacja” zwrotu *jēlkû 'el* (s. 61-69). Poza tym przy lekturze tych argumentów wyczuwa się zamierzenie autorki, która chce ograniczyć rozumienie tego wyrażenia jedynie do podstawowego znaczenia.

5. Amos używa rzeczownika *marzē^ah* w Am 6,7. Zapewne miał on wiedzę na temat funkcjonowania tego tajemniczego „bractwa”. Niewykluczone, że w różnych częściach jego księgi są wzmianki na ten temat bądź jakieś aluzje. Możliwe powiązania wymagają jednak bardzo starannego studium, a nie jedynie zreferowania dwu podstawowych pozycji.

Tak więc propozycję Sh. Moughtin-Mumby należy przyjąć jako swoistą ciekawostkę i w pewnym sensie oryginalną myśl w jakże

dłużej i bogatej historii egzegezy tekstu Am 2,7b. Trudno jednak uznać to za początek nowej drogi badań.

* * *

W próbach właściwego odczytania i interpretacji tekstu Am 2,7b należy uwzględnić dwa aspekty. Po pierwsze, kontekst tego oskarżenia – zarówno bliższy, jak i w wymiarach całej Księgi Amosa. Po drugie – znaczenie, jakie nadała mu Septuaginta.

Kontekst jest wyraźnie określony w ramach Am 1–2. Bóg przez proroka Amosa oskarża różne narody, w tym także Izraela, za łamanie podstawowych praw międzyludzkich. W większości przypadków dotyczyło to zbrodni podczas wojny (por. Am 1,3 – 2,3), przejawiających się w niezwykłym okrucieństwie, np. rozcinaniu kobiet ciężarnych (por. Am 1,13). Było to oczywiście naruszenie porządku moralnego wynikającego z prawa naturalnego. Te zbrodnie były w większości przypadków wymierzone w Izraela. Naruszały one jego wolność i godność. Wszystko to wynikało z powodu tłumienia w sobie miłosierdzia (por. Am 1,11).³⁸ Prorok Amos w znakomicie zbudowanej pod względem retorycznym mowie pokazał, że na tym jednak nie koniec. Izrael bowiem także godził w samego siebie, łamiąc wewnątrz swojej wspólnoty podstawowe prawa międzyludzkie – bogaci mieszkańcy Królestwa Północnego (np. urzędnicy królewscy, kapłani, sędziowie, kupcy) naruszali wolność i godność swoich współbraci, zwłaszcza tych, którzy byli biedni. Tłumienie w sobie uczucia miłosierdzia sprawiało, że pogłębiało się ubóstwo wśród najbiedniejszych. To prowadziło ostatecznie do niewolnictwa. Ubogi człowiek został sprowadzony do roli towaru, który można było kupić albo nawet wziąć siłą, a następnie dowolnie używać. W Am 1–2 dominuje więc społeczny wymiar grzechu i tak należy interpretować każdy z nich, zwłaszcza te, które są wymienione w Am 2,6–8. Mają one także swój oddźwięk w dalszych częściach Księgi Amosa.

³⁸ Na temat centralnej pozycji w Am 1,3–2,3 i znaczenia „tłumienia miłosierdzia” w Am 1,11 zob. M. S z m a j d z i ń s k i, „*Ogień pożerający*”, s. 264–265.

Wycucie autorów Septuaginty w oddaniu właściwej interpretacji Am 2,7b jest wprost nie do przecenienia.³⁹ Wprowadzając pewne niuansy znaczeniowe czy doprecyzowując znaczenie występujących w omawianym oskarżeniu pojęć, ukierunkowali – może rzeczywiście już wówczas mało czytelny – tekst we właściwą stronę. Dzięki temu wśród „siedmiu grzechów głównych” o wymiarze społecznym Izraela znalazło się także bezwstydne molestowanie służącej – młodej i niewinnej kobiety – przez „syna i jego ojca”, czyli jej panów. Była to ciężka zbrodnia przeciwko godności ludzkiej i kolejny przejaw łamania Prawa Starego Testamentu. Bóg bowiem od początku zamierzył, aby mężczyzna i kobieta stanowili jedno wyłącznie w małżeństwie (por. Rdz 2,24).

ks. Mariusz SZMAJDZIŃSKI

³⁹ Na temat znaczenia LXX zob. W. Chrostowski, *Wokół kwestii natchnienia Biblii Greckiej*, w: *t e n ż e, Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, RSB 10, Warszawa 2003, s. 317-340.