

# Janusz Lemański

---

## Mojżesz, Jozue i Amalekici : nowe spojrzenie na Wj 17,8-16 w kontekście współczesnych badań nad powstaniem Pięcioksięgu

---

Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie 22, 55-82

---

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Janusz Lemański<sup>1</sup>

## MOJŻESZ, JOZUE I AMALEKICI. NOWE SPOJRZENIE NA WJ 17,8-16 W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ NAD POWSTANIEM PIĘCIOKSIĘGU

### Wstęp

Efektom prowadzonych w ostatnich dziesięcioleciach badań nad powstaniem Pięcioksięgu jest odrzucenie klasycznej hipotezy czterech dokumentów/źródeł wypracowanej przez Juliusa Wellhausena. Po publikacji prac tego badacza była ona jedynie nieznacznie modyfikowana (zwl. M. Noth; G. von Rad). Zaproponowane przez niego czasowe i środowiskowe usytuowanie poszczególnych źródeł starano się więc przekładać na datowanie i analizę poszczególnych perykop. Z czasem takie podejście zostało jednak zarzucone. Egzegeci coraz częściej akcentowali nie tylko potrzebę nowej datacji samych źródeł, ale i modyfikowali swój sposób ich rozumienia (środowisko, tendencje teologiczne, związki kontekstualne i paralele). Spór o sposób tłumaczenia tego, w jaki sposób powstał aktualny Pięcioksiąg, toczy się nadal<sup>2</sup>. Coraz więcej miejsca w tej dyskusji zajmuje jednak kwestia późnej redakcji tego dzieła<sup>3</sup>. W tę dyskusję wpisuje się również interesująca nas tu perykopa z Wj 17,8-16<sup>4</sup>. Ma ona szereg osobliwości<sup>5</sup>. Nietrudno zauważyć je najpierw w odniesieniu do nowej roli Mojżesza czy postaci Jozuego. Ten ostatni zostaje wprowadzony na scenę bez uprzedniego przygotowania. Pełni on w perykopie najpierw rolę przywódcy militarnego (Wj 17,8-13), charakterystyczną dla niego dopiero w księdze noszącej jego imię, a zaraz potem rola ta zmienia się (Wj 17,14-16) i tym razem bardziej przypomina on kogoś, kogo Mojżesz szykuje na swego następcę. Taka charakterystyka

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Janusz Lemański prof. US – wykładowca Starego Testamentu na WT Uniwersytetu Szczecińskiego; adres do korespondencji: ul. Bolesława Chrobrego 7, 75-063 Koszalin, e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

<sup>2</sup> Th. Römer, *Zwischen Urkunde, Fragmenten und Ergänzungen: Zum Stand der Pentateuchforschung*, „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft” (2013), nr 125, s. 1-24.

<sup>3</sup> C. Berner, *Die Exoduserzählung* (FAT 73), Tübingen 2010; R. Albertz, *A Pentateuchal Redaction in the Book of Numbers*, „Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft” (2013), nr 125, s. 220-233; J.L. Ska, *Old and New in the Book of Numbers*, *Biblica* 85 (2014) 102-116. Tym kwestiom poświęcony jest również zbiór artykułów opublikowanych pod tytułem *The Pentateuch* (FAT 78), red. T.B. Dozeman, K. Schmid, B.J. Schwartz, Tübingen 2011.

<sup>4</sup> E. Noort, *Josua und Amalek: Exodus 17,8-16*, w: *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelius Houtman* (CBET 44), red. R. Roukema i in., Leuven, Paris, Dudley 2006, s. 155-170.

<sup>5</sup> C. Houtman, *Exodus* (HCOT), t. 2, Kampen 1996, s. 373-378.

z kolei lepiej pasuje do kolejnych informacji o nim zawartych w Pięcioksięgu. Również Mojżesz opisany jest tu na dwa sposoby. Najpierw jako ktoś, kto wspiera (modlitwą; symbolicznym lub magicznym gestem?) walczących Izraelitów (rola męża Bożego?)<sup>6</sup>. Zaraz potem jednak pełni rolę kronikarza spisującego to, co się wydarzyło, oraz pouczającego swego następcę o konsekwencjach tego zdarzenia oraz o zadaniach wynikających dla niego z tego faktu. Amalekici pojawiają się tu jako jedyny obcy lud, który przeszkadza Izraelitom w dotarciu na Synaj. Wojna z nimi postrzegana jest jednak – jak ujął to Cornelius Houtman<sup>7</sup> – shorthand for the enemy whoever and wherever he may be – stenogram dla postępowania wobec wroga, ktokolwiek i kiedykolwiek by się nim okazał. Ciekawa jest również lokalizacja kontekstualna interesującej nas perykopy. Po sekwencji zagrożeń typowych dla pobytu na pustyni: pragnienie – głód – pragnienie (Wj 15,22-26; 16,1-36; 17,1-7), pojawia się czwarte możliwe zagrożenie: miecz (Wj 17,8-16). Pasuje ono do tematyki „opieka Jhwh nad Izraelem podczas pobytu na pustyni”, ale poza lokalizacją (Refidim por. Wj 17,1.8), niewiele na pozór łączy ten tekst z poprzedzającymi go epizodami.

