

## Janusz Lemański

Uniwersytet Szczeciński  
janusz.lemanski@usz.edu.pl  
ORCID: 0000-0002-1512-997X

# Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego Mojżesza

### STRESZCZENIE

Poszukiwania historycznych źródeł tradycji o Mojżeszu, przy obecnym stanie wiedzy, prowadzą do wniosku, że jej śladów poszukiwać możemy przede wszystkim w tekstach biblijnych. Zaliczyć do nich można wspomniane w Pięcioksięgu egipskie imię Mojżesza, jego związki z Madianitami/Kenitami oraz aktualną wiedzę o początkach i rozwoju jahwizmu. Na uwagę przy badaniu tych zagadnień zasługują również niektóre wzmianki w innych księgach Starego Testamentu (Oz 12,14; Sdz 18,30; 2Krl 18,4) łączące (bez podania imienia) Mojżesza z exodusem (pierwsza) oraz jakimiś nieortodoksyjnymi dla późniejszych autorów formami kultu (dwie kolejne). Wniosek płynący się z przebadania tych kwestii jest taki, że biblijna „biografia” Mojżesza jest w głównej mierze efektem późniejszej pracy literacko-teologicznej autorów biblijnych i prezentuje tego bohatera w sposób znacząco odbiegający od potencjalnego „historycznego” pierwowzoru.

### SŁOWA KLUCZOWE

historyczny Mojżesz, exodus, Pięcioksiąg, jahwizm

## Moses Who We Do Not Know? In the Mainstream of Scientific Research of the Historical Moses

### ABSTRACT

The search for the historical sources of the tradition of Moses, with the present state of knowledge, leads to the conclusion that we can look for its traces primarily in biblical texts. These include the Egyptian name of Moses mentioned in the Pentateuch, his relationship with the Midianites / Kenites, and the current knowledge about the origins and development of Yahwism. Some references in other books of the Old Testament (Hosea 12:14; Judges 18:30; 2 Kings 18:4) linking Moses (without giving the name) with the Exodus (the first one) and with some forms of worship unorthodox for later authors (two other ones) deserve attention when examining these issues. The conclusion to be drawn from examining these issues is that the biblical “biography” of Moses is largely the result of the later literary and theological work

of biblical authors and presents this protagonist in a way that differs significantly from the potential “historical” archetype.

#### KEYWORDS

historical Moses, Exodus, Pentateuch, Yahwism

## Wprowadzenie

Struktura literacka Pięcioksięgu, poczynawszy od Wj 2,1–10 (narodziny Mojżesza) aż po Pwt 34 (śmierć Mojżesza) może sugerować, że od Księgi Wyjścia po Księgę Powtórzonego Prawa mamy do czynienia z „biografią Mojżesza”. Bardziej dogłębna analiza tekstów składających się na ten kompleks literacki dość szybko pozwala jednak odrzucić takie przypuszczenie. W istocie autorów biblijnych bardziej interesuje w nich ukazanie tego, co Jhwh dokonał „przez niego” na rzecz Izraela, niż sama osoba Mojżesza. On sam stanowi jedynie swoisty „zwornik” różnych tradycji w wyniku czego – jak się często pisze – nasz bohater ma w Pięcioksięgu różne oblicza<sup>1</sup>. Jest przywódcą wiodącym swoich rodaków do granic Ziemi Obiecanej, największym prorokiem, skutecznym negocjatorem z Jhwh, gdy wstawia się przed Nim za Izraelem, sygnatariuszem przy mierza synajskiego i prawodawcą, sędzią, kronikarzem spisującym niektóre wydarzenia, a nawet cudotwórcą i uzdrowicielem. Mojżesz to człowiek-instytucja. Nie mamy zatem żadnych wątpliwości, że jego postać poddawana była licznym retuszom i uzupełnieniom, czego efektem jest między innymi jego aktualny, wieloaspektowy portret ukazany w Pięcioksięgu<sup>2</sup>. Czy jesteśmy w stanie przebić się przez te liczne warstwy literackie i dotrzeć do historycznego Mojżesza? Istnieją interesujące próby odnalezienia historycznego pierwowzoru tej bohatera<sup>3</sup>, żadna z nich jednak nie jest na tyle przekonująca, aby móc powiedzieć, że oto odkryliśmy postać, która zainspirowała autorów biblijnych. Z drugiej strony istnieje kilka fragmentów tradycji o Mojżeszu, które można śmiało określić mianem „ślepych uliczek”, na które nieco światła rzucają dopiero teksty pozabiblijne, dopowiadające niejako pewne epizody do „życiorysu Mojżesza”<sup>4</sup>. W tych

---

1 W. Vogels, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, Montréal 1998.

2 G. Fischer, „Das Mosebild der hebräischen Bibel”, [w:] *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, red. E. Otto (SBS 189), Stuttgart 2000, s. 84–120; *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, red. A. Graupner, M. Wolter (BZAW 372), Berlin–New York 2007.

3 Można wskazać tu raz jeszcze pracę zbiorową *Mose. Ägypten und das Alte Testament*. W kwestii historyczności Mojżesza warte uwagi są zwłaszcza dwa pierwsze artykuły w niej zawarte.

4 Th. Römer, *Tracing Some 'Censored' Moses Traditions Inside and Outside the Hebrew Bible*, „Hebrew Bible and Ancient Testament” 1 (2012), s. 64–76. Por. także C. Moro, *I sandali di Mosè. Storia di una tradizione ebraica* (Studi Biblici 167), Brescia 2011.

wypadkach trudno jednak orzec, na ile jest to późniejszy rozwój tradycji o Mojżeszu, a na ile zawarte są w nich ślady starszych, „ocenzurowanych” z czasem wspomnień o Mojżeszu. W istocie więc najistotniejszym źródłem do poszukiwań historycznego Mojżesza pozostają nam teksty biblijne, poddane jednak analizie krytycznoliterackiej, oraz wiedza o pochodzeniu samego jahwizmu<sup>5</sup>. Z tych pierwszych – poza egipskim imieniem i ewentualnymi „historycznymi” związkami Mojżesza z Madianitami (to w Pięcioksięgu) – niewiele jednak wynika dla wiedzy o „historycznym” Mojżeszu. Tradycja o exodusie, opisana z takim rozmachem literackim w Księdze Wyjścia, również ma wątpliwe podstawy historyczne<sup>6</sup>, choć błędem byłoby całkowite zanegowanie jej historycznych inspiracji. Z drugiej strony w starszych tekstach, gdy mowa jest o exodusie, nie wspomina się imiennie Mojżesza (por. Oz 12,14), a zwykle w ogóle nie ma mowy w takich wypadkach o jakimkolwiek przywódcy<sup>7</sup>. Powiązanie Mojżesza z exodusem i nadaniem Prawa to raczej późne koncepcje teologiczno-literackie. Jedynym prorokiem z okresu przed wygnaniem babilońskim, który wspomina Mojżesza imiennie, jest Micheasz (Mi 6,4). Jednak – o czym poniżej – tekst budzi uzasadnione podejrzenia o wtórny, redakcyjny charakter. Najogólniej mówiąc – istnieje duża dysproporcja pomiędzy wspomnieniem o Mojżeszu zawartym w Pięcioksięgu, a brakiem wspomnień o nim w innych tekstach biblijnych z okresu monarchii.

## 1. Mojżesz w tekstach Pięcioksięgu

Księgi Wyjścia i Powtórzonego Prawa łączy wspomniany już fakt, że razem pozwalają myśleć o „biografii Mojżesza”. Między nimi sytuuje się jeszcze Księga Liczb, która zawiera wiele epizodów nawiązujących zarówno do zdarzeń opisanych w Księdze Wyjścia, jak i tych, których reminiscencję znajdujemy w Księdze Powtórzonego Prawa. Już samo porównanie tych wątków, które stanowią element „wspólnej tradycji” o Mojżeszu i wydarzeniach z nim związanych pokazuje, że istniały alternatywne trendy w opowiadaniu o Mojżeszu. Przez długi czas – zauważa David Carr<sup>8</sup> badania nad tradycjami związanymi z Mojżeszem podporządkowane były modelom, poprzez które próbowano wyjaśnić powstanie całego Pięcioksięgu. Takie podejście – pisze dalej ten sam ba-

- 
- 5 E. Blum, *Die historische Mose und und die frühgeschichte Israels*, „Hebrew Bible and Ancient Israel” 1 (2012), s. 37–63; J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne*, Szczecin 2020, s. 344–381.
- 6 J. Lemański, *Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną*, „The Biblical Annals” 4 (2014), s. 279–311; tenże, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*, Szczecin 2021, s. 129–168.
- 7 Na ten temat szerzej por. J. Lemański, *Księga Wyjścia*, Częstochowa 2009, s. 67–68.
- 8 D. Carr, *The Moses Story: Literary-Historical Reflections*, „Hebrew Bible and Ancient Testament” 1 (2012), s. 7–35, zwł. 7.

dacz – nie pomagało zwrócić szczególnej uwagi na unikalne problemy, jakie tradycja związana z Mojżeszem zawiera sama w sobie. A problemy te nie ograniczają się jedynie do wyjaśnienia sposobu, w jaki powstał Pięcioksiąg.

Julius Wellhausen<sup>9</sup> wyróżnił w nim najpierw trzy podstawowe warstwy tradycji: jehowistyczną (połączone J i E, których badacz ten nie rozdzielał), deuteronomistyczną (D) i kapłańską (P). Każda z nich stanowić miała swego rodzaju zwrot religijny w dziejach Izraela. Według Wellhausena J/E prezentuje nieklerykalny sposób patrzenia na religię i zakłada wielość miejsc kultu w czasach monarchii; D wprowadza centralizację kultu, a P wprowadza rytualizację i legalistyczną koncepcję tegoż kultu. Taki ogólny opis domniemanych dokumentów nie brał pod uwagę źródeł, które przygotowały pod nie podstawy ani wkładu redaktorów, którzy je ze sobą z czasem powiązali. O społeczno-religijne osadzenie tradycji Pięcioksięgu pytał natomiast Herman Gunkel<sup>10</sup>, szukając tym samym w postulowanych przez siebie tradycjach ustnych *Vorlage* dla późniejszych dokumentów.

Z upływem czasu odmłodzono jednak znacznie zarówno same dokumenty z klasycznej teorii dokumentów, jak i zanegowano założenia o możliwości zrekonstruowania domniemanej tradycji ustnej. Więcej uwagi poświęcono też redaktorom, zwłaszcza tym z końcowej fazy tworzenia Tory. Przyznano im znaczący wkład w formowanie tradycji Pięcioksięgu<sup>11</sup>. Aktualne badania skupiają się w dużej mierze na porównaniu różnych tradycji związanych z Mojżeszem. Z jednej strony wykazuje się historyczno-literackie i teologiczne różnice między nimi, a z drugiej akcentuje rozziw istniejący pomiędzy tradycjami zawartymi w opowieści o patriarchach (Księga Rodzaju) i tradycją o exodusie (Księgi Wyjścia, Liczb, Powtórzonego Prawa).

Już w literaturze rabinicznej stawiano pytanie o to, czy Mojżesz mógł napisać choćby o swojej śmierci (por. Pwt 34,5–12)<sup>12</sup>. Zastanawiano się nad tym, skąd zaczerpnął on opowiadanie o stworzeniu (Bernhard Witter)<sup>13</sup> czy wiedzę o tradycjach patriarchalnych znajdujących się w Księdze Rodzaju (Jean Astruc)<sup>14</sup>. Te pytania prowadziły nieuchronnie do powstania wspomnianej teorii czterech dokumentów, która przeszła potem długą drogę rozwoju, zmian, a czasem radykalnych zwrotów, aż w końcu została zanegowana jako właściwy sposób wyjaśniania drogi powstania aktualnego Pięcioksięgu. Nie wszystko z niej jednak zostało odrzucone. Jednym z trwałych owoców

9 J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1963, s. 7–8.

10 Na ten temat por. J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, s. 85–86.

11 Por. *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203), red. Th. Römer, K. Schmid, Leuven 2007.

12 Szerzej por. J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, s. 67–68.

13 Tamże, s. 71–72.

14 Tamże, s. 72–73.

uzyskanych dzięki tej hipotezie było wyróżnienie tzw. tekstów kapłańskich i postkapłańskich datowanych przez zdecydowaną większość badaczy na okres VI/V wieku przed Chr.

### 1.1. Teksty kapłańskie w tradycji o Mojżeszu

Za kapłańskie (P/post-P) w tradycji o Mojżeszu uznaje się zgodnie następujące teksty: opis sytuacji Izraela w Egipcie (Wj 1,1–5/6 lub 7.13–14; 2,23a1–25; 6,2–7,7), część tradycji o plagach (Wj 7,8–13.19–20.21b–22; 8,1–3.11b–15; 9,8–12), opis paschy (Wj 12,1–20.28), część opisu wydarzeń nad Morzem Sitowia (Wj 13,[1–2].20; 14,1–4.8–9.10 (koniec wiersza).15–18.21\*.22–23;26–27a.28.29), część tradycji o mannie (Wj 16\*), nieliczne fragmenty związane z teofanią na Synaju (Wj 19,1–2a; 24,15–18; potem szerzej w opisie Przybytku/Namiotu Spotkania: Wj 25,1–31,17; 35,1–40,38; Kpł; Lb 1,1–10,10), fragmenty opowiadania o szpiegach (Lb 13,1–17a.21.25.32ab1; 14,1–10\*.26–31) oraz różne dodatki (Lb 15: opis szabatu; Lb 16–17: rebelia lewickiego klanu Koracha przeciwko Mojżeszowi; Lb 20,1–13\*: Meriba i kara dla Mojżesza; Lb 20,22–29: śmierć Aarona; Lb 25,6–15.[16–19]) i dopowiedzenia natury legislatywnej (Lb 16,1a.3–11.16–19; 18–19) oraz itineraria (Lb 21,10–11). Część badaczy za post-P uważa również Lb 26; 32, a nawet Pwt 34,1–9 (lub 34,1a.7–9\*)<sup>15</sup>. Oczywiście szczegółowe problemy i rozstrzygnięcia zawsze budzą dyskusję. O ile nie mamy kłopotów z wyróżnieniem warstwy tekstu przynależnej do jednej lub kilku redakcji P w opisie manny (Wj 16)<sup>16</sup>, opisie przejścia przez morze (Wj 13,20–14,31)<sup>17</sup> czy opowiadaniu o szpiegach (Lb 13–14)<sup>18</sup>, o tyle kontrowersje budzi już klasyfikacja i datacja choćby sceny z Meriba (Lb 20,1–13)<sup>19</sup>. Inny problem to odpowiedź na pytanie, gdzie w istocie kończył się dokument podstawowy P (tzw. PG)? Na Księdze Kapłańskiej czy Liczb?<sup>20</sup> Teksty z Księgi Liczb, wskazywane czasem jako przynależne do PG, wykazują wiele terminologicznych i koncepcyjnych trudności w związku z taką ich klasyfikacją<sup>21</sup>,

15 Wykaz podaję za D. Carr, *The Moses Story...*, s. 9, ale podobne można znaleźć w wielu innych opracowaniach.

16 Por. J. Lemański, *Od manny na pustyni do manny ukrytej*, Szczecin 2006, s. 13–20.

17 Por. J. Lemański, *W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17–15,21)*, „The Biblical Annals” 6/1 (2016), s. 5–44.

18 Por. J. Lemański, „Poślij ludzi, aby zbadali kraj Kanaan...” (Lb 13,1a). *Kto i po co wprowadził tradycję o zwiadowcach wysłanych przez Mojżesza do Kanaanu?*, [w:] *Dla dobra jego ciała, którym jest Kościół. Księga pamiątkowa dla Ks. prof. A. Paciorka*, red. G. Baran, Częstochowa 2019, s. 223–246.

19 Por. J. Lemański, *(Post) kapłańska opowieść o ukaraniu Mojżesza i Aarona (Lb 2–13). Przyczynek do dyskusji nad dokumentem P i jego późniejszymi uzupełnieniami*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2019), s. 73–98.

20 Ch. Frevel, *Kein Ende in Sicht? Zur Priestergrundschrift im Buch Leviticus*, [w:] *Levitikus als Buch*, red. H. Fabry, H. Jüngling, Berlin 1999, s. 85–123; J.L. Ska, *Le récit sacerdotal: une ‘histoire sans fin’?*, [w:] *The Book of Leviticus and Numbers*, red. T. Römer (BETL 215), Leuven 2008, s. 632–636; J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, s. 165–170.

21 J.L. Ska, *Le récit...*, s. 648–653.

a pochodzenie tekstów łączonych z P w kontekście Kpł 1–15/16 jest dyskusyjne<sup>22</sup>. Czasem zwycięża więc przekonanie, że dokument PG swój finał miał w istocie w zakończeniu budowy świątyni (Wj 40)<sup>23</sup>. Cóż jednak byłby on wart bez kapłanów (por. Wj 40,34–35), o konsekracji których mowa jest dopiero w Księdze Kapłańskiej, oraz bez rytuału ofiarniczego tam opisanego? Nie można w końcu wykluczyć, że dokument kapłański w swojej oryginalnej, niezależnej od obecnego kontekstu formie miał inny wstęp i zakończenie<sup>24</sup>. Generalnie jednak rzecz podsumowując, badacze zgadzają się z identyfikacją powyższych fragmentów tradycji jako P/post-P, zatem zawarty w nich obraz Mojżesza pochodzi z VI/V wieku przed Chr. i odzwierciedla zainteresowania teologiczne środowiska kapłańskiego z Jeruzolimy.

## 1.2. Teksty niekapłańskie w Tetrateuchu

W badaniach z drugiej połowy XIX wieku dominował – wspomniany już – model czterech dokumentów, w którym rozróżniano dwa najstarsze źródła: jahwistyczne (J) i elohistyczne (E). Jakkolwiek rozróżnienie ich obu nie było rzeczą łatwą, a dokument elohistyczny od początku jawił się jako fragmentaryczny, to wielu badaczy w opowieści o Mojżeszu doszukiwało się tekstów klasyfikowanych jako E. Elohista miał być więc autorem opowiadania o położnych (Wj 1,15–21), a według niektórych badaczy także opowiadania o narodzinach Mojżesza (Wj 2,1–10), sporej części opowiadania o powołaniu Mojżesza (Wj 3,1b.3b.4b.6.9–15.21–22; 4,1–18), sporej części opowiadania poprzedzającego plagi (Wj 4–5\*, zwł. 4,24–26), opisów niektórych plag (Wj 7,17.20; 9,23; 10,13: motyw laski Mojżesza; Wj 10,21–27: ciemności); zbioru z Wj 17; motywu ograbienia Egipcjan (Wj 11,1–3); wprowadzenia antycypującego pobyt na pustyni (Wj 13,17–19; por. w. 19 i Rdz 50,24–25; Joz 24,29.32) i pieśni Miriam (Wj 15,20–21). Elohista odpowiadać miał również za sporą część z Wj 18–24 i akcent kładziony na „górze Boga” (Wj 18 zwł. 18,12–27; 19,2.16–17.19; 20,21,21; 24,12–14; 32,1–6.15–20); za fragment z Namiotem Spotkania usytuowanym poza obozem (Wj 33,7–11 + Lb 11,16–17.24–30; 12,1–15; 20,4–9; Pwt 31,14–15.23), tradycję o Edomitach (Lb 20,14–21 z odniesieniami do Wj 18 i Lb 21) i według niektórych badaczy także za opowieść o Sichonie (Lb 21,21–25) i różne fragmenty ją otaczające, oraz za opowieść o Balaamie (Lb 22–24 bez opowiadania o osłicy z Lb 22,22–35)<sup>25</sup>.

22 J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, s. 495–498.

23 M. Majewski, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018, s. 99–106.

24 O takich zjawiskach podczas transmisji i redakcji tekstów pisze m.in. D. Carr, *Data to Inform Ongoing Debates about the Formation of the Pentateuch. From Documented Cases of transmission History to a Survey of Rabbinic Exegesis*, [w:] *The Formation of the Pentateuch*, red. J.C. Gertz i in. (FAT 111), Tübingen 2016, s. 87–106, zwł. 88–90.

25 Wykaz podają za D. Carr. *The Moses Story...*, s. 10.

Pierwszy problem wynika ze wspomnianego już faktu, że sam Julius Wellhause nie rozróżniał J i E i rozważał wspólną wersję JE (tzw. jehowista). Kolejni krytycy takich założeń negowali w ogóle istnienie niezależnego dokumentu E (W. Rudolph)<sup>26</sup>. Pojawiły się też późniejsze jego modyfikacje (M. Noth)<sup>27</sup>. Ani jednak te zaproponowane przez Notha, który zwrócił uwagę na fakt, że w E brakuje wielu ważnych elementów (zanegował np. przypisanie E fragmentów z Wj 3–4, jakichkolwiek plag czy wstępu poprzedzającego wejście na pustynię Wj 13,17–19), ani kolejne propozycje modyfikacji koncepcji E nie zmieniły sytuacji w postrzeganiu tego hipotetycznego dokumentu jako mało przekonującego założenia badawczego. Z drugiej strony znacznie później niektórzy autorzy chcieli ratować E, poszerzając z kolei zakres tego dokumentu<sup>28</sup>. Według aktualnej oceny jednak większość dawnych i tych nowszych tekstów łączonych z domniemanym elohistą datowana jest dziś jednak jako znacznie młodsze niż wcześniej sądzono.

Również tzw. jahwista, postrzegany jako domniemany archaiczny dokument z X wieku przed Chr. (G. von Rad), podlegał wielu modyfikacjom. Obecnie, albo datuje się go na końcowy okres wygnania babilońskiego (druga poł. VI w. przed Chr.), albo – pomijając samą nazwę – traktuje jako materiał post-deuteronomistyczny<sup>29</sup>. W bardziej radykalnych koncepcjach J ogranicza się albo wyłącznie do Księgi Rodzaju<sup>30</sup>, albo przypisuje się temu dokumentowi niewielki zakres materiału<sup>31</sup>. Większość jednak zachowuje tradycyjny zakres J z klasycznej teorii dokumentów, datując jednak zarazem ten materiał albo jako postkapłański, albo co najwyżej niewiele starszy od P. Często postrzegany jest on również jako tekst redakcyjny<sup>32</sup>.

Pierwsze spostrzeżenia dotyczące relacji materiału nie-P zawartego pomiędzy Księgą Rodzaju i Powtórzonego Prawa<sup>33</sup> pozwalały sądzić, że odniesienia do tradycji patriarchalnych poza pierwszą z tych ksiąg (np. w Wj 3,1–4,18) mają głównie wtórny

26 W. Rudolph, *Der 'Elohist' von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Berlin 1938.

27 M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart 1948; 21966, s. 38–39.

28 A. Graupner, *Der Elohist: Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002; T. Yoreh, *The First Book of God* (BZAW 402), Berlin 2010.

29 Na temat jahwisty por. J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 1–11* (NKB.ST I.1), Częstochowa 2013, s. 54–61.

30 R.G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157), Göttingen 2000, s. 249–280.

31 Ch. Levin, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, s. 313–388. Levin przypisuje J tylko fragmenty (także te klasyfikowane dawniej jako E) z Wj 3,1–22, kilka fragmentów z opowiadania o wędrowce do Morza Sitowia oraz potem o wędrowce po pustyni (przed Synajem). Badacz ten eliminuje większość jahwistycznego materiału związanego z Mojżeszem oraz okresem po Synaju.

32 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 12.

33 R. Kessler, *Die Querverweise im Pentateuch: Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs*, Heidelberg 1972, s. 180–327, zwł. 314–327.

charakter w obecnym kontekście<sup>34</sup>. Zasadniczy blok tekstualny łączący tradycje o patriarchach z tradycją o Mojżeszu znajduje się w Rdz 50,24 – Wj 1,8, jednak elementy nie-P mają tu wyraźnie charakter post-deuteronomistyczny oraz związki z Joz 24, co sugeruje dość późne pochodzenie (redakcja Heksateuchu/post-P)<sup>35</sup>. O ile zatem wcześniejsze podejście do tekstów Pięcioksięgu charakteryzowało przekonanie, że tradycja P o Mojżeszu powstała niejako „obok” już istniejącej wersji JE, o tyle obecnie znacznie ubyło zwolenników takich założeń. Związki tradycji o Mojżeszu z tradycjami z Księgi Rodzaju generalnie postrzegane są jako dość późne<sup>36</sup>.

Jeśli szukamy jakichś elementów starszej, „oryginalnej” tradycji o Mojżeszu, to uwagę badaczy zwraca przede wszystkim jego egipskie imię. Takie egipskie imiona nie są czymś niezwykłym w Biblii hebrajskiej (por. Pinchas czy imiona z opowiadania o Józefie), niemniej informacja o jego nadaniu przez Egipcjanę może sugerować, że mamy pozostałość po autentycznej tradycji<sup>37</sup>. Kontekst, w jakim jest to opisane, jest jednak powygnaniowy<sup>38</sup>. Uwagę przyciągają związki Mojżesza z Madianitami (Wj 2,16–22; 18,1–27; Lb 10,29–32). W Księdze Liczb pozytywny obraz Madianitów z Księgi Wyjścia stopniowo się pogarsza, co może sugerować późniejszą próbę zatarcia tych związków, a przynajmniej wrażenia, że mieli oni jakiś pozytywny wpływ na religię Izraela<sup>39</sup>. Trzeci element to tradycja o drugiej żonie Mojżesza (Wj 2,16–22: Madianitka; Lb 12,1: Kuszytka), która ma ciekawe odniesienia pozabiblijne, związane z wojnami toczonymi między Egiptem i Etiopią (Kusz) oraz udziałem w nich izraelskich najemników<sup>40</sup>. Nie-

34 Por. E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin–New York 1990, s. 20–22; J.C. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186), Göttingen 2000, s. 254–256.

35 K. Schmid, *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, s. 209–238; J.C. Gertz, *Tradition...*, s. 359–370. Nieco inaczej por. Ch. Berner, *Die Exoduserzählung: Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels* (FAT 73), Tübingen 2010, s. 10–48; B. Schipper, *Genesis 37–50 and the Model of Gradual Extension. A Response to David M. Carr and Franziska Ede*, [w:] *Book-Seams in the Hexateuch I*, red. Ch. Berner, H. Samuel (FAT 120), Tübingen 2018, s. 121–135.

36 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 13 + literatura z przypisu 19; W. Oswald, *Genesis Material in the Book of Exodus*, [w:] *Book-Seams in the Hexateuch I...*, s. 157–170; H.-Ch. Schmitt, *Paralel Narrative Patern between Exodus 1–14\* and the Ancestral Stories in Genesis 24\* and 29–31\**, [w:] *Book-Seams in the Hexateuch I...*, s. 171–186.

37 Na ten temat por. J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, s. 344–345.

38 Por. J. Lemański, *Mojżesz – lewita* (Wj 2,1–10). *W kręgu badań nad tożsamością Mojżesza*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2016), s. 91–120.

39 E. Blum, *Die historische Mose...*, s. 49–52; J. Lemański, *Mojżesz i Madianici. Pamięć o historycznej tradycji, która wymagała teologicznej korekty?*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 24 (2017), s. 11–40.

40 Por. Th. Römer, *Treacing...*, s. 72–75, zwl. 75 ze wskazaną literaturą; B.J. Diebner, *...for He Had Married a Cushite Woman*, „Nubica” 1/2 (1990), s. 499–504; D. Runnalls, *Moses Ethiopian Campaign*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 14 (1993), s. 135–156; Th. Römer, *Mose in Äthiopien. Zur Herkunft der Num 12,1 zugrunde liegende Tradition*, [w:] *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regnum, Festschrift H.-Ch. Schmitt*, red. M. Beck, U. Schorn (BZAW 370), Berlin–New York 2006, s. 206–215. Do tej literatury można dołączyć także K.S. Winslow, *Moses’ Cushite Marriage: Torah, Artapanus and Josephus*,



mniej ponowne datowanie kontekstu, w jakim się ta jedyna w swoim rodzaju uwaga dotycząca drugiej żony Mojżesza znajduje, znowu pozwala myśleć o późniejszej glosie<sup>41</sup>. Nie musi to oznaczać automatycznie, że tradycja ta jest całkowicie wtórna. Jednak w aktualnym, szerokim kontekście biblijnych tradycji mojżeszowych wzmianka ta jest całkowicie od nich oderwana. Trudność próbowano rozwiązać, utożsamiając Kuszytkę z Madianitką Seforą (por. Ha 3,7). Zabieg ten jest jednak wysoce spekulatywny. Większą akceptacją cieszy się opinia, że tradycja pozabiblijna o kuszyckiej żonie Mojżesza (i jego wyprawie przeciwko Kuszytom) wraz z Lb 12,1 stanowią odpowiedź na tendencje antyżydowskie panujące w Egipcie i próbę ukazania Mojżesza jako lojalnego i zasłużonego poddanego Egiptu.

Również sam jahwizm, którego Mojżesz miał być promotorem w Izraelu jeszcze na długo przed powstaniem monarchii, także pojawił się w Kanaanie około X wieku przed Chr. i został zaimportowany do królestwa Izraela z południowego wschodu (Teman, Seir). Religią dominującą stał się wśród Izraelitów dopiero wraz z promowaniem Jhwh jako bóstwa patronującego panującej dynastii (VIII w. przed Chr.), a Mojżeszowy „monoteizm” to kwestia nie wcześniejsza niż połowa VI wieku przed Chr.<sup>42</sup>

Jak odkryć zatem ewentualne ślady starszych tradycji o Mojżeszu w tekstach Te-trateuchu? David Carr<sup>43</sup> sugeruje dwa podejścia. Jedno związane z tzw. *empirical data* wynikającymi z analizy i porównania najstarszych manuskryptów, a drugie z analizy porównawczej między tradycjami o Mojżeszu z Księg Wyjścia/Liczb oraz ich reminiscencją w Księdze Powtórzonego Prawa.