Chcemy w niniejszym artykule przeanalizować Wj 17,8-16 w kontekście aktualnej dyskusji na redagowaniu Pięcioksięgu i sprawdzić słuszność sugerowanej ostatnio późnej, powygnaniowej datacji tego tekstu.

### 1. Kwestia datowania kontekstu dla Wj 17,8-16

Jednym z podstawowych założeń klasycznej teorii dokumentów/źródeł było przypuszczenie, że takie, domniemane w niej, dokumenty musiały zawierać całościowy zarys historii zbawienia od stworzenia (lub od patriarchów) aż po podbój i podział Ziemi Obiecanej. Pierwszym, który zanegował tak daleką idącą rozciągłość tych dokumentów, był Martin Noth<sup>8</sup>. W swoim dziele, opublikowanym po raz pierwszy w 1943 roku, dowodził on, że Księga Jozuego stylem i treścią bardziej pasuje do tzw. Deuteronomistycznego Dzieła Historycznego (Pwt →1-2 Krl) niż do ksiąg, które ją poprzedzają. Tym samym nie może ona zawierać materiału związanego bezpośrednio z którymkolwiek z wskazywanych źródeł Pięcioksięgu. Badacz ten rozwiązał przy tym także kwestię tych fragmentów Księgi Jozuego, które dotychczas rozpoznano jako kapłańskie (P). W jego opinii nie należą one po prostu do P<sup>9</sup>. Noth nie podjął się jednak zbadania i wskazania jakiegokolwiek innej ich przynależności, co spróbował uzupełnić potem Rainer Albertz<sup>10</sup>.

Wielu badaczy wskazuje dziś na późne i niezależne od reszty Pięcioksięgu powstanie tzw. Prehistorii biblijnej (Rdz 1-11), a potem także na niezależne kształtowanie się cyklu o patriarchach (Rdz 12-50). Dyskutuje się również o połączeniu obu tych tradycji z tradycją *Exodusu*. Duży impuls dla tych nowych badań dały prace Erharda Bluma. Badacz ten rozwinął klasyczną metodę historii form, wypracowaną przez Hermana Gunkela,

<sup>6</sup> Tak C. Houtman, *Exodus*, s. 375.

<sup>7</sup> *Exodus*, s. 376.

<sup>8</sup> *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 3(1967), s. 3-110.

<sup>9</sup> Tamże, s. 287-303.

<sup>10</sup> *The Canonical Alignment of the Book of Josua*, w: *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, red. O. Lipschits i in., Winona Lake 2007, s. 287-333.

proponując tzw. krytykę kompozycyjną. Najpierw zdołał on przekonująco dowieść, że tradycja o patriarchach zawiera w sobie w miarę koherentne i pierwotnie niezależne opowiadanie o Jakubie, rozszerzone potem o opowiadanie o Józefie i splecione w procesie komponowania opowiadań patriarchalnych z tradycjami o Abrahamie i Locie oraz Izaaku<sup>11</sup>. Niestety, Blum nie kontynuował swoich badań pod tym samym kątem w odniesieniu do tradycji *Exodusu*. W drugiej ze swoich przełomowych publikacji<sup>12</sup> nie tyle starał się wyodrębnić w kolejnych księgach Pięcioksięgu, jak poprzednio w Księdze Rodzaju, małe literackie jednostki, ile zaprezentować koncepcję późnej czasowo (post-deuteronomistycznej, ale zarazem przed-kapłańskiej) tzw. „Kompozycji-D”<sup>13</sup>. Uznał ją za pierwszą, koherentną kompozycję narracyjną tworzącą zręby przyszłego Pięcioksięgu (Wj 1-13\*; 14\*; 15-17\*; 19,6; 24,9-11\*; 32,19\*; 34,28\*). Zdaniem wielu badaczy jego koncepcja wyjaśniająca proces powstania Pięcioksięgu o wiele lepiej tłumaczyła szereg diskutowanych dotąd kwestii, niż czyniła to wcześniej klasyczna hipoteza źródeł. Blum zakładał jednak, że złożona w tej kompozycji obietnica ziemi (Wj 3,8.17\*) swoją kontynuację ma w Księdze Liczb<sup>14</sup>. Wskazywał przy tym na liczne powiązania z uprzednim i dalszym kontekstem zachodzące w Wj 32-34 (Wj 32,13\* → Rdz 15,5.18\*; 22,16-17\*; 26,3b.5: styl i treść; Wj 33,1b.7-11\* → Lb 11,11-17.24b-30; 12,1-10\*; Pwt 31,14-15.23\*: Ziemia Obiecana). Swojej tezie o późnej kompozycji D z okresu wygnania, poprzedzającej prace szkoły kapłańskiej i rozciągniętej aż po ostatnie dwie części Pięcioksięgu (Lb; Pwt), pozostał wierny nawet wówczas, gdy zapoznał się już z propozycjami innych badaczy (m.in. J.Ch. Gertz; K. Schmid)<sup>15</sup>, którzy postulowali przypisanie takiego połączenia autorom kapłańskim<sup>16</sup>.