### 1.2.1. Świadectwo manuskryptów

Część różnic między tekstem masoreckim (TM) i greckim (LXX) jest kwestią wyborów dokonanych przez tłumacza. Niektóre z nich jednak mają potwierdzenie w tekstach z Qumran<sup>44</sup>. W Pięcioksięgu Samarytańskim te różnice także często mają późne pochodzenie i wynikają z rozejścia się wspólnot żydowskiej i samarytańskiej (por. Pwt 11,29a; 27,2b–3a.4a.5–7; 11,30)<sup>45</sup>. Część z nich jednak jest również poświadczona przez

[w:] *Mixed Marriages: Inter-marriage and Group Identity in the Second Temple Period*, red. Ch. Frevel, Bloomsbury 2011, s. 280–302.

41 H. Seebass, *Numeri. Kapitel 10, 11–22, 1* (BK IV.2), Neukirchen-Vluyn 2003, s. 61–63.

42 Na ten temat szerzej por. J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, s. 374–381; tenże, *Narodziny Izraela...*, s. 251–282.

43 J. Lemański, *Narodziny Izraela...*, s. 14. Przykład zastosowania drugiego z podejść por. też S. Germany, *The Exodus-Conquest Narrative* (FAT 115), Tübingen 2017; H. Stoppel, *Von Angesicht zu Angesicht. Ouverture am Horeb. Deuteronomium 5 und 9–10 und die Textgestalt ihrer Folie* (AIhANT 109), Zürich 2018.

44 A. van der Kooij, *Moses and the Septuagint of the Pentateuch*, [w:] *Mose in Biblical...*, s. 89–98.

45 Ch. Nihan, *The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua*, [w:] *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, red. G.N. Knoppers, B.M. Levinson, Winona Lake 2007, s. 187–223; R. Pummer, *The Samaritan and Their Pentateuch*, [w:] *The Pentateuch as Torah...*, s. 237–269.

protosamarytański tekst z Qumran<sup>46</sup>. W tych różnicach widać tendencje do koordynowania poszczególnych części Pięcioksięgu, czego przykład mamy w dobrze udokumentowanej tradycji o Ogu (por. Lb 21,33–35; Pwt 3,1–7)<sup>47</sup>. Chodzi tu bardziej o tendencje do synchronizowania Tetrateuchu niż uzupełnienia dodawane w Powtórzonym Prawie<sup>48</sup>. W konsekwencji – uważa David Carr<sup>49</sup> – sposób transmisji tekstów, jak przykłady tego mamy w starożytnych wersjach, wykazuje tendencje do redukcji i selekcji tradycji o Mojżeszu, co prowadziło nieuchronnie do pozostawienia poza obrębem późniejszego Pięcioksięgu wielu poprzednich narracji. Te ostatnie teksty musiały być pierwotnie pełniejsze i zawierały wszystkie te elementy, o których Mojżesz lub autorzy biblijni opowiadający o nim czasem tylko śladowo wspominają<sup>50</sup>.

### 1.2.2. Tetrateuch vs. Powtórzone Prawo

Julius Wellhausen<sup>51</sup> słusznie zauważył, że reminiscencja wydarzeń z poprzednich ksiąg Tory obecna w Księdze Powtórzonego Prawa nie referuje dokładnie materiału, który tę księgę poprzedza (Księgi Wyjścia i Liczb). To przekonanie potwierdzają także współczesne analizy<sup>52</sup>. W konsekwencji połączenie Tetrateuchu z Księgą Powtórzonego Prawa jest wtórnym etapem w tworzeniu Heksateuchu/Pentateuchu i autorzy Tetrateuchu oraz autorzy deuteronomistyczni korzystali początkowo z nieskoordynowanych tradycji<sup>53</sup>. Klasyczne i najczęściej praktykowane porównania to Lb 13–14 vs. Pwt 1,19–45 czy Wj 32 vs. Pwt 9,7–10,5<sup>54</sup>.

David Carr<sup>55</sup> poszerza pole badawcze i proponuje spojrzeć najpierw na te fragmenty, w których potencjalne powiązania byłyby najbardziej wyraziste (Pwt 1.4–5.9–10 vs. Wj 18–24.32–34). Zauważa on, że mimo wszystko teksty deuteronomistyczne nie

46 E. Eshel, H. Eshel, *Dating the Samaritan Pentateuch's Compilation in Light of the Qumran Biblical Scroll*, [w:] *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scroll in Honor of Emanuel Tov*, red. S. Pael i in., (VT.S 94), Leiden 2003, s. 215–240.

47 E. Eshel, *4QDeutn – A Text That Has Undergone Harmonistic Editing*, „Hebrew Union College Annual” 62 (1991), s. 117–154. Por. też S. Germany, *The Exodus-Conquest...*, s. 241–261.

48 Bardziej szczegółowo omawia te kwestie A. Lange, *From Many to One. Some Thoughts on the Hebrew Textual History of the Torah*, [w:] *The Formation of the Pentateuch...*, s. 121–195.

49 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 15.

50 Por. szerzej na ten temat tamże, s. 15–18.

51 J. Wellhausen, *Die Composition...*, s. 194.

52 E. Blum, *Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Oder: Woran erkennt man ein literarisches Werk in der Hebräische Bibel?*, [w:] *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Enneateuque*, red. T. Römer, K. Schmid (BETL 203), Leuven 2007, s. 67–97; S. Germany, *The Exodus-Conquest...*, s. 113–288; R.E. Garton, *Mirages in the Desert. The Tradition-Historical Developments of the Story of Massah-Meribah* (BZAW 492), Berlin–Boston 2017.

53 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 18 i przypis 29.

54 Por. np. V. Sénéchal, *Rétribution et intercession dans le Deutéronome* (BZAW 408), Berlin 2009, zwł. s. 263–262.

55 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 19–20.

stanowią tu prostej reminiscencji tradycji znanej np. z Wj 18–40. Różnice widać choćby przy porównaniu Wj 18,13–27 i Pwt 1,9–18, ale także w wielu kolejnych tekstach paralelnych, zwłaszcza tych z Księgi Liczb. Carr uważa, że materiał składający się na Pwt 1–3 w mniejszym lub większym zakresie pokrywa się z tradycjami nie-P z Tetrateuchu. Zatem autor tej kompilacji znał taką wersję tradycji, która jeszcze nie była powiązana z materiałem P. Dalsze części wersji deuteronomistycznej nie mają już jednak tak oczywistych związków z materiałem nie-P z Terateuchu (por. Pwt 25,17–18; 35,17–18 vs. Wj 17,8–15) i co ważniejsze, nie ma w nich odniesień do wydarzeń poprzedzających przybycie na Synaj<sup>56</sup>. Jeśli już na takie odniesienia się wskazuje (np. w credo z Pwt 26,5–8 vs. Wj 1; 3,7.9), to uważna analiza języka zastosowanego w tekście credo sugeruje raczej wpływy stylu i myśli teologicznej P<sup>57</sup>. Zasadniczy problem, na który zwraca uwagę David Carr<sup>58</sup>, wynika z kontrastu między materiałem nie-P (z Księgi Liczb) a wersją z Księgi Powtórzonego Prawa (wydarzenie po teofanii na Horebie). Ten kontrast każe bowiem postawić pytanie, czy i jaki materiał nie-P, opisujący wydarzenia poprzedzające pobyt na Horebie (przed Wj 18), był dostępny autorom deuteronomistycznym. Tak zwani „maksymaliści” wskazują na Wj 1; 3; 18–24; 32–34 i ewentualnie pierwszą wersję przepisów paschalnych (Wj 12,29–34; por. Pwt 16; zwł. Wj 23,15 i Pwt 16,3) w stosunku do tekstów takich, jak opowiadanie o Baalamie (Lb 22,4–24.25; wzmianka o tej postaci w Pwt 23,5b nie ma związku z Lb 22–24) czy wydarzeniach w Baal Peor (Lb 25,1–5\*; wzmianka o tym miejscu w Pwt 4,3–4.46, ale por. Oz 9,10)<sup>59</sup>. W sumie – konkluduje David Carr<sup>60</sup> – w materiale deuteronomistycznym znajdujemy warianty dla opowiadań związanych z Mojżeszem znanych z innych ksiąg Tory (głównie materiał nie-P i wydarzenia po Synaju/Horebie) oraz kilka przykładów wpływu P (np. Pwt 1,39: słownictwo P z opowiadania o szpiegach; por. Lb 14,31) oraz harmonizujące uzupełnienia post-P (por. Pwt 10,6–9). Brak jednak w Pwt wyrazistych odniesień do materiału P ma znaczenie dla datacji wersji deuteronomistycznej i rozróżnienia warstw P/nie-P w Księgach Wyjścia i Liczb.

W wersji deuteronomistycznej dostrzegalna jest tendencja do sumarycznego streszczenia narracji o Mojżeszu, czego nie czyni się na przykład w przypadku tradycji z Księgi Rodzaju. Czasem jedynie przywołuje się przysięgę daru ziemi dla przodków (por. Pwt 1,8.35; 6,10.18.23; 7,12 itd.), ale nie ma jakichkolwiek odniesień czynionych wprost. W oczywisty sposób rodzi to pytanie o czas połączenia tradycji patriarchalnych z tradycją exodusu. Być może zgodzić się tu trzeba z klasyczną już tezą (Martin

56 Tamże, s. 21.

57 Tamże, s. 21 i przypis 35.

58 Tamże, s. 22.

59 Tamże, s. 22–23.

60 Tamże, s. 23.

Noth), że autorzy wersji nie-P w Tetrateuchu byli zainteresowani jedynie tradycją mojżeszową i exodusem. A może jednak tradycje patriarchalne i tradycja o exodusie stanowiły w momencie tworzenia wersji deuteronomistycznej odrębne kompozycje lub materiał z Księgi Rodzaju był jeszcze nie dostępny autorom deuteronomistycznym<sup>61</sup>. Najistotniejsze jest jednak znalezienie odpowiedzi na pytanie o to, jak datować materiał nie-P stojący w tle deuteronomistycznej narracji.

Można być pewnym, że P/PG nie było początkowo częścią Heksateuchu (por. Wj 3,1–4,18 vs. 6,2–8). Te jego elementy, które mają cechy upodabniające je do P z Księgi Liczb czy Jozuego, najczęściej mają charakter redakcyjny<sup>62</sup>.

### 1.2.3. „Pierwsza księga” z tradycją o exodusie i Mojżeszu oraz jej kolejne poszerzenia

Pięcioksiąg, zanim został uformowany takim, jakim znamy go dzisiaj, poddawany był, zresztą podobnie jak inne księgi Biblii hebrajskiej, redakcyjnym uzupełnieniom. Proces łączenia Tetrateuchu i Księgi Powtórzonego Prawa (plus historia deuteronomistyczna) owocował nie tylko dodawaniem elementów, które pozwalały powiązać ze sobą odrębne dotąd tradycje, ale także korygowaniem „oryginalnych” początków i zakończeń poszczególnych bloków narracyjnych. Księga Liczb była szczególnym miejscem w takim procesie (Lb 1,1–10,10 [zwł. Lb 5–10]; 33–36<sup>63</sup>). Późnym dodatkiem jest też Kpł 27. Część badaczy sądzi, że materiał zawierający tradycję o exodusie z Ksiąg Wyjścia, Kapłańskiej i Liczb mógł w swej oryginalnej wersji stanowić nawet jedną księgę/zwój<sup>64</sup>. Te powiązania strukturalne widać szczególnie dobrze w „lustrzanej” strukturze Pięcioksięgu i pogrupowaniu materiału sprzed i po Synaju (por. Wj 15–17; Lb 11–21), ale przede wszystkim w jego związku z samą koncepcją Przybytku/Namiotu Spotkania. Księgi Wyjścia i Kapłańska mają również powiązania na poziomie gramatycznym. Późne dodatki (post-P) zostały umieszczone właśnie z tego powodu w Księdze Liczb, gdyż ten model z centralnym miejscem Przybytku i teofanią na Synaju uważany był za „ostateczną” wersję wydarzeń (przed połączeniem z tradycją deuteronomistyczną) i dlatego „ostatnie słowa” Mojżesza umieszczono pierwotnie właśnie w Księdze Liczb<sup>65</sup>. Do podzielenia „jednej księgi” o exodusie i Mojżeszu doszło zatem dopiero z czasem, kiedy dokonywały się kolejne rewizje (nie-P/P/post-P) pierwotnego tekstu i nowy materiał

61 Tamże, s. 24.

62 Tamże, s. 25–28.

63 Na ten temat por. J. Lemański, *Tora – Pięcioksiąg...*, s. 554–566.

64 H. J. Koorevaar, *The Book of Exodus, Leviticus, and Numbers, and the Macro-Structural Problem of the Pentateuch*, [w:] *The Book of Leviticus and Numbers* (BETL 215), red. T. Römer, Leuven 2008, s. 423–453.

65 Na temat miejsca i roli Księgi Liczb w formowaniu się Pięcioksięgu wiele ciekawych artykułów dotyczących szczegółowych kwestii znaleźć można w: *Torah and the Book of Numbers* (FAT 62), red. Ch. Frevel, Tübingen 2013.

przekroczył objętość jednego zwoju. Jak zatem mógł przebiegać proces formowania się obecnego Pięcioksięgu i wraz z nim tradycji o Mojżeszu?

David Carr<sup>66</sup> sugeruje sześć etapów w rozwoju tej biblijnej opowieści o Mojżeszu.

Pierwsza faza to formowanie się przeddeuteronomistycznej wersji opowieści. Ponieważ chodzi o najstarsze tradycje, trudno je też dziś precyzyjnie zrekonstruować. Można to robić głównie na bazie deuteronomistycznych reminiscencji<sup>67</sup>. Niemniej kłopot z tego rodzaju rekonstrukcją zawsze będzie polegał na tym, że nie wiemy, czy te reminiscencje są precyzyjne i w pełni odzwierciedlają oryginalną tradycję, czy też są tylko świadectwem jednej z jej wersji lub wręcz czy nie zostały zmodyfikowane ze względu na własne zainteresowania autorów deuteronomistycznych. Sam D. Carr sugeruje istnienie jakiejś „E-like” tradycji, od której deuteronomista mógł być zależny, ale zauważa też, że takie podejście jest dość zawodne<sup>68</sup>. Oczywiście postulowane przez niego źródło „E” rozumie inaczej niż klasyczne E z XIX-wiecznej teorii dokumentów.

Drugi etap to formowanie się Księgi Powtórzonego Prawa jako mowy pożegnalnej Mojżesza, w której dokonuje się reminiscencja poprzednich wydarzeń. Pwt 6,4 z wersji LXX może – zdaniem D. Carra – zawierać element tej wcześniejszej fazy, gdy prawa deuteronomistyczne były prezentowane jako „(A oto) nakazy i wyroki, które Pan nakazał synom Izraela na pustyni, po ich wyjściu z ziemi Egiptu”. Manuskrypty inne niż LXX zastępują to „boskie obramowanie” koncepcją z Mojżeszem z roli pośrednika (Pwt 1,1; 4,1; 6,1; por. też Pwt 5,4–5)<sup>69</sup>. Taka rola Mojżesza w Pwt 1–3/4–11 może być luźnym odbiciem koncepcji zawartej w wersji nie-P z Kpł–Lb. Narracja deuteronomistyczna nie znajduje się jednak w tej samej strukturze narracyjnej co poprzedzające ją księgi. Jest to widoczne, gdyż o niektórych podobnych wydarzeniach opowiada się tu tak, jakby obie wersje nie były ze sobą wcześniej powiązane. Co więcej, zachodzą w tych wersjach na tyle istotne różnice, że sprawiły one kłopot kolejnym redakcyjnym, by stworzyć wrażenie kontynuacji pomiędzy Wj–Lb a Pwt<sup>70</sup>.

66 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 30.

67 Carr wskazuje na pozycję Williama Johnstone'a, *The Use of Preminiscences in Deuteronomy in Recovering the Two Main Literary Phases in the Production of the Pentateuch*, [w:] *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Heksateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), red. J.C. Gertz i in., Berlin, New York 2002, s. 247–273.

68 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 30: „Nevertheless, this approach could just represent a form of contemporary hyper-harmonization (of Exodus-Numbers by way of radical subtraction to Deuteronomy) that would make the Second Temple forms of augmenting harmonization pale by comparison”.

69 Na ten temat por. J. Lemański, *Prawo Pana doskonałe – krzepi życie* (Ps 19,8A). *Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie*, Szczecin 2019, s. 250–251; potem również D. Edelman, *Deuteronomy as the Instructions of Moses and Yhwh vs. a Framed Legal Code*, [w:] *Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of Debarim* (BZAW 533), red. D. Edelman i in., Berlin–New York 2021, s. 25–75.

70 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 31. Warty uwagi jest też artykuł E. Otto, *The Book of Deuteronomy and Numbers in One Torah. The Book of Numbers Read in the Horizon of the Postexilic Fortschreibung in the Book of Deuteronomy. New Horizons in the Interpretation of the Pentateuch*, [w:] *Torah and the Book of Numbers...*, s. 383–397.

Trzeci etap stanowi połączenie tego mojżeszowego obramowania z Księgi Powtórzonego Prawa (powiązanego być może już razem z Księgą Jozuego) z dwoma innym zwojami zawierającymi część wczesnej tradycji o Mojżeszu i jakąś formę tradycji nie-P z Księgi Rodzaju. Efektem końcowym tego etapu była skoncentrowana na Mojżeszu wersja Heksateuchu. Nie mamy jednak pewności co do tego, czy przy tej okazji wyeliminowano jakąś część tradycji związanych z Mojżeszem. Główny kłopot z taką wersją nie-P polega na braku zakończenia. Wyjście „z” wymaga bowiem dojścia „do”. Księga Liczb doprowadza czytelnika jedynie do Transjordanii. Zakończenia wymaga również opowieść o życiu Mojżesza. Zatem potrzebny był zarówno materiał z Księgi Powtórzonego Prawa, jak i z Księgi Jozuego. Księga Liczb raczej nie była pisana z wersją z Księgi Powtórzonego Prawa przed oczyma. Mogło za to być odwrotnie, co pokazują porównania obu wersji<sup>71</sup>. Co więcej – zauważa David Carr<sup>72</sup> – „obcięty” charakter Księgi Liczb – pozwala podejrzewać, że jej oryginalne zakończenie zostało w trakcie procesu łączenia wyeliminowane. Jego śladem mogła być „zagubiona” (według Martina Notha po części zachowana w Pwt 34) tradycja o śmierci i grobie Mojżesza, kultywowana na wschodnim brzegu Jordanu.

Czwarty etap wzrostu tradycji to powstanie niezależnego tekstu napisanego przez P (od Księgi Rodzaju po budowę Przybytku). Tradycja przymierza zawartego na Synaju została tu podporządkowana przymierzu z Abrahamem, a opowieść o Mojżeszu powiązana z tradycjami patriarchalnymi i prehistorią (por. Wj 6,2–3: różne imiona Boga na każdy z tych trzech etapów)<sup>73</sup>. Wcześniej – zdaniem Davida Carra – istniały niezależnie od siebie wersja tradycji z Księgi Rodzaju (tzw. proto-Genesis) i tradycji o Mojżeszu (wersja przed-P). W wersji P obie tradycje zostały powiązane, choć materiał P z Księgi Rodzaju podporządkowany jest strukturze *toledot*, opisującej pokolenia przed Mojżeszem, a początek księgi Wyjścia (Wj 1,1–5/6–7) brzmi jak początek nowego zwoju<sup>74</sup>.

Piąty etap wzrostu to powiązanie materiału P z materiałem nie-P z Heksateuchu, na którym ten pierwszy był modelowany i który pierwotnie miał zastąpić. Ten połączony już tekst miał prawdopodobnie jeszcze późniejsze kapłańskie poszerzenie na końcu (por. Joz 24,33) i być może w środku. Jak w przypadku połączenia Pwt–Joz z opowiadaniem o Mojżeszu, także i na tym etapie mogło dojść do „utrąty” części materiału,

71 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 31.

72 Tamże, s. 32.

73 D. Carr (*The Moses Story...*, s. 32) zgadza się tu z większością badaczy, która takie powiązanie przypisuje P, choć są nadal zwolennicy wcześniejszego (nie-P) połączenia tradycji patriarchalnych z tradycją exodusu (i tą o Mojżesza).

74 D. Carr (*The Moses Story...*, s. 33) wskazuje jedynie na Wj 1,1–5, jednak inni komentatorzy przypisują P wszystkie lub prawie wszystkie pierwsze siedem wierszy; por. R. Albertz, *Exodus 1–18* (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012, s. 39–43, zwł. podsumowanie, s. 43; H. Utschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15* (IEKAT), Stuttgart 2013, s. 59–60 i przypis 11 z literaturą.

włączając w to na przykład tradycję nie-P o budowie arki (por. Lb 10,33–36 i Pwt 10,2b, a także Wj 34,1). Nie mamy niestety dostępu do takich potencjalnych niezależnych jeszcze tekstów, więc można jedynie spekulować na temat tego, co i w jakim zakresie usunięto w trakcie ich łączenia. Mimo procesu łączenia redaktorzy zachowali podział narracji pomiędzy Księgą Rodzaju i tym, co po niej następuje, oraz pomiędzy Powtórzoną Prawem i tym, co tę księgę poprzedza. Cała środkowa część Wj–Lb długi czas – jak była już o tym mowa – mogła być przekazywana jako „jedna księga”, zanim zawarty w niej materiał został poszerzony i wymagał podziału<sup>75</sup>.

Etap szósty stanowi seria późniejszych modyfikacji dokonywanych w opowiadaniu o Mojżeszu. Większość z tych uzupełnień miała na celu ściślejsze powiązanie wszystkich części Heksateuchu lub wynikała z uwarunkowań społeczno-historycznych (prosamarytański tekst Pwt 27,4–7 vs. antysamarytańska modyfikacja 27,14–26; Joz 8,30–35)<sup>76</sup>. Zasadniczy tekst był jednak uformowany i autoryzowany (tzw. wersja proto-masorecka /hasmonejska?/) Więcej poszerzeń i zmian zaszło w tekście greckim, jak i w Pięcioksięgu Samarytańskim oraz protosamarytańskiej wersji z manuskryptów z Qumran (4QRP; 4QTemple). Nie ma pewności co do tego, kiedy Księga Rodzaju i opowieść o Mojżeszu zostały odcięte od Księgi Jozuego, stając się Torą Mojżesza. Odniesienia do niej pochodzą z późnego okresu perskiego i okresu hellenistycznego (por. Ml 3,22; Dn 9,11.13; Ezd 3,2; 7,6; Ne 8,1; 2Krn 23,18; 30,16). Nawiązują do nieco starszych zwrotów deuteronomistycznych stosowanych na określenie „Prawa Deuteronomistycznego” (por. Joz 8,31–32; 1Krl 2,3; 2Krl 14,6; 23,25)<sup>77</sup>.

Jasne oddzielenie Pięcioksięgu od pozostałych ksiąg biblijnych zaznacza się już w „Pochwale Ojców” z Księgi Ben Syracha<sup>78</sup>. Zwieńczeniem tego stopniowego formowania się Tory/Pięcioksięgu może być Pwt 34<sup>79</sup>. Jak konkluduje jednak David Carr, cały proces powstania aktualnego Pięcioksięgu nie był jednak tylko efektem kolejnych redakcji. „Uznanie Pięcioksięgu było posunięciem tak późnym, że było to nie tyle

<sup>75</sup> D. Carr, *The Moses Story...*, s. 33–34.

<sup>76</sup> Datowane odpowiednio na IV–III wiek przed Chr. i III–II wiek przed Chr., por. E. Otto, *Deuteronomium 23,16–34,12* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2017, s. 1936.

<sup>77</sup> D. Carr, *The Moses Story...*, s. 34–35.

<sup>78</sup> D. Carr wskazuje na A. Goshen-Gottstein, *Ben Sira's Praise of the Fathers – a Canon-Conscious Reading*, [w:] *Ben Sira's God. Proceeding of the International Ben Sira Conference (Durham 2001)*, red. R. Egger-Wenzel (BZAW 321), Berlin 2002, s. 35–267, zwł. 44–249.

<sup>79</sup> Por. Th. Römer, M.Z. Bretlerr, *Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch*, „Journal of Biblical Literature” 119 (2000), s. 401–419; K. Schmid, *The Late Persian Formation of the Torah. Observations on Deuteronomy 34*, [w:] *Judah and the Judeans in the Fourth Century BCE*, red. E. Lipschits, G. Knoppers, R. Albertz, Winona Lake 2007, s. 237–251. Poza pozycjami wskazanymi przez D. Carra por. też *The Formation of the Pentateuch* (FAT 111), red. J.C. Gertz i in., Tübingen 2016.

posunięcie kompozycyjne, ile posunięcie definicyjne<sup>80</sup>. Mojżesz na tym etapie stał się kluczem interpretacyjnym pozwalającym zbudować tożsamość narodową i religijną Izraela. Jego postać ma zatem cechy bohatera literackiego, a poszczególne jego oblicza mają wymiar teologiczny. Niewiele z tego wynika zatem dla poszukiwania potencjalnych „historycznych źródeł” tej postaci.

## 2. Mojżesz w pozostałych częściach Biblii hebrajskiej

Mojżesz jest drugą po królu Dawidzie (1023 razy) najczęściej wspominaną osobą w Biblii hebrajskiej (770 razy). Kolejne postaci w takim zestawieniu to Aaron (374 razy), Jakub (350 razy), Lewi (349 razy) i Abraham (175 razy). Co jednak zaskakuje, to fakt, że aż 650 z tych 770 wzmianek znajduje się w Pięcioksięgu, a bardziej precyzyjnie, w księgach od Wyjścia do Powtórzonego Prawa (odpowiednio Wj = 289 razy; Kpł = 92 razy; Lb 231 = razy; Pwt = 38 razy). Potem dość często Mojżesz wspominany jest jeszcze w Księdze Jozuego (58 razy), będącej pierwotnie częścią Heksateuchu. Przy porównaniu z innymi księgami widać później jednak dużą dysproporcję, gdyż Mojżesza wspomina się w nich już tylko 62 razy. Najczęściej w tekstach z tzw. historii deuteronomistycznej (Sdz = 4 razy; 1Sm = 2 razy; 1–2Krl = 10 razy), kilka razy w tekstach prorockich (Iz = 2 razy; Jr; Mi; Ml) i pozostałych pismach (Ps = 8 razy; Dn = 9 razy; Ezd = 3 razy; Ne = 7 razy; 1–2 Krn = 21 razy). „Te liczby – pisze Georg Fischer – pokazują jasną dysproporcję pomiędzy Torą i resztą Biblii hebrajskiej”<sup>81</sup>.

### 2.1. Mojżesz w Historii Deuteronomistycznej

Redakcja deuteronomistyczna – co może zaskakiwać – dość rzadko wspomina postać Mojżesza. Zwykle chodzi o podkreślenie tego, że Prawo (deuteronomistyczne) zostało przekazane za jego pośrednictwem (Sdz 1,20; 3,4; 1Krl 2,3; 23,25; 2Krl 18,6.12; 21,8) lub o to, że Jhwh wyprowadził Izraela z jego pomocą z Egiptu (1Sm 12,6.8: Mojżesz i Aaron; 1Krl 8,53.56: sam Mojżesz). Wspomina się też, że Mojżesz zdeponował tablice przymierza w arce (1Krl 8,9). Teksty te datowane są zasadniczo albo na czasy aktywności szkoły deuteronomistycznej, albo uznawane za jeszcze późniejsze elementy redakcyjne<sup>82</sup>. Jest

80 D. Carr, *The Moses Story...*, s. 35: „the recognition of a »Pentateuch« was so late a move, that it was less a compositional move than a definitional move”.

81 G. Fischer, *Das Mosebild...*, s. 87–88.

82 Dla przykładu odnośnie do 2Krl 2,3; 8,9.53–56 por. M.A. Sweeney, *I & II Kings* (OTL), Louisville–London 2007, s. 8, 130; E.A. Knauf, *1Könige 1–14* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2016, s. 123, 138, 219; odnośnie do 2Krl 21,8; 23,25 por. V. Fritz, *Das zweite Buch der Könige* (ZBK.AT 10,2), Zürich 1998, s. 129, 143; M.A. Sweeney, *I & II Kings...*, s. 426, 450. Warty uwagi jest także artykuł D. Markl, *The Efficacy of Mose's Prophecies and*



jednak w tekstach z Historii Deuteronomistycznej także kilka intrygujących wypowiedzi, które mogą zawierać ślady jakieś starszej tradycji o Mojżeszu.

### 2.1.1. Cheber Kenita – teść Mojżesza (Sdz 1,6; 4,11)

Biblijna tradycja o teściu Mojżesza jest dość skomplikowana<sup>83</sup>. W Księdze Wyjścia raz określany jest on jako madianicki kapłan o imieniu Reuel (Wj 2,18), a potem kilka razy jako madianicki kapłan o imieniu Jetro/Jeter (Wj 3,1; 4,18; 18,1–12). W Księdze Liczb nadal mowa jest o teściu Mojżesza jako Madianicie, ale określa się go już imieniem Chobab, syn Reuela. Autor Księgi Sędziów komplikuje rzecz jeszcze bardziej. Znajdujemy tu bowiem dwie interesujące informacje na ten temat. Czytamy w nich, co następuje:

Synowie Kenity, teścia Mojżesza, wyruszyli razem z synami Judy z Miasta Palm i udali na pustynię judzką, leżącą w Negebie koło Arad, i tam zamieszkali z ludem (Sdz 1,16).

Cheber Kenita oddzielił się od rodu Kaina i od synów Chobaba, teścia Mojżesza. Rozbił Namiot koło dębu Saannaim, w pobliżu Kadesz (Sdz 4,11).