Nowe otwarcie w tej dyskusji proponuje ostatnio Rainer Albertz<sup>17</sup>. Przytaczając wyniki najnowszych badań nad kwestiami natury diachronicznej w Księgach Liczb i Powtórzonego Prawa, postuluje ich późne, powygnaniowe pochodzenie (dotyczy to głównie zredagowania Księgi Liczb – R. Achenbach)<sup>18</sup> i połączenie z tradycją *Exodusu*, obecną w Wj 1-34\*. W jego opinii postulowana przez Bluma późna kompozycja z okresu wygna-

<sup>11</sup> E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.

<sup>12</sup> E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin 1990.

<sup>13</sup> Tamże, s. 9-72.

<sup>14</sup> Tamże, s. 73-218.

<sup>15</sup> E. Blum, *Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus: Ein Gespräch mit neueren Endredaktions-hypothesen*, w: *Abschied von Jahwisten: Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), red. J.C. Gertz in, Berlin 2002, 140-144 (Blum przyjmuje tu argumenty o potrzebie datowania wskazanych przez siebie „linków” jako post-P).

<sup>16</sup> Dyskusja w tej kwestii trwa nadal i ma jeszcze szerszy zasięg, gdyż nie brak badaczy, którzy postulują istnienie tzw. Jahwisty z okresu wygnania (J. van Seters; C. Levin) i to jemu przypisują pierwszą koherentną syntezę tych tradycji; por. m.in. zbiory artykułów *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, red. T.B. Dozeman, K. Schmid (SBL. Symposion 34), Atlanta 2006; *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum* (Fs H.C. Schmitt; BZAW 370), red. M. Beck, U. Schorn, Berlin 2006; *The Pentateuch* (FAT 78), red. T.B. Dozeman i in., Tübingen 2011.

<sup>17</sup> *The Late Exilic Book of Exodus (Exodus 1-34\*): A Contribution to the Pentateuchal Discussion*, w: *The Pentateuch* (FAT 78), red. T.B. Dozeman i in., Tübingen 2011, s. 243-288.

<sup>18</sup> R. Albertz, *The Late*, s. 243-247. Przegląd opinii w tej materii por. m.in. zbiór artykułów w: *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT 206), red. E. Otto, R. Achenbach, Göttingen 2004.

nia kończyła się w Wj 34,32\*. Jak zauważa, przyjęcie takiego postulatu rozwiązuje wiele problemów:

- kwestia lśniącej twarzy Mojżesza (Wj 34); motyw ten nigdy potem już się nie pojawia (dopiero w Lb 27,12-23: post-P);
- wyjaśnia, w jaki sposób późniejsza edycja P mogła zebrać i ulokować cały swój materiał pomiędzy Wj 35\* i Kpł 27\*, bez przerywania biegu wydarzeń;
- rozwiązuje problem braku kontynuacji pomiędzy Wj 33-34 i Lb 10,29-36: wspomniana tu arka znana jest tylko w tekstach P (por. Wj 25,14-16; 21-22; 40,3.5.20 itd.), zaś w tekstach nie-P obecność Boga reprezentuje sam Mojżesz. Zatem autor Lb 10,29-36 zna już tradycję P i proponuje zupełnie nową perspektywę.

Albertz opowiada się za przyjęciem proponowanej przez Eckarda Otto hipotezy o dwóch niezależnych centrach teologicznych odpowiedzialnych w głównej mierze za aktualny kształt podstawowych tradycji zawartych w Pięcioksięgu. Inaczej jednak niż Otto nie określa ich jako P i D, ale pierwsze z nich, idąc śladem innych badaczy (Th. Römer, R. Achenbach; Ch. Nihan)<sup>19</sup>, identyfikuje jako *priestly edited Tetrateuch*. Albertz przyjmuje postulowane przez Bluma *D-layer*, datowane jednak nie po P1 (PG) czy P2 (podobne do szkoły świętości), lecz uznaje tę warstwę redakcyjną za połączenie owoców pracy owych dwóch centrów teologicznych. Tym samym badacz ten odrzuca tezę (E. Otto; R. Achenbach) przypisującą dokonanie takiej syntezy redakcji odpowiedzialnej za powstanie Hexateuchu (Joz 24\*). W jego opinii taka redakcja – owszem – miała miejsca, ale dopiero kilka dekad później. Niestety, wspomniany badacz nie precyzuje tego, jakie teksty należały do tej domniemanej, pierwotnej wersji Wj 1-34\*. Spróbujemy więc przyrzeć się tej kwestii w następnym paragrafie.

## 2. Relacje kontekstualne a kwestia datowania Wj 17,8-16

Spójrzmy teraz na interesującą nas perykopę w kontekście opowiadania o wędrowce na Synaj i z Synaju do Moabu. Mamy tu kolejny problem, który stanowi aktualna kompozycja tzw. tradycji o wędrowce przez pustynię (Wj 15,22-18,27; Lb 10,11-21,20). Okala ona kompleks synajski (Wj 19-40; Księga Kapłańska; Lb 1-10,10). Nietrudno zauważyć, że część perykop w obu sekcjach (wędrowka z Egiptu na Synaj i z Synaju do Moabu) ma wyraźnie paralelny charakter, część zaś w obu sekcjach stanowi element charakterystyczny tylko dla tych poszczególnych sekcji. Pierwszy epizod (Wj 15,22-27) ma miejsce w Maru, gdzie Jhwh po raz pierwszy rozwiązuje problem braku wody (zdatnej do picia!). Bóg wskazuje tu jedynie sposób działania, a Mojżesz wykonuje Jego zalecenia. W scenie tej znajdujemy kilka istotnych dla dalszej narracji elementów (por. Wj 17,1-7; Lb 20,1-11). Wśród nich motyw tzw. „szemrania/narzekania” Izraelitów przeciwko Mojżeszowi (Wj 15,24) oraz motyw „próby” wobec Izraela (Wj 15,25; por. Rdz 22,1) – oba związane przede wszystkim z koncepcją teologiczną tzw. szkoły deuteronomistycznej lub – jak wolą niektórzy – z materiałem określanym jako nie-P<sup>20</sup>. Kolejny epizod

<sup>19</sup> Dobry przegląd badań w tej materii prezentuje zbiór artykułów w: *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions* (ATHANT 95), red. S. Shectman, J.S. Baden, Zürich 2009.

<sup>20</sup> Na ten temat por. J. Lemański, *Motyw „próby” jako element procesu wychowania w tekstach Pięcioksięgu*, „Verbum Vitae” (2012), nr 21, s. 19-38.

z manną i przepiórkami (Wj 16) ma miejsce na pustyni Sin i znajduje wyraźną paralelę w Lb 11<sup>21</sup>. W obliczu „narzekań” przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi (Wj 16,2-3) Bóg interweniuje osobiście nie tylko, aby zaspokoić domniemany, spodziewany dopiero w przyszłości, głód Izraelitów. Przy tej okazji zamierza też wystawia ich na „próbę”. Chodzi o to, czy będą Go słuchać, czy też nie. Motyw manny pełni w tej próbie zasadniczą rolę. Najpierw Izraelici odkrywają ją na pustyni (Wj 16,13b-15), a potem otrzymują instrukcje odnośnie sposobu i zasad jej codziennego zbierania (Wj 16,16-21) oraz uwagi na temat powstrzymania się od tego w dniu szabatu (Wj 16,22-30). Potem pojawia się „definicja” manny (Wj 16,31) oraz komentarz o czasie trwania tego daru (40 lat pobytu na pustyni: Wj 16,40; por. Joz 5,12). Główny temat stanowi tu zatem nakaz respektowania odpoczynku szabatowego (por. Wj 20,8). Następny epizod rozgrywa się w Refidim (Wj 17,1). Powraca motyw braku wody oraz narzekań ze strony Izraelitów (Wj 17,1-7). Istotną rolę odgrywa tu laska Mojżesza, znana z poprzedniej części księgi (podczas pobytu w Egipcie). Nią bowiem Mojżesz uderza skałę, a Jhwh sprawia, że wydobywa się z niej woda. Miejsce ostatecznie określone zostaje jako Massa i Meriba<sup>22</sup>. Tym razem to nie Jhwh wystawia Izraelitów na próbę, ale Izraelici wystawiają na próbę swego Boga. W Lb 20,1-13 znajdziemy analogiczny epizod, który zachodzi już po odejściu Izraelitów z Synaju. Interesująca nas w sposób szczególny perykopa z Wj 17,8-16 ulokowana jest ponownie w Refidim (Wj 17,8). Izraelici spotykają po raz pierwszy wrogich sobie mieszkańców pustyni (Amalekici). Zwycięstwo nad nimi dokonuje się poprzez zaangażowanie militarne (Jozue i wybrani przez niego do walki Izraelici), jak i użycie przez Mojżesza laski Boga (nie Mojżesza) oraz wsparcie jego wysiłków przez Aarona i Chura. Nową postacią w tym gronie, oprócz Chura, jest – wspomniany tu po raz pierwszy – Jozue. Znacznie później zostanie on wskazany przez Mojżesza jako jego następcą w przewodzeniu ludowi (Lb 27,15-23; Pwt 34,9 → Wj 17,14). Póki co, wprowadzony jest jednak na scenę w roli przywódcy militarne (Wj 17,9-10.13), a więc w roli, która będzie dla niego charakterystyczna dopiero w Księdze Jozuego. W tej scenie Amalekici pełnią symboliczną rolę narodu będącego antonimem narodu wybranego i zarazem wroga par excellence (Wj 17,14-16).