Patrząc najpierw na tekst Sdz 1 od strony krytyki literackiej, musimy zauważyć, że współczesna dyskusja nad datacją tego tekstu znacznie go odmłodziła. Jak pisze Walter Gross<sup>84</sup>, chodzi tu o „późny obraz historyczny pozbawiony samodzielnego źródła” związany z dość późną redakcją przed-P. Niemniej w odniesieniu do interesującego nas wiersza 16 Gross<sup>85</sup> pisze o „nieznanym pochodzeniu”. Druga z cytowanych informacji (Sdz 4,11 + w. 17b) także klasyfikowana jest jako późny dodatek postdeuteronomistyczny<sup>86</sup>. Tak więc teść Mojżesza – Madianita – stał się teraz Kenitą (Sdz 1,16) o imieniu Chobab (Sdz 4,11). W kwestii imienia Sdz 4,11 idzie w parze z informacją z Lb 10,29. Być może mamy tu w istocie do czynienia z próbą dopowiedzenia i skomentowania informacji z Sdz 1,16 za pomocą tradycji z Lb 10,29<sup>87</sup>. Nie chodzi tu bowiem ani o jakąś pozostałość tradycji przeddeuteronomistycznej, ani o jej przeredagowanie. Pozostaje nam zatem wyjaśnienie kwestii etnicznej. W Sdz 1,16 Kenici opisani są jako sprzymierzeńcy Judy w podboju południowych terenów (blisko Arad). Identyfikuje się ich jako „synów *qjinj*”. Brak rodzajnika nie sugeruje automatycznie, że *qjinj* nie oznacza grupy, tylko jednostkę. Etniczny opis wymaga z zasady obecności rodzajnika (por. Sdz 4,11.17; 5,24),

---

*the Scope of Deuteronomic Historiography*, [w:] *Collective Memory and Collective Identity. Deuteronomy and the Deuteronomistic History in Their Context* (BZAW 534), Berlin–Boston 2021, s. 121–147.

83 Na ten temat por. J. Lemański, *Mojżesz i Madianici: pamięć o historycznej tradycji, która wymagała teologicznej korekty?*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 24 (2017), s. 11–40, zwł. 23–28.

84 W. Gross, *Richter* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 106.

85 Tamże, s. 119: „unbekante Herkunft”.

86 Tamże, s. 262–263.

87 Tak W. Gross, *Richter...*, s. 263.

ale reguła ta nie jest stała (por. 1Sm 15,6: *qênî*, potem także Rdz 36,22; 1Krn 1,39: *ḥōrî*)<sup>88</sup>. Opis w Sdz 1,16 może i prawdopodobnie ma zatem charakter etniczny. Brak w nim potem apozycji względem zwrotu „teść Mojżesza”. Tłumacze (LXX) usiłowali z czasem skorygować tekst. LXXA ma wariant: „Syn *Chobaba* Kenity, teścia Mojżesza”, a LXXB „Syn *Jetry* Kenity, teścia Mojżesza”. Proponowane zmiany wyraźnie jednak stanowią próbę poprawienia tekstu na podstawie bardziej precyzyjnej informacji z Sdz 4,11. O ile jednak Sdz 1,16 opisuje Kenitów jako przybyszów z zewnątrz, pomagających Izraelitom podbić południe Judei, o tyle Sdz 4,11 wyjaśnia, w jaki sposób jeden z nich rezydował potem na północy. Autorzy obu informacji wydają się sugerować późniejszą integrację Kenitów z mieszkańcami Judy. Co to jednak ma wspólnego z „teściem Mojżesza”? Część badaczy traktuje zwrot „teść Mojżesza” w Sdz 1,16 jako późniejszą glosę, która nie ma większego znaczenia<sup>89</sup>. Inni sugerują, że Kenici w istocie stanowili jedną z podgrup tworzących luźną federację ludów określanych razem jako Madianici<sup>90</sup>. Żadne z tych wyjaśnień nie tłumaczy jednak, dlaczego dopowiedzenie „teść Mojżesza” pojawiło się w związku z Kenitami właśnie w tym miejscu.

### 2.1.2. Jonatan, syn Gerszoma, syna Mojżesza a kult Danitów (Sdz 18,30)

Interesujący nas teraz fragment często bywa łączony z 1Krl 12. W obu tekstach chodzi bowiem o krytykę kultu w sanktuarium Danitów na północy. Oba teksty różni jednak obiekt kultu, którym obecnie nie jest już „cielec”, lecz rzeźbiony „posąg” (w. 30: *pesel*; w. 31: *pesel mîkâ*). Uzasadnione może być jednak pytanie, dlaczego tylko on (por. Sdz 18,18–19), skoro wcześniej mowa była także o innych obiektach kultu<sup>91</sup>? Niektórzy badacze doszukują się w Sdz 17–18 elementów starszej, danickiej tradycji kultowej, dla której potem konkurencyjny stałby się kult „cielca” wprowadzony przez Jeroboama (tak H.M. Niemann). Ta pierwotna tradycja została przepracowana ze względu na wprowadzenie kultu państwowego. Nastąpiło to najpierw poprzez kryminalizację jej początków (Sdz 17,2–4)<sup>92</sup>. Formuły są tu jednak typowo deuteronomistyczne (por. Sdz 17,6; 18,1), a osadzenie czasowe powiązane raczej z upadkiem królestwa Izraela niż jego początkami (Sdz 18,3b.31b). Zatem *terminus ad quo* tej tradycji to raczej najwcześniej rok 733 przed Chr<sup>93</sup>.

88 J.M. Sasson, *Judges 1–12* (AB 6D), New Haven–London 2014, s. 155.

89 Na ten temat por. W. Gross, *Richter...*, s. 103.

90 W.J. Dumbrell, *Midian – A Land or a League?*, „Vetus Testamentum” 25 (1975), s. 323–327.

91 Na ten temat wiele ciekawych obserwacji por. S. Schulz, *Die Anhänge zum Richterbuch. Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung von Ri 17–21* (BZAW 477), Berlin–Boston, s. 174–175.

92 Tak H.M. Niemann, *Die Daniten. Studien zur Geschichte einen altisraelitischen Stammes* (FRLANT 133), Göttingen 1985.

93 Na ten temat por. wnioski w: D. Walter, *Das Richterbuch, [w:] Die Entstehung des Alten Testaments*, red. W. Dietrich i in. (ThW 1), Stuttgart 2014, s. 206–231, zwł. 229. Walter Dietrich (tamże) sugeruje, że tradycja

Wypowiedź, którą chcemy zbadać, prezentuje się następująco:

Danici ustawili sobie rzeźbiony posązek, a Jonatan, syn Gerszoma, syna Mojżesza, oraz jego synowie byli kapłanami dla plemienia Dana, aż do czasów uprowadzenia do niewoli mieszkańców tej ziemi (Sdz 18,30).

Trzeba najpierw zauważyć, że informacja o początkach figuratywnego kultu w Dan podana w w. 30 stanowi powtórzenie tej z w. 31a. W szerszym kontekście mowa była dotąd ponadto o bezimiennym lewicie. Obecnie uzyskuje on imię i identyfikowany jest jako wnuk Mojżesza. Badacze klasyfikują ten wiersz jako późny dodatek<sup>94</sup>. Młodszy redaktor chciał tu nie tylko opisać niewłaściwy kult Jhwh sprawowany w plemieniu Dana do czasów asyryjskiej aneksji północnych terenów Królestwa Izraela (ok. 733 przed Chr.), ale wskazać także na koniec związanej z nim linii kapłańskiej. Ten sam glosator „rozpoznał” w protoplaście tej linii Jonatana, syna Gerszoma i wnuka Mojżesza<sup>95</sup>. Zaskakujące jest jednak takie powiązanie „nielegalnego” kultu Danitów z potomkiem Mojżesza. Ta wersja poświadczona jest jednak w starożytnym tłumaczeniu LXX i powielana w kolejnych świadectwach tekstu (LXXA, LXXLuc, Vetus Latina, Wulgata), choć część manuskryptów zawiera już ślady korekty (pojawia się obok/zamiast imienia Mojżesza imię Manasses). Średniowieczne żydowskie manuskrypty (+ LXXB) mają już wyłącznie lekcję, w której imię „Mojżesz” zostaje zastąpione imieniem „Manasses”. Chodzi o władcę mającego „złą renomę” w oczach Deuteronomisty (por. 2Krl 21,1–18; 23,12). Pojawia się w nich tzw. *nun suspensum* (por. też Ps 80,14; Hi 38,13.15). To forma korekty teologicznej stosowana przez masoretów<sup>96</sup>.

Próby skorygowania znajdujemy już jednak być może także w samej Biblii. Synem Gerszoma, syna Mojżesza (por. Wj 2,22; 18,3) według Kronikarza był niejaki Szebuel (por. 1Krn 23,14–16; 26,24), który w paralelnej genealogii (por. 1Krn 24,20–21) wspomniany

o kulcie danickim mogła zostać przeniesienia przez uciekinierów, kapłanów z północy, którzy w Jerozolimie spotkali alternatywny kult i dlatego ich własny został tu potępiony, a deuteronomista zastosował potem w tym celu formuły promonarchiczne, traktując kult Danitów jako relik z czasów przed powstaniem monarchii.

94 W. Gross, *Richter...*, s. 763; S. Schulz, *Die Anhänge...*, s. 174, 183–186, 193. Niemniej niektórzy za wtórny uważają w. 31, a nie w. 30 (tak Y. Amit; J.S. Bray cytowani w: T. Buttler, *Judges* (WBC 8), Nashville 2009, s. 398).

95 W. Gross, *Richter...*, s. 793.

96 E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 2001, s. 57 i przypis 37; S. Weitzman, *Reopening the Case of the Suspiciously Suspended Nun in Judges 18:30*, „Catholic Biblical Quarterly” 61 (1999), s. 448–460; D. Böhler, *Zur interpretationsgeschichte von Ri 18,30 und 20,28*, [w:] *Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen (Ri 2,1)*. Fs. Walter Gross zum 70. Geburtstag (HBS 62), red. E. Gass, H-J. Stipp, Feiburg 2011, s. 357–376, zwł. 359–360.

jest ponadto jako bezpośredni potomek Amrama, z pominięciem Mojżesza<sup>97</sup>. Nie ma jednak pewności, czy mamy tu rzeczywiście do czynienia z próbą „oczyszczeniem” genealogii Mojżesza<sup>98</sup>, czy tylko z kwestią wynikającą z samych kronikarskich źródeł.

Wielu badaczy uważa, że ww. 30–31 zawierają krytykę apostatów z północy i uzasadniają upadek Królestwa Izraela oceniany z punktu widzenia autorów z Judei<sup>99</sup>. Jednak motyw z kapłanem wywodzącym się od Mojżesza każe spojrzeć na taką interpretację nieco ostrożniej. Krytyka dotyczy tu być może bardziej kapłanów z Dana, którzy wywodzili swoją posługę od Mojżesza, przynajmniej do czasu, gdy istniało jeszcze wspomniane tu sanktuarium<sup>100</sup>. Imię „Jonatan” nie jest jednak „typowo” lewickie. Z punktu widzenia autora z Judy kapłanem był Aaron, a nie Mojżesz, zatem sprawowany przez Danitów kult nie miał boskiej, ani nawet królewskiej aprobaty i dodatkowo miał charakter idolatryczny<sup>101</sup>. Odwołanie do Mojżesza jako protoplasty tej linii kapłańskiej nie nosi tu zatem żadnych pozytywnych konotacji. Chodzi raczej o oznakę szkodliwego wpływu obcych religii. Podobnie rzecz się ma zresztą potem z przywołaniem Pinchasa, wnuka Aarona, w celu legitymizacji sanktuarium w Bet-el (por. Sdz 20,28a do *hbm*)<sup>102</sup>, co akurat w tym wypadku i na tym etapie redakcji ma z kolei pozytywne konotacje. Być może przywołanie imienia Mojżesza tym razem służy jedynie podkreśleniu, jak zły był ów lewita, który dał początek danickiej grupie kapłanów i sprofanował imię swojego przodka<sup>103</sup>.

W wierszu 30b2 mowa jest – o czym już było wspomniane – o końcu wywodzonej od Mojżesza linii kapłańskiej z Dan. Jej kres (w. 30b) położyła inwazja asyryjska na północne tereny Izraela z czasów tzw. wojny syro-efraimskiej (735–732 przed Chr.). Według autora w. 31b kresem istnienia tego nielegalnego kultu był koniec sanktuarium w Szilo, po którym trudno doszukać się w Starym Testamencie jakiegoś głębszego żalu i tęsknoty (por. 1Sm 4 i 2Sm 6; potem także Ps 78,60; Jr 7,14; 26,6.9). Czas trwania nielegalnego kultu został zatem przez kolejnego redaktora wyraźnie poszerzony<sup>104</sup>. Niemniej i on uważa, że taki kult istniał tylko w czasach monarchii. Danici naruszyli zakaz

97 Dokładne odtworzenie źródeł tych genealogii jest dziś raczej niemożliwe; tak S. Japhet, *1 Chronik (HThKAT)*, Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 378; próba ich odtworzenia por. G.N. Knoppers, *1 Chronicles 10–20 (AB 12A)*, New York 2004, s. 817–820.

98 Tak H.M. Niemann, *Die Daniten...*, s. 117.

99 E. Aydeet Muller, *The Micah Story: A Morality Tale in the Book of Judges* (Studies in Biblical Literature 34), Frankfurt am Main 2001, s. 73.

100 Tak S. Niditch, *Judges (OTL)*, Louisville–London 2008, s. 184.

101 Tak T. Buttler, *Judges...*, s. 398.

102 S. Schulz, *Die Anhänge...*, s. 79–85, 184.

103 Tak sugeruje B.G. Webb, *The Book of Judges (NICOT)*, Grand Rapids 2012, s. 448.

104 S. Schulz, *Die Anhänge...*, s. 185–186.

wznoszenia rzeźbionych podobizn Boga i ściągnęli na siebie skutki tego wykroczenia (por. Pwt 27,15).