Po tych wydarzeniach, tuż przed przybyciem na Synaj (Wj 19,1-2), w kontekście pustyni, umieszczony jest jeszcze epizod, dotyczący spotkania Mojżesza ze swoim teściem, madianickim kapłanem Jetro. Przybywa on do Mojżesza z jego, odesłaną wcześniej, żoną Seforą oraz dwoma synami: Gerszomem i Eliezairem (ww. 1-11)<sup>23</sup>. Druga część tej perykopy (Wj 18,13-27) prezentuje Jetro w roli nauczyciela w kwestii składania ofiary dla Jhwh, jak i organizacji administracji sądowej (motyw ten powróci w Pwt 1,9-18), a więc praktyk, które staną się istotne wraz z zawarciem przymierza na Synaju, objawieniem tam Prawa oraz budową przenośnego sanktuarium.

<sup>21</sup> Od strony krytyczno-literackiej wersja z Lb 11 wydaje się być starsza niż Wj 16. W odróżnieniu od wersji z Lb 11, motyw przepiórek jest zaledwie wspomniany w Wj 16,13a. Reszta opowiadania skoncentrowana jest w Wj 16 wyłącznie na mannie. Inaczej opisany jest także wygląd i konsystencja manny. Por. J. Lemański, *Od manny na pustyni do manny ukrytej. Rozwój tradycji o mannie w Starym i Nowym Testamencie*, Szczecin 2006, s. 11-57.

<sup>22</sup> Oba określenia mają wymiar symboliczny: hebrajskie *massāh* znaczy „próba”, zaś *meribāh* „spór”.

<sup>23</sup> Wcześniejsze wzmianki (Wj 2,22; 4,20) nie wspominają ani o drugim synu o imieniu Eliezer, ani o odesłaniu Sefory przez Mojżesza.

Druga część wędrówki po pustyni (Lb 10,11-36) zaczyna się od opisu uroczystego odejścia spod góry Synaj (Lb 10,11-13). Porządek wymarszu (Lb 10,14-28) odpowiada porządkowi ustalonomu w Lb 2,1-34. Lb 10,29-32 stanowi swoiste intermezzo, które nie do końca współbrzmi z tym, o czym mowa była dotąd. W epizodzie tym Mojżesz usiłuje zachęcić swojego madianckiego teścia, noszącego tym razem imię Hobab (por. Wj 2,15-22; 3,1), aby służył Izraelitom za przewodnika po pustyni. Zachęta jest jednak nieskuteczna i rolę tę zaczyna pełnić arka<sup>24</sup>. Kolejne wiersze (Lb 10,33-36) zawierają opis pierwszych trzech dni wędrówki, akcentując inwokacje zanoszone przez Mojżesza do Jhwh przy okazji kolejnych przemieszczeń arki. Lb 11 to zbiór materiału o różnej proveniencji<sup>25</sup>. Zaraz po wymarszu powraca motyw szemrania/narzekania ze strony ludu wobec Boga. Widoczna jest jednak wyraźna zmiana akcentów. Podkreśla się to w epizodach mających swoje odpowiedniki w Wj 15-17. Poprzednio sceny te miały zawsze dobre zakończenie. Obecnie atmosfera jest całkowicie inna i analogiczne epizody zawsze kończą się dla ich bohaterów tragicznymi konsekwencjami. W Tabeera (Lb 11,1-3) narzekania Izraelitów prowokują wręcz gniew Boga, a w jego konsekwencji pojawia się ogień, który trawi obrzeża obozu i z konieczności Mojżesz musi prosić Jhwh o powstrzymanie żywiołu. Jeszcze mocniej zmiana atmosfery zaznaczona jest w epizodzie, który ulokowany jest w Kibrot-Taawa (Lb 11,4-35; por. Wj 16: pustynia Sin). Po opisanu wydarzeń związanych z manną (Lb 11,4-9), żądaniem mięsa (Lb 11,10-15) i odpowiedzi Boga (Lb 11,16-23) zachodzi tragiczna konkluzja (Lb 11,31-34), w której przepiórki pełnią całkowicie odmienną rolę niż w wersji z Wj 16,13<sup>26</sup>. Wzrost napięcia w relacjach pomiędzy Jhwh i Izraelem staje się okazją do postawienia kwestii roli Mojżesza w ramach wyznaczonego mu przez Boga zadania (Lb 11, 10-17.24-25; podobny epizod w poprzedniej sekcji to Wj 18,13-17). Tym razem mamy do czynienia ze swego rodzaju etiologią instytucji starszych w Izraelu (Lb 11,26-29: prorocy jak Mojżesz). Lb 12 stanowi jednak wyraźną korektę poprzedniej sceny. Aaron i Miriam – rodzeństwo Mojżesza, wykorzystując fakt jego małżeństwa z kobietą o ciemnej karnacji skóry (Etiopka?), kontestują wyższość jego mediacji w stosunku do ich własnej posługi (Lb 11,35). Daje to okazję do uroczystej deklaracji ze strony samego Boga, że posługa Mojżesza w roli lidera narodu wybranego jest jedyną w swoim rodzaju (Lb 12,6-8; por. Wj 33,11; Pwt 34,10: nie będzie proroka takiego jak Mojżesz). Pretensje Aarona i Miriam nie mają tu wymiaru rodzinnego. W grę wchodzi realia istotne dla ustalenia hierarchii wewnątrz społeczności Izraela w okresie po wygnaniu babilońskim. W konsekwencji Aaronowi, ze względu na jego godność arcy-

<sup>24</sup> Na temat tego tekstu oraz jego kontekstu por. m.in. P. Porzig, *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in der Texten vom Toten Meer* (BZAW 397), Berlin, New York 2009, 33-41.

<sup>25</sup> H. Seebass, *Numeri. Kapitel 10,11-22,1* (BK IV.2), Neukirchen-Vluyn 2003, 21-24.31-45; F. Cocco, *Sulla cattedra di Mose. La legittimazione del potere nell'Israele postesilico (Nm 11; 16)* (Colonna biblica), Bologna 2007, 149-203.

<sup>26</sup> Na temat tego epizodu por. hipotezę X. Jacques, *Les cailles étaient-elles empoisonnées? A propos d'une contribution récente à un problème déjà ancien*, „Science et Esprit” (1968), nr 20, s. 247-268. Badacz ten sugeruje, że to, czy mięso przepiórek jest jadalne, czy też nie, zależy od kierunku i okresu migracji tych ptaków. Ściśle mówiąc, rzecz idzie o to, czym wcześniej się one odżywiały. Jesienią, gdy przepiórki migrują z Europy do Afryki, ich mięso jest jadalne. Wiosną, gdy kierunek jest odwrotny, ptaki odżywiają się trującymi jagodami i ich mięso staje się niejadalne.

kapłana, zostają oszczędzone konsekwencje gniewu Bożego, a Miriam zostaje dotknięta trądem. Jej oczyszczenie zachodzi dopiero po długim okresie izolacji (Lb 12,9-15)<sup>27</sup>.