### 2.1.3. Wąż uczyniony przez Mojżesza (2Krl 18,4)

2Krl 18–20 to tekst redakcyjny datowany obecnie jako dość późny<sup>105</sup>. W tym kompleksie znajdujemy krótką informację na temat reformy religijnej króla Ezechiasza (2Krl 18,4). Kontekst tej wypowiedzi jest interesujący. Z jednej strony mamy tu bowiem tzw. legendę o Izajaszu (2Krl 18,17–20,19; por. Iz 36,1–39,8), a z drugiej typowo deuteronomistyczne obramowanie (2Krl 18,1–16 + 20,20–21). W obu opisach dostrzec można jednak zasadnicze różnice w opisie wydarzeń z 701 roku przed Chr. W deuteronomistycznym obramowaniu pojawia się przede wszystkim informacja o ciężkich trybutach (2Krl 18,13–16), które Ezechiasz musiał zapłacić władcy Asyrii, co zgadza się z przekazem „prawdziwego” Izajasza (por. Iz 1,4–9; 22,1–11) oraz zapisem w kronice Sennacheryba<sup>106</sup>. W 2Krl 18,3–5/6, który to fragment stanowi kontekst bliski interesującej nas tu wypowiedzi, zaskakuje jednak z kolei informacja o braku króla podobnego do niego „po nim” (w. 5). Kontrastuje ona bowiem wyraźnie z późniejszą informacją na temat króla Jozjasza, w której mowa jest z kolei o braku podobnego do niego króla „przed nim” (por. 2Krl 23,25). W 2Krl 18,2–5a mamy zatem prawdopodobnie odniesienie do jakiejś niezależnej wcześniej tradycji lub tekstu<sup>107</sup>. Niemniej w samej informacji o reformach pojawi się język typowy dla redakcji deuteronomistycznej (por. 2Krl 18,4a oraz Pwt 7,5; 12,3). Jedyłą niestandardową informacją jest tu relacja o zniszczeniu węża miedzianego nazywanego Nechusztanem. Jego wykonanie przypisuje się tu Mojżeszowi, zaś Izraelitów obarcza za składanie mu ofiar.

On [Ezechiasz] usunął wyżyny, potrzaskał stele i wyciął aszery oraz potłukł węża miedzianego, którego uczynił Mojżesz, ponieważ aż do tych dni synowie Izraela palili mu ofiary kadzielne i nazywali go Nechusztan (2Krl 18,4) (podkr. J.L.).

Mimo wszystko wielu badaczy uważa, że sama informacja o reformach Ezechiasza wpisana jest w późną deuteronomistyczną koncepcję teologiczną zakładającą kontrast: dwóch pozytywnie ocenianych reformatorów – Ezechiasza i Jozjasza (2Krl 18,4; 23,15) – i negatywnie ocenianego króla Manasses (2Krl 21,3; por. też 21,19–22: Amon). W konsekwencji badacze ci traktują relację o reformach Ezechiasza jako element późnej redakcji

<sup>105</sup> W. Dietrich, *Die Königsbücher*, [w:] *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. W. Dietrich i in. (ThW 1), Stuttgart 2014, s. 260–282.

<sup>106</sup> M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (GAT 10), Göttingen 2010, s. 329–333, zwł. 333.

<sup>107</sup> A. Campbell, M.A. O'Brien, *Unfolding the Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*, Minneapolis 2000, s. 447: *Hezekian King List*.

deuteronomistycznej<sup>108</sup>. Nie musi to oznaczać, że sama informacja o Nechusztanie nie jest autentycznym wspomnieniem o tym obiekcie kultu i o Mojżeszu jako jego twórcy. „Był to prawdopodobnie typowy kananejski symbol płodności zaadoptowany do judzkiego kontekstu religijnego”<sup>109</sup>.

Kult węża był dość popularny w starożytnym Bliskim Wschodzie, a liczne artefakty świadczą o tym, że również na terenach biblijnego Izraela z czasów monarchii<sup>110</sup>. Niemniej powiązanie takiego bałwochwalczego kultu z imieniem Mojżesza mogło być „gorszące” dla późniejszej ortodoksji i zapewne z tego względu skorygowano ten fakt w opowiadaniu z Lb 21,4–9<sup>111</sup>. W swej „oryginalnej” formie tradycja ta mogła być swego rodzaju krytyką Mojżesza. Niemniej Christian Frevel<sup>112</sup> uważa, że nie ma tu pozostałości jakiejś wcześniejszej, przeddeuteronomistycznej tradycji, a sama informacja służy jedynie wyjaśnieniu autorytetu Mojżesza. Michael Pietsch<sup>113</sup> zauważa ze swej strony, że Historia Deuteronomistyczna jest całkowicie niezależna od swego literacko-histerycznego przyporządkowania. Nie stanowi on żadnego *blueprint* (projektu) dla reform Jozjasza. Wyrosła raczej w późniejszym okresie na bazie normatywnego odczytywania Tory<sup>114</sup>. Możemy zatem przyjąć, że w Jerozolimie z czasów monarchii mógł istnieć jakiś obiekt kultowy w postaci węża i łączono lub uwierzytelniano go odwołaniem się do Mojżesza lub ewentualnie do jakiejś legendy z nim związanej, której reminiscencją może być także scena z Lb 21,4–9. Nie mamy jednak żadnej dodatkowej wiedzy w tej materii.

108 Por. J. Pakkala, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History* (PFES 76), Helsinki–Göttingen 1999, s. 167–168; R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden 2003, s. 350. Na ten temat por. także J. Lemański, *Hezekiah and the Centralization of Worship* (2Kgs 18,4.22), „Collectanea Theologica” 92/1 (2022), s. 29–62.

109 M.A. Sweeney, *I & II Kings...*, s. 403.

110 J. Lemański, *Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4–9; 2 Krl 18,4): próba analizy historii jednej tradycji*, „Collectanea Theologica” 71 (2001), s. 5–24, zwł. 18–21; M. Münnich, *The Cult of Bronze Serpent in Ancient Canaan and Israel*, [w:] *Selected Essays in Jewish Studies*, t. 1: *The Bible and Its World, Rabbinic Literature, and Jewish Law, and Jewish Thought*, red. B.J. Schwartz, A. Melamed, A. Shemesh, Jerusalem 2008, s. 39–56.

111 Na ten temat por. J. Lemański, *Spojrzenie, które wymaga wiary (Lb 21,4–9)*, [w:] *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, t. 3: *Krzyż Twój wielbimy*, red. A. Paciorek, Tarnów 2011, s. 13–27.

112 Ch. Frevel, *Wovon reden die Deuteronomisten? Anmerkungen zu religionsgeschichtlichem Gehalt, Fiktionalität und literarischen Funktionen deuteronomistischer Kultnotizen*, [w:] *Die deuteronomistischen Geschichtswerke* (BZAW 365), red. M. Witte i in., Berlin–New York 2006, s. 249–277, zwł. 270, 276.

113 M. Pietsch, *Die Kultreform Josia. Studien zur Religionsgeschichtlichen Israels in der späten Königszeit* (FAT 86), Tübingen 2013, s. 482.

114 Podobnie K. Weingart, *Jerobeam und seine Kulthöhen. Geschichte als Argument im religiösen Diskurs der Perserzeit*, [w:] *Eigensinn und Entstehung der hebräischen Bibel* (FAT 136), Tübingen 2020, s. 315–330, zwł. 326.

## 2.2. Mojżesz w przepowiadaniu prorockim

Znamienne jest to, jak zostało to już wspomniane, że postać Mojżesza nie jest imiennie przywołana przez żadnego z proroków z okresu monarchii. Mamy jednak dwa interesujące teksty w księgach proroków z połowy VIII wieku przed Chr. Pierwszy wspomina Mojżesza imiennie razem z jego „rodzeństwem”, Aaronem i Miriam, a drugi mówi jedynie o proroku, za pośrednictwem którego Jhwh wyprowadził Izraela z Egiptu. Pozostałe, w sumie nieliczne wzmianki, pochodzą z późnej epoki po wygnaniu babilońskim (Iz 63,11–12; Jr 15,1; Ml 3,22 + Ba 1,20; 2,28; Dn 9,11.13; 13,3).

### 2.2.1. Exodus, Mojżesz, Aaron i Miriam (Mi 6,4)

Judzki prorok Micheasz pisze w ten sposób:

Ponieważ wyprowadziłem cię z ziemi Egiptu, z domu niewolników, wybawiłem cię i posłałem przed tobą Mojżesza, Aarona i Miriam (Mi 6,4).

Zacytowana wypowiedź zdaniem wielu badaczy to cześć tzw. *riḅ* prorockiego (Mi 6,1–8; por. zwł. w. 2). Chodzi o formę sporu poprzedzającego właściwą rozprawę sądową, prowadzonego tak, aby tej ostatniej uniknąć i doprowadzić do pojednania stron. Elementy tej procedury są tu w istocie widoczne, ale też tekst jako całość nie zawiera wszystkich jej elementów składowych (brak np. formalnego zarzutu)<sup>115</sup>, co czyni z dysputy Micheasza unikalny tekst w literaturze biblijnej<sup>116</sup>. Patrząc na tę wypowiedź pod kątem analizy diachronicznej, trzeba zwrócić jednak uwagę na podwójne wezwanie do słuchania (ww. 1a.2a) skierowane do dwóch odmiennych adresatów (pierwszy jest nieokreślony, a drugim są góry i posady ziemi). Pod względem treści także dalszą część tekstu można podzielić na dwie odmiennie jednostki (ww. 3–5/6–8). Niemniej obie części mają szereg elementów, które łączą je ze sobą, stąd opinia, że wyszły spod jednej i tej samej ręki<sup>117</sup>. Tekst jako całość zawiera potem wiele odniesień do proroków Amosa, Ozeasza i Izajasza (wszyscy aktywni w VIII wieku przed Chr.), ale zarazem przypomina zakończenia mów, które znajdujemy w Joz 24 czy 1Sm 12 (oba teksty datowane dziś na okres powygnaniowy). Z jakiego okresu zatem pochodzi wypowiedź Mi 6,4? Wpływ na tę wypowiedź miały niewątpliwie pochodzące z północy (Królestwo Izraela) tradycje o exodusie wspomniane przez Amosa (Am 2,10; 3,1; 9,7) i Ozeasza (Oz 2,15; 8,13; 9,3; 11,1). Może to wskazywać jednak tylko na źródło odniesień. Część badaczy widzi tu

115 F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Micah* (AB 24E), New York 2000, s. 501; B. Zapff, *Micha* (IEKAT), Stuttgart 2020, s. 194 + nota 15.

116 D.F. Murray, *The Rhetoric of Disputation: Re-examination of Prophetic Genre*, „Journal for the Study of the Old Testament” 38 (1987), s. 95–121.

117 B. Zapff, *Micha...*, s. 207.

mimo wszystko relikw autentycznej tradycji pochodzącej z północy<sup>118</sup>. Z drugiej strony Burkard Zapff<sup>119</sup> utrzymuje, że Mi 6,1–8 znajduje się na tej samej literackiej płaszczyźnie, co Mi 1–3 i 4–6, a sama interesująca nas tu wypowiedź wraz z jej kontekstem ma na uwadze już cały znany nam obecnie Pięcioksiąg oraz Historię Deuteronomistyczną. Z tego powodu tekst w całości uznać należy za powygnaniowy<sup>120</sup>. W istocie także wymieniona tu triada – Mojżesz, Aaron i Miriam – choć nie jest klasyfikowana jako ródźństwo (tak późniejsze teksty: Lb 12; por. też Wj 6,20; 15,20), sugeruje, że wypowiedź pochodzi z okresu po wygnaniu babilońskim. W konsekwencji nie ma zatem żadnej wypowiedzi prorockiej sprzed wygnania, która wspominałaby Mojżesza i łączyła go w exodusem.

### 2.2.2. Prorok, który wyprowadził Izraela z Egiptu (Oz 12,14)

Datowanie całego Oz 12 jest przedmiotem debaty<sup>121</sup>. Część badaczy broni oryginalności tego tekstu i sytuuje go w połowie VIII wieku przed Chr., a część uważa, że należy zawarte w nim odniesienia, zwłaszcza te związane z tradycją o Jakubie, przypisać redakcji VII lub nawet VI wieku przed Chr. Dla prowadzonej tu analizy istotna jest jednak tylko jedna wypowiedź z Oz 12,14, która dotyczy exodusu. W całej perykopie Jakub w roli protoplasty Izraela oceniany jest tu negatywnie (por. 12,2–5.13)<sup>122</sup>. Pozytywna jest natomiast ocena tego, co na rzecz Izraela zrobił Jhwh: wyprowadził Izraela z Egiptu z pomocą „proroka” (12,14). Zakładając zatem, że tekst mógłby być w istocie przedwygnaniowy, trzeba postawić sobie pytanie, czy Ozeasz (lub kolejny redaktor księgi noszącej jego imię), pisząc „prorok”, ma na uwadze Mojżesza?

Sam tekst brzmi następująco:

Lecz poprzez proroka wyprowadził Jhwh Izraela z Egiptu, i przez proroka był on strzeżony (Oz 12,14).

118 A.S. van der Woude, *Deutero-Micha, ein Prophet aus Nord-Israel?*, „Norsk Teologisk Tidsskrift” 25 (1971), s. 365–378 i zwł. J. Joosten, *YHWH's Farewell to Northern Israel (Mi 6,1–8)*, „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft” 125 (2013), s. 448–462, zwł. 457: „There are good reasons to think that Mich 6,1–8 is a northern text, written not by Micah the Morasthite, but by an unknown prophet hailing from the Kingdom of Israel”.

119 B. Zapff, *Micha...*, s. 207–208.

120 Podobną opinię odnośnie do datowania Mi 6,1–8 na czasy perskie znacznie wcześniej wyrażali już także m.in. Th. Lescow, *Redaktionsgeschichtliche Analyse von Micha 6–7*, „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft” 84 (1972), s. 182–212, zwł. 193; R. Kessler, *Micha (HThKAT)*, Freiburg–Basel–Wien 1999, s. 260–261; J. Jeremias, *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha (ATD 24,3)*, Göttingen 2007, s. 199.

121 Omówienie tej dyskusji por. J. Lemański, *Narodziny Izraela...*, s. 189–194.

122 H.L. Giensberg (*Hosea's Ephraim, More Fool than Knave: A New Interpretation of Hosea 12,1–14*, „Journal of Biblical Literature” 80 (1961), s. 339–347, zwł. 342) sugerował, że w. 13 pierwotnie znajdował się bezpośrednio po ww. 4–6a i zasadniczym tematem było odrzucenie czci oddawanej aniołowi. Taką sugestią wydaje się akceptować również M.L. Gruber, *Hosea: A Textual Commentary*, London 2017, s. 519–520.