Lb 13-14 to opis przełomowego momentu. Również i tu znajdujemy efekty pracy redakcyjnej, które pokazują skomplikowany proces formowania się tej sekcji<sup>28</sup>. Pokolenie wyjścia staje u granic Kanaanu. Obozują na pustyni Paran (por. Lb 12,16). Dwunastu przywódców, każdy reprezentujący jedno z plemion (por. Lb 13,4-16), zostaje wysłanych do Kanaanu w roli zwiadowców (Lb 13,17-20). W Kanaanie mają miejsce zbiory. Ziemia Obiecana prezentuje więc swoje najlepsze oblicze. Miejsce zwiadu rozciąga się aż do doliny Eszkol, w okolicach Hebronu. Tereny te znane są później jako zagłębienie winiarskie, wysłańcy przynoszą więc ze sobą okazałe winogrona (Lb 13,21-24). Raport zwiadowców nie napawa jednak optymizmem. Ziemia – owszem – jest bardzo urodzajna, ale jej mieszkańcy są liczni, silni (zwł. mityczni potomkowie Anaka) i wysocy (Lb 13,25-33). Pesymistycznego odbioru tych wieści nie zmienia bardziej optymistyczna ocena możliwości podboju wyrażona przez Kaleba (Lb 13,30) i Jozuego (Lb 14,6-9). Wśród Izraelitów pesymizm był na tyle duży, że nie tylko zabrakło im zaufania wobec Jhwh, ale i gotowi byli ukamienować Mojżesza, Aarona i dwóch wspomnianych zwiadowców, a potem wrócić do Egiptu. Atmosfera rebelii prowokuje Jhwh do wyrażenia chęci zgładzenia Izraelitów i zaczęcia wszystkiego od nowa z Mojżeszem w roli nowego ojca narodu wybranego (Lb 14,11-12). Mojżesz ponownie występuje tu w roli mediatora wstawiającego się przed Bogiem za Izraelem. W tym miejscu opowiadanie przypomina epizod znany ze złotym cielcem (por. Wj 32, 7-14)<sup>29</sup>. Przebaczenie tym razem wiąże się jednak z odrzuceniem pokolenia Exodusu i skazaniem go na czterdziestoletnią tułaczkę po pustyni (Lb 14,20-35: po jednym roku za każdy dzień niefortunnego zwiadu). To czas na to, aby wymarło całe wiarołomne pokolenie z wyjątkiem Kaleba i Jozuego. Ich ufność pozwala ocalić im życie, podczas gdy pozostali zwiadowcy zostają zaraz po zapowiedzi unicestwieni (Lb 14,36-38). Do Ziemi Obiecanej wkroczy dopiero drugie pokolenie Exodusu. Zmiana nastawienia i próba wkroczenia do Kanaanu wbrew woli Jhwh kończy się dla pozostałych buntowników tragicznie. Bez wsparcia ze strony Jhwh Izraelici zostają pokonani przez Amalekitów i Kananejczyków (Lb 14, 39-45; por. Pwt 1,41-46)<sup>30</sup>.

Kolejne rozdziały Księgi Liczb (Lb 15-19) poświęcone są kwestiom kultowym (Lb 15), rebelii Koracha, Datana i Abirama (Lb 16), wykazaniu wyższości kapłaństwa Aaronowego (Lb 17,1-26), podziałom na kapłanów i lewitów oraz szczególnym rytuałom interesującym środowisko kapłańskie (Lb 17,27-19,22). Do wędrówki po pustyni powraca się ponownie dopiero w Lb 20,1-21,20. Droga wiedzie tym razem z Kadesz do Moabu. Po dotarciu w okolice Kadesz, gdzie pogrzebano Miriam, Izraelici znowu przejawiają buntowniczy charakter (Lb 20,1-13)<sup>31</sup>. Problem tym razem ponownie stanowi brak wody, którą teraz ze skały wyprowadzają Mojżesz i Aaron. Paralelny charakter tej perykopy

<sup>27</sup> G. Galvagno, F. Giuntoli, *Dai frammenti alla storia. Introduzione al Pentateuco* (Graphé 2), Torino 2014, s. 109.

<sup>28</sup> H. Seebass, *Numeri*, s. 84-101; L. Schmidt, *Das 4. Buch Mose. Numeri. Kapitel 10,11-36,13* (ATD 7,2), Göttingen 2004, s. 38-43.

<sup>29</sup> G. Galvagno, F. Giuntoli, *Dai frammenti*, s. 109-110.

<sup>30</sup> Na temat tej perykopy i roli arki w całym zajściu por. J. Lemański, *Arka przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią*, Studia i Rozprawy, t. 9, Szczecin 2006, s. 34-37.

<sup>31</sup> Kadesz to także scena buntu opisanego w Lb 14 (por. Lb 13,26).



w stosunku do epizodu z Wj 17,1-7 jest ewidentny. Zresztą nawet miejsce zdarzenia nazwane będzie ponownie Meriba (tzn. spór; Lb 20,13). Tym razem epizod służy jednak uzasadnieniu tego, dlaczego Mojżesz i Aaron nie mogą wejść do Kanaanu (Lb 20,12). Powodem jest trudny do interpretacji brak wiary z ich strony<sup>32</sup>. Kolejny epizod rozgrywa się obok góry Hor i dotyczy przekazania urzędu arcykapłańskiego (oddanie szat arcykapłańskich) z Aarona na Eleazara oraz śmierci pierwszego z nich, zgodnie z zapowiedzią (Lb 20,22-29). W kontynuacji drogi w kierunku Moabu staje król Edomu (Lb 22,14-21). Nadkładając drogi, Izraelici muszą potem pokonać kananejskiego króla z Arad (Lb 21,1-3). Zwycięstwo nad nim związane jest z przysięgą wobec Jhwh i głosowaniem nad eksterminacją pokonanego wroga. To okazja do kolejnej etiologii. Miejsce to zostaje nazwane Chorma (od rdzenia *ħrm* = „głosować za eksterminacją, zniszczyć”). Zaraz po tym opowiada się o ostatnim z serii epizodów, w którym mowa jest o szemraniu/narzekaniach Izraela (Lb 21,4-9). Tym razem ponownie w tle całego epizodu stoi kwestia zaufania ze strony Izraela względem swego Boga. Po serii kolejnych etapów wędrówki po pustyni Izraelici ostatecznie docierają do Moabu (Lb 21,10-20) i zaczynają podbój Zajordanii (Lb 21,21-36,13).

Szereg epizodów podporządkowanych jest tu aktualnej sekwencji wydarzeń. Perykopa otwierająca czas wędrówki (Wj 15,22-26) i perykopa ją zamykająca (Lb 21,4-9) mają wspólny temat: uzdrowienie<sup>33</sup>. Wj 18 ukazuje madianckiego teścia Mojżesza – Jetre – jako nauczyciela kultu (Wj 18,1-12; pierwsza ofiara por. Wj 3,18; 5,3; 8,26-27; 18,12) oraz sposób administrowania prawa (Wj 18,13-27), a więc czynności istotne z punktu widzenia przymierza, które ma za chwilę zostać zawarte na Synaju (Wj 19 – Lb 10,10).

Ulokowanie motywu szemrania/narzekania Izraela przeciwko Bogu (także przeciwko Mojżeszowi i Aronowi) przed i po Synaju może być efektem późniejszej pracy redakcyjnej. W porównaniu z Księgą Powtórzonego Prawa nietrudno bowiem zauważyć, że sekwencja zdarzeń z Wj 19-24\*; 32-34\* odpowiada tej z Pwt 9,7-10,11. W tym ostatnim bloku narracyjnym motyw apostazji pojawia się jednak dopiero po zawarciu przymierza na Horebie/Synaju (Pwt 9,8-14; por. Pwt 1,6-18). Wersja deuteronomistyczna w Księdze Powtórzonego Prawa zakłada jednak jakąś wcześniejszą narrację, w której opowiada się o tych wydarzeniach i wyraźnie teraz tylko się je reasumuje. Można więc podejrzewać, że aktualna sekwencja zdarzeń (szemranie przed i po zawarciu przymierza na Synaju) została przeredagowana tak, aby wyakcentować odmienny sposób reagowania Boga na takie zachowanie narodu wybranego<sup>34</sup>. Perykopy z Księgi Liczb zawierające motyw szemrania i próby akcentują bowiem gniew Boga i negatywne konsekwencje takiej postawy dla Izraelitów, zaś perykopy poprzedzające przybycie na Synaj nie mają takich konsekwencji. Sytuacja wyraźnie zatem ma na uwadze fakt, że po zawarciu przymierza Izraelici nie mogą zachowywać się nadal tak, jakby na Synaju nic się nie wydarzyło. Materiał zawarty w obu panelach (Wj 15,22-18,27; Lb 10,11-21,20) pochodzi głównie z tradycji klasyfikowanej jako nie-P. Niemniej ślady aktywności szkoły kapłańskiej są w nim dość wyraźne. Wystarczy przypomnieć choćby kapłańskie zainteresowania w Lb 15-19 czy

<sup>32</sup> Na temat spekulacji interpretacyjnych por. E.W. Davies, *Numbers* (NCBC), Grand Rapids 1995, 204-206.

<sup>33</sup> J. Lemański, *Spojrzenie, które wymaga wiary* (Lb 21,4-9), w: *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, t. 3: *Krzyż Twój uwielbiamy*, red. A. Paciorek i in., Tamów 2011, s. 18-19.

<sup>34</sup> J. Lemański, *Wjścia księga*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 1059.

przeredagowanie przez to środowisko motywu manny w Wj 16<sup>35</sup>. To samo środowisko odcisnęło swoje piętno również na itinerarium wędrowki<sup>36</sup>. Niemniej same itineraria w ich aktualnym kontekście sprawiają sporo