Wysiłkom Jakuba-Izraela (por. w. 13) przeciwstawia się teraz na zasadzie antytezy działania Jhwh na rzecz Izraela<sup>123</sup>. Czy jednak „prorok”, o którym mowa, to Mojżesz? Jeśli ta tradycja pochodzi z VIII wieku, to nie mamy takiej pewności. Jeśli jednak tekst jest zakorzeniony w tradycji deuteronomistycznej (por. Pwt 18,15–16), to można sądzić, że o nim właśnie myśli redaktor tego tekstu. Zatem nie można stwierdzić z całą stanowczością, że w zwrocie „przez proroka” mamy „obvious references to Moses”<sup>124</sup>. Jeśli jednak o nim myśli prorok, to czemu nie wyraża tego wprost? Odpowiedź może kryć się w wierszu 11. Zarówno w nim, jak i w obecnie analizowanym wierszu 14 rzecz idzie o działania Jhwh na rzecz Izraela „za pośrednictwem” proroków. To ogólne odwołanie „wymusiło” zatem anonimowość pierwszego z nich. Za Mojżeszem – przynajmniej w pierwszej części wypowiedzi (w. 14a) – przemawia zastosowany czasownik: ‘ālā hifil – „wyprowadzić”, zastosowany zarówno tu, jak i w wypowiedzi dotyczącej misji Mojżesza w Wj 32,7<sup>125</sup>. Czy o Mojżeszu myśli jednak autor biblijny także w drugiej części wypowiedzi (w. 14b)? Tego też pewni być nie możemy. Jeśli w istocie chodzi o „poetycki paralelizm”<sup>126</sup>, to w dalszej części wypowiedzi prorok ma na myśli jednego lub wielu kolejnych sukcesorów na urzędzie prorockim (np. Jozue, Samuel, Eliasz)<sup>127</sup>. Podkreśla on w ten sposób ważną rolę profetyzmu w doświadczeniu religijnym i historycznym Izraela<sup>128</sup>, a brak imienia Mojżesza może wynikać tu z chęci położenia akcentu na urząd (por. Pwt 18,15 oraz Oz 6,5; 14,11.13), a nie na konkretną osobę. Jeśli jednak uznać, że taka interpretacja idzie o wiele za daleko niż rzeczywista intencja autora tej wypowiedzi, to można z kolei dostrzec tu pewne fenomeny społeczne, a wśród nich temat sporu o to, kto reprezentuje boski świat pośród ludu (por. Am 2,10–12)<sup>129</sup>. Czy taki spór miał miejsce w czasach Ozeasza czy po nich, zależy od datowania tekstu, a to – jak już zauważyliśmy – nie zostało definitywnie rozstrzygnięte. Kontekst (Oz 6,5; 12,11) powala jednak myśleć tu o prorockim nastawieniu autora tych wypowiedzi. Pozostaje on zatem blisko deuteronomistycznej idei sukcesji prorockiej<sup>130</sup>. Sam Ozeasz, albo kolejny

123 Por. analizę w: H.W. Wolff, *Dodekapropheten I: Hosea* (BK XIV/1), Neukirchen-Vluyn 1990, s. 280; J.L. Mays, *Hosea. A Commentary* (OTL), Philadelphia 1969, s. 169; J.A. Dearman, *The Book of Hosea* (NICOT), Grand Rapids, Cambridge 2010, s. 313. Chodzi głównie o kierunki „do Aramu”, „z Egiptu” oraz grę słów: partykuła *be* oraz rdzeń czasownikowy *šmr*.

124 D. Stuart, *Hosea-Jonah* (WBC 31), Waco 1987, s. 195.

125 J.A. Dearman, *The Book...*, s. 314.

126 Tamże

127 Tak F.I. Andersen, D.N. Freedman, *Hosea* (AB 24), New York 1980, s. 621.

128 R.D. Daniels, *Hosea and Salvation History: The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea* (BZAW 191), Berlin 1990, s. 49.

129 D.L. Petersen, *The Ambiguous Role of Moses as a Prophet*, [w:] *Israel's Prophets and Israel's Past*, red. B.E. Kelle, M. Bishop Moore, London 2006, s. 311–324.

130 Na ten temat szerzej por. M. Nissinen, *The Dubious Image of Prophecy*, [w:] *Prophetic Divination. Essays in Ancient Near Eastern Prophecy*, red. M. Nissinen (BZAW 494), Berlin 2019, s. 577–595, zwł. 594.

redaktor jego księgi, postrzega ten fenomen *in continuo*, uznając samego Ozeasza za proroka wykonującego urząd „po Mojżeszu” i „strzegącego” Izraela<sup>131</sup>.

### 2.3. Mojżesz w Psalterzu

Imię Mojżesza pojawia się w Psalterzu stosunkowo często w porównaniu z innymi księgami poza Pięcioksięgiem (Ps 77,21; 90,1; 99,6; 103,7; 105, 26; 106,16.23.32). Tę liczbę wzmianek przewyższają tylko wspomnienia o tej postaci z 1–2Krl i Ezd/Neh/1–2Krn<sup>132</sup>. Pomijając genealogie (1Krn), zauważalny jest w psalterzu brak powiązania Mojżesza z ideą przekazania Prawa (może poza Ps 103,7). Z kolei widać tu wyraźnie koncepcję ukazującą Mojżesza jako modlącego się za Izraela (por. Ps 90,1; 106,23) oraz powiązanie go z kultem (Ps 99,6; Ps 106,16) i ideą wyzwolenia z Egiptu oraz wędrówką po pustyni (Ps 77,21; 105,26; 106,32)<sup>133</sup>.

Datowanie psalmów często jest rzeczą trudną. O ile bowiem Ps 90; 99; 103; 105; 106, także ze względu na ich treść i idee teologiczne, łatwo klasyfikować jako powygnaniowe, o tyle Ps 77 już nie. Zdaniem niektórych badaczy znajdujemy w nim wiele odniesień do różnych późniejszych tekstów (Wj 15; Pwt 32; Wj 33,18–23; 34,6, Lm 3) i reminiscencje z teologii Jeremiasza, Ezechiela czy Deuteroizajasza, co sugeruje również okres końca wygnania babilońskiego lub jeszcze późniejszy<sup>134</sup>. Z drugiej strony część z tych odniesień, zwłaszcza odwołanie do tradycji exodusu w dobie kryzysu, równie dobrze można umieścić w innym czasie<sup>135</sup>. Niemniej i tu decydująca jest treść teologiczna. Ps 77,21 prezentuje Mojżesza w roli pośrednika pomiędzy Jhwh i Izraelem, z którym psalmista się utożsamia i poprzez którego się legitymizuje w tej samej roli. Wyjątkowe w Psalterzu jest wspomnienie o dziełach dokonanych przez Jhwh „ręką” Mojżesza i Arona. Poza psalterzem jest to jednak utarty zwrot<sup>136</sup>. Powiązanie Mojżesza z Aaronem w kontekście exodusu przywołuje na myśl kapłańską koncepcję (por. Wj 7)<sup>137</sup> i to sugeruje powygnaniowy charakter wzmianki o Mojżeszu (por. też Ps 99,6; 106,16). W Ps 90,1 wspomina się Mojżesza w roli modlącego się za powierzony sobie lud. To mocna zmiana z opcji Dawidowej (por. Ps 72,20) na Mojżeszową i zarazem przejście od koncepcji modlitwy indywidualnej (Dawid) do kolektywnej (Mojżesz)<sup>138</sup>. Mojżeszowi przypisany jest tu również zaszczytny tytuł „męża Bożego” (por. Pwt 33,1; często jako tytuł pro-

131 Na ten temat szerzej por. E. Bons, *Das Buch Hosea* (NSK.AT 23/1), Stuttgart 1996, s. 158–159.

132 J. Schnocks, *Mose im Psalter*, [w:] *Mose in Biblical...*, s. 79–88, zwł. 79.

133 E. Ballhorn, *Zum Telos des Psalters. Die Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches* (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin–Wien 2004, s. 74.

134 F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 406.

135 A.P. Ross, *A Commentary on the Psalms. Volume 2* (42–89) (KGL), Grand Rapids 2013, s. 629–630.

136 Por. J. Schnocks, *Mose...*, s. 80, przypis 9.

137 F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51–100...*, s. 412.

138 E. Ballhorn, *Zum Telos...*, s. 71.

rocki, por. Joz 14,6; 1Krl 23,14; Ezd 3,2). W Ps 90–92 Mojżesz pełni zatem rolę modlącego się wraz z Izraelem i za Izraela. Ps 99,6 akcentuje z kolei kapłańską rolę Mojżesza i Aarona. Nieco zaskakuje wspomnienie o Samuelu. W tle tej klasyfikacji wyraźnie stoi jednak teologia kultowa z okresu drugiej świątyni<sup>139</sup>. W Ps 103,7 ponownie mowa jest o samym Mojżeszu, któremu Bóg objawił swoje „drogi”. To nawiązanie do prośby Mojżesza z Wj 33,13 (por. też Rdz 18,17–19: Abraham)<sup>140</sup>. W kolejnym psalmie (Ps 105,26) ponownie wraca para Mojżesz i Aaron. Nie wspomina się ich obu wcześniej, choć w tym historycznym psalmie mowa była zarówno o exodusie i plagach, jak i o wędrówce po pustyni. Może to być jednak efekt teocentrycznego charakteru tego psalmu<sup>141</sup>. Mojżesz nosi tu tytuł „sługa” (por. w. 6: Abraham; Ps 78,70; 89,4: Dawid). W Ps 106,16 z kolei tylko Aaron nosi dodatkowy tytuł, zaś Mojżesz nie. W wierszach 32–33 tego samego psalmu wspominany jest konflikt przy wodach Massa i Meriba i to ludowi przypisuje się odpowiedzialność za nieszczęście (zapowiedź śmierci Mojżesza!), które spotkało Mojżesza. W innych tekstach winą za to obarcza się samego Mojżesza (i Aarona) (por. Lb 20,12; 24; 27,14; Pwt 32,51). W tle wypowiedzi ponownie wybrzmiewają prokultowe, kapłańskie tendencje, charakterystyczne dla całego Psałterza<sup>142</sup>. W Ps 106,23 powraca (por. Ps 90,1) jeszcze mocniej wyakcentowana idea Mojżesza wstawiającego się modlitewnie za Izraelem (por. Wj 32,11–17; Pwt 9,25–29). Słownictwo jest tu jednak ezechielowe (por. Ez 13,5; 22,30)<sup>143</sup>.

Wzmianki o Mojżeszu są zatem efektem późniejszego przebiegunowania całego Psałterza. Jak pisze Egbert Ballhorn<sup>144</sup> – do głosu dochodzą tendencje do kolektywizacji i oddawidyzowania (niem. *Kollektivierung; Enddawidisierung*), odmienne od dotychczasowych (widocznych do Ps 89). „Koncepcja Dawida została tu zamieniona na koncepcję Mojżesza”<sup>145</sup>. Niemniej we wszystkich odniesieniach do Mojżesza znajdujemy odzwierciedlenie tendencji teologicznych okresu powygnaniowego i żadnego śladu jakiegś starszej tradycji.

---

139 J. Schnocks, *Mose...*, s. 83.

140 Tamże, s. 84.

141 E. Ballhorn, *Zum Telos...*, s. 129.

142 J. Schnocks, *Mose...*, s. 85.

143 J. Schnocks, *Mose...*, 86.

144 E. Ballhorn, *Zum Telos...*, 77.

145 Tamże.

## Podsumowanie

Śladów tradycji o historycznym Mojżeszu nie można znaleźć poza tekstami biblijnymi. Proponowane „pierwowzory”, wskazywane głównie w tekstach egipskich, są raczej mało przekonujące. W samej Biblii natomiast Mojżesz jest postacią kluczową przede wszystkim w tradycji spisanej w Pięcioksięgu. Po lekturze pozostałych ksiąg Starego Testamentu można odnieść wrażenie, że nie zajmuje on już tak prominentnej pozycji. Większość z tych wypowiedzi pochodzi zresztą z okresu po wygnaniu babilońskim i z reguły odzwierciedla różne oblicza tego bohatera nadawane mu w procesie kolejnych redakcji Pięcioksięgu.

O samym Pięcioksięgu, przy aktualnym stanie badań nad jego powstaniem, można powiedzieć, że zwiera również liczne, późne przepracowania tej postaci, które uczyły z niego bohatera wiary i fundatora religii jahwistycznej w Izraelu. Na podstawie tych badań można stwierdzić, że pierwsza, literacka wersja opowiadania o exodusie i Mojżeszu mogła mieć formę „jednego zwoju”, którego zawartość stanowiły przedwyganiowe, niekapłańskie fragmenty, do odnalezienia głównie na przestrzeni obecnych ksiąg Wyjścia i Liczb. O tym, jaka była „oryginalna opowieść” o Mojżeszu, można potencjalnie dowiedzieć się z porównania jej z alternatywną literacką wersją niektórych epizodów, zawartą w Pwt 1–3/4–11. Nie mamy jednak pewności, czy obie paralelne wobec siebie wersje nie stanowią już pewnej przepracowanej literacko i teologicznie „nowej” wersji wcześniejszej tradycji. Nie możemy też stwierdzić ani tego, jak daleko wstecz owa „oryginalna” tradycja sięgała, ani jakie pierwotne wprowadzenie i zakończenie miała ta postulowana, „najstarsza literacka wersja”. Pewni możemy być jedynie, że oryginalne jej zakończenie w Księdze Liczb zostało zastąpione „testamentem Mojżesza”, na jaki stylizowana jest obecna Księga Powtórzonego Prawa. Badacze jako potencjalne ślady oryginalnej, „historycznej” tradycji o Mojżeszu w Pięcioksięgu wskazują z reguły wspomnienie o jego egipskim imieniu i związkach z Madianitami vel Kenitami. Madianicy jednak nigdy nie są wskazywani jako pierwotni czciciele Jhwh, od których Mojżesz przejął Jego kult. Badania nad samym jahwizmem potwierdzają jednak biblijne wspomnienie o przybyciu tego kultu z południa (Seir, Teman). Samo powiązanie kultu Jhwh w Izraelu z Mojżeszem, a potem także jego związek z tradycją o exodusie wydają się jednak być efektem późniejszej pracy nad opisaniem początków kultu Jhwh w Izraelu.

Istnieje kilka ciekawych wypowiedzi poza Pięcioksięgiem, które mogą rzucić nieco światła na pierwotną tradycję o Mojżeszu. Najstarsza wzmianka łącząca exodus z „prorokiem” nie zawiera imiennego wspomnienia o Mojżeszu (Oz 12,14), ponadto trudno jest rozstrzygnąć kwestie jej datowania. Późniejszą głosę stanowi natomiast drugie i ostatnie wspomnienie o tej postaci znajdujące się w Księdze proroka z VIII wieku przed Chr. (Mi 6,4).

Bardziej intrygujące wydają się dwa wspomnienia o Mojżeszu w tradycji deuteronomistycznej, które łączą imię Mojżesza z „nieortodoksyjnym” kultem. Pierwsza (Sdz 18,30), pośrednio, gdyż wspomina o danickim kapłanie, identyfikowanym jako wnuk Mojżesza, może zawierać ślad tego, że Mojżesz w istocie przed wygnaniem utożsamiany był z jakimiś praktykami kultowymi i przywołanie jego imienia miało (dla redaktorów deuteronomistycznych nielegalnie!) legitymizować taki kult na północy, w plemieniu Dana. Druga (2Krl 18,4; por. korektę w Lb 21,4–9) wspomina Mojżesza jako twórcę węża z miedzi, którego czczono w Jerozolimie aż do czasów przeprowadzenia przez króla Ezechiasza „reformy religijnej”. Ta wypowiedź odbiega od standardowej formułki deuteronomistycznej z pierwszej części wiersza i może być autentycznym wspomnieniem tradycji z końca VIII wieku przed Chr.

Teksty biblijne nie pozwalają nam odtworzyć choćby fragmentarycznej, pierwotnej tradycji o „historycznym” Mojżeszu. Do dyspozycji mamy więc zasadniczo kilka fragmentów, które mogą sugerować, jak taka tradycja oryginalnie wyglądała, ale nie dają w tej materii żadnej pewności. „Historyczny” pierwowzór Mojżesza mógł równie dobrze pochodzić z południa (związki z Egiptem i Madianitami), jak i z północy (krytycznie oceniany kult w Dan, tradycja exodusu). W Jerozolimie postać Mojżesza pojawiła się być może pod wpływem tradycji z królestwa Izraela, przejętych potem i przepracowanych w Judzie. Jeśli uznać wzmiankę o kulcie węża za reminiscencję autentycznej pamięci o Mojżeszu, to można sądzić, że był on od początku wiązany z jakimś kultem religijnym, choć początkowo niekoniecznie musiał być to kult jahwistyczny. Biblijny obraz Mojżesza jest więc w głównej mierze wyprofilowany przez samych autorów biblijnych, a jego różne role i oblicza są efektem kolejnych redakcji i preferowanych przez nie koncepcji teologicznych.

## Bibliografia

- Achenbach R., *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch* (BZAR 3), Wiesbaden 2003.
- Albertz R., *Exodus 1–18* (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012.
- Andersen F.I., Freedman D.N., *Hosea* (AB 24), New York 1980.
- Andersen F.I., Freedman D.N., *Micah* (AB 24E), New York 2000.
- Ballhorn E., *Zum Telos des Psalters. Die Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150)* (BBB 138), Berlin–Wien 2004.
- Berner Ch., *Die Exoduserzählung: Das literarische Werden einer Ursprungslegende Israels* (FAT 73), Tübingen 2010.
- Blum E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin–New York 1990.
- Blum E., *Pentateuch – Hexateuch – Enneateuch? Oder: Woran erkennt man ein literarisches Werk in der Hebräischen Bibel?*, [w:] *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BETL 203), red. T. Römer, K. Schmid, Leuven 2007, s. 67–97.

- Blum E., *Die historische Mose und die frühgeschichte Israels*, „Hebrew Bible and Ancient Israel” 1 (2012), s. 37–63.
- Bons E., *Das Buch Hosea* (NSK.AT 23/1), Stuttgart 1996.
- Buttler T., *Judges* (WBC 8), Nashville 2009.
- Campbell A., O’Brien M.A., *Unfolding the Deuteronomistic History. Origins, Upgrades, Present Text*, Minneapolis 2000.
- Carr D., *The Moses Story: Literary-Historical Reflections*, „Hebrew Bible and Ancient Testament” 1 (2012), s. 7–35.
- Carr D., *Data to Inform Ongoing Debates about the Formation of the Pentateuch. From Documented Cases of transmission History to a Survey of Rabbinic Exegesis*, [w:] *The Formation of the Pentateuch*, red. J.C. Gertz i in. (FAT 111), Tübingen 2016, s. 87–106.
- Daniels R.D., *Hosea and Salvation History: The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea* (BZAW 191), Berlin 1990.
- Dearman J.A., *The Book of Hosea* (NICOT), Grand Rapids, Cambridge 2010.
- Diebner B.J., *...for He Had Married a Cushite Woman*, „Nubica” 1/2 (1990), s. 499–504.
- Dietrich W., *Das Richterbuch*, [w:] *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. W. Dietrich i in. (ThW 1), Stuttgart 2014, s. 206–231.
- Dietrich W., *Die Königsbücher*, [w:] *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. W. Dietrich i in. (ThW 1), Stuttgart 2014, s. 260–282.
- Dumbrell W.J., *Midian – A Land or a League?*, „Vetus Testamentum” 25 (1975), s. 323–327.
- Edelman D., *Deuteronomy as the Instructions of Moses and Yhwh vs. a Framed Legal Code*, [w:] *Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of Debarim* (BZAW 533), red. D. Edelman i in., Berlin–New York 2021, s. 25–75.
- Eshel E., *4QDeutn – A Text That Has Undergone Harmonistic Editing*, „Hebrew Union College Annual” 62 (1991), s. 117–154.
- Eshel E., Eshel H., *Dating the Samaritan Pentateuch’s Compilation in Light of the Qumran Biblical Scroll*, [w:] *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint and Dead Sea Scroll in Honor of Emanuel Tov* (VT.S 94), red. S. Pacel i in., Leiden 2003, s. 215–240.
- Fischer, G., *Das Mosebild der hebräischen Bibel*, [w:] *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, red. E. Otto (SBS 189), Stuttgart 2000, s. 84–120.
- Frevel Ch., *Kein Ende in Sicht? Zur Priestergrundschrift im Buch Leviticus*, [w:] *Leviticus als Buch*, red. H. Fabry, H. Jüngling, Berlin 1999, s. 85–123.
- Frevel Ch., *Wovon reden die Deuteronomisten? Anmerkungen zu religionsgeschichtlichem Gehalt, Fiktionalität und literarischen Funktionen deuteronomistischer Kultnotizen*, [w:] *Die deuteronomistischen Geschichtswerke* (BZAW 365), red. M. Witte i in., Berlin–New York 2006, s. 249–277.
- Fritz V., *Das zweite Buch der Könige* (ZBK.AT 10,2), Zürich 1998.
- Garton R.E., *Mirages in the Desert. The Tradition-Historical Developments of the Story of Massah-Meribah* (BZAW 492), Berlin–Boston 2017.
- Germany S., *The Exodus-Conquest Narrative* (FAT 115), Tübingen 2017.
- Giensberg H.L., *Hosea’s Efraim, More Fool Than Knave: A New Interpretation of Hosea 12,1–14*, „Journal of Biblical Literature” 80 (1961), s. 339–347.
- Graupner A., *Der Elohist: Gegenwart und Wirksamkeit des transzendenten Gottes in der Geschichte* (WMANT 97), Neukirchen-Vluyn 2002.
- Gross W., *Richter* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2009.
- Gruber M.L., *Hosea: A Textual Commentary*, London 2017.

- Hossfeld F.-L., Zenger E., *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2000.
- Japhet S., *1 Chronik* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2002.
- Jeremias J., *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha* (ATD 24,3), Göttingen 2007.
- Kessler R., *Die Querverweise im Pentateuch: Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen der expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs*, Heildelberg 1972.
- Kessler R., *Micha* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 1999.
- Knauf E.A., *1 Könige 1–14* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2016.
- Knoppers G.N., *1 Chronicles 10–20* (AB 12A), New York 2004.
- Kratz R.G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157), Göttingen 2000.
- Lemański J., *Mojżesz i Nehusztan (Lb 21,4–9; 2 Krl 18,4): próba analizy historii jednej tradycji*, „Collectanea Theologica” 71 (2001), s. 5–24.
- Lemański J., *Od manny na pustyni do manny ukrytej*, Szczecin 2006.
- Lemański J., *Księga Wyjścia*, Częstochowa 2009.
- Lemański J., *Spojrzenie, które wymaga wiary (Lb 21,4–9)*, [w:] *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, t. 3: *Krzyż Twój wielbimy*, red. A. Paciorek, Tarnów 2011, s. 13–32.
- Lemański J., *Księga Rodzaju rozdziały 1–11* (NKB.ST I.1), Częstochowa 2013.
- Lemański J., *Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną*, „The Biblical Annals” 4 (2014), s. 279–311.
- Lemański J., *W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17–15,21)*, „The Biblical Annals” 6/1 (2016), s. 5–44.
- Lemański J., *Mojżesz – lewita (Wj 2,1–10). W kręgu badań nad tożsamością Mojżesza*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2016), s. 91–120.
- Lemański J., *Mojżesz i Madianici. Pamięć o historycznej tradycji, która wymagała teologicznej korekty?*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeszkie” 24 (2017), s. 11–40.
- Lemański J., *„Poślij ludzi, aby zbadali kraj Kanaan...” (Lb 13,1a). Kto i po co wprowadził tradycję o zwiadowcach wysłanych przez Mojżesza do Kanaanu?*, [w:] *Dla dobra jego ciała, którym jest Kościół. Ks. pamiątkowa dla Ks. prof. A. Paciorka*, red. G. Baran, Częstochowa 2019, s. 223–246.
- Lemański J., *(Post) kapłańska opowieść o ukaraniu Mojżesza i Aarona (Lb 2–13). Przyczynek do dyskusji nad dokumentem P i jego późniejszymi uzupełnieniami*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2019), s. 73–98.
- Lemański J., *Prawo Pana doskonałe – krzepi życie (Ps 19,8A). Kilka refleksji na temat istoty prawa i sprawiedliwości w Starym Testamencie*, Szczecin 2019.
- Lemański J., *Tora – Pięcioksiąg. Wprowadzenie w zagadnienia teologiczne i historyczno-krytyczne*, Szczecin 2020.
- Lemański J., *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*, Szczecin 2021.
- Lemański J., *Hezekiah and the Centralization of Worship (2Kgs 18,4.22)*, „Collectanea Theologica” 92/1 (2022), s. 29–62.
- Levin Ch., *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993.
- Majewski M., *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018.
- Mays J.L., *Hosea. A Commentary* (OTL), Philadelphia 1969.
- Moro C., *I sandal di Mosè. Storia di una tradizione ebraica* (StudiBiblici 167), Brescia 2011.
- Mose. *Ägypten und das Alte Testament*, red. Eckart Otto (SBS 189), Stuttgart 2000.

- Moses in *Biblical and Extra-Biblical Traditions*, red. A. Graupner, M. Wolter (BZAW372), Berlin–New York 2007.
- Niditch S., *Judges* (OTL), Louisville–London 2008.
- Niemann H.M., *Die Daniten. Studien zur Geschichte einen altisraelitischen Stammes* (FRLANT 133), Göttingen 1985.
- Otto E., *Deuteronomium 23,16–34,12* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2017.
- Pakkala J., *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History* (PFES 76), Helsinki–Göttingen 1999, s. 167–168.
- Pietsch M., *Die Kultreform Josia. Studien zur Religionsgeschichtlichen Israels in der späten Königszeit* (FAT 86), Tübingen 2013.
- Pummer R., *The Samaritan and Their Pentateuch*, [w:] *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, red. G.N. Knoppers, B.M. Levinson, Winona Lake 2007, s. 237–269.
- Römer Th., Bretlerr M.Z., *Deuteronomy 34 and the Case for a Persian Hexateuch*, „Journal of Biblical Literature” 119 (2000), s. 401–419.
- Römer Th., *Mose in Äthiopien. Zur Herkunft der Num 12,1 zugrunde liegende Tradition*, [w:] *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regnum. Festschrift H.-Ch. Schmitt* (BZAW 370), red. M. Beck, U. Schorn, Berlin–New York s. 206–215.
- Römer Th., *Treacing Some ‘Censored’ Moses Traditions Inside and Outside the Hebrew Bible*, „Hebrew Bible and Ancient Testament” 1 (2012), s. 64–76.
- Ross A.P., *A Commentary on the Psalms. Volume 2 (42–89)*, Grand Rapids 2013.
- Rudolph W., *Der ‘Elohists’ von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Berlin 1938.
- Runnalls D., *Moses Ethiopian Campaign*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 14 (1993), s. 135–156.
- Sasson J.M., *Judges 1–12* (AB 6D), New Haven–London 2014.
- Schipper B., *Genesis 37–50 and the Model of Gradual Extension. A Response to David M. Carr and Franziska Ede*, [w:] *Book-Seams in the Hexateuch I* (FAT 120), red. Ch. Berner, H. Samuel, Tübingen 2018, s. 121–135.
- Schmid K., *Erzväter und Exodus: Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmid K., *The Late Persian Formation of the Torah. Observations on Deuteronomy 34*, [w:] *Judah and the Judeans in the Fourth Century BCE*, red. E. Lipschits, G. Knoppers, R. Albertz, Winona Lake 2007, s. 237–251.
- Schmitt H.-Ch., *Paralel Narrative Patern between Exodus 1–14\* and the Ancestral Stories in Genesis 24\* and 29–31\**, [w:] *Book-Seams in the Hexateuch I* (FAT 120), red. Ch. Berner, H. Samuel, Tübingen 2018, s. 171–186.
- Schnocks J., *Mose im Psalter*, [w:] *Mose in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, red. A. Graupner, M. Wolter (BZAW 172), Berlin–New York 2007, s. 79–88.
- Schulz S., *Die Anhänge zum Richterbuch. Eine kompositionsgeschichtliche Untersuchung von Ri 17–21* (BZAW 477), Berlin–Boston 2016.
- Sénéchal V., *Rétribution et intercession dans le Deutéronome* (BZAW 408), Berlin 2009.
- Seebass H., *Numeri. Kapitel 10,11–22,1* (BK IV.2), Neukirchen-Vluyn 2003.
- Ska J.L., *Le récit sacerdotale: une “histoire sans fin”?*, [w:] *The Book of Leviticus and Numbers* (BETL 215), red. T. Römer, Leuven 2008, s. 632–636.



- Stoppel H., *Von Angesicht zu Angesicht. Ouvertüre am Horeb. Deuteronomium 5 und 9–10 und die Textgestalt ihrer Folie* (AThANT 109), Zürich 2018.
- Sweeney M.A., *I & II Kings* (OTL), Louisville–London 2007.
- The Formation of the Pentateuch* (FAT 111), red. J.C. Gertz i in., Tübingen 2016.
- Torah and the Book of Numbers* (FAT 62), red. Ch. Frevel, Tübingen 2013.
- Tov E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 2001.
- Utzschneider H., Oswald W., *Exodus 1–15* (IEKAT), Stuttgart 2013.
- Van der Woude A.S., *Deutero-Micha, ein Prophet aus Nord-Israel?*, „Norsk Teologisk Tidsskrift” 25 (1971), s. 365–378.
- Vogels W., *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, Montréal 1998.
- Webb B.G., *The Book of Judges* (NICOT), Grand Rapids 2012.
- Weingart K., *Jerobeam und seine Kulthöhen. Geschichte als Argument im religiösen Diskurs der Perserzeit, [w:] Eigensinn und Entstehung der hebräischen Bibel* (FAT 136), Tübingen 2020, s. 315–330.
- Weippert M., *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (GAT 10), Göttingen 2010.
- Weitzman S., *Reopening the Case of the Suspiciously Suspended Nun in Judges 18:30*, „Catholic Biblical Quarterly” 61 (1999), s. 448–460.
- Wellhausen J., *Die Composition des Hexateuchs und historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1963.
- Winslow K.S., *Moses' Cushite Marriage: Torah, Artapanus and Josephus, [w:] Mixed Marriages: Inter-marriage and Group Identity in the Second Temple Period*, red. Ch. Frevel, Bloomsbury 2011, s. 280–302.
- Wolff H.W., *Dodekapropheten I: Hosea* (BK XIV/1), Neukirchen-Vluyn 1990.
- Yoreh T., *The First Book of God* (BZAW 402), Berlin 2010.
- Zapff B., *Micha* (IEKAT), Stuttgart 2020.

#### CYTOWANIE

J. Lemański, *Mojżesz, jakiego nie znamy? Kilka uwag na temat poszukiwań historycznego Mojżesza*, „Studia Paradyskie” 32 (2022), s. 87–119. DOI: 10.18276/sp.2022.32-05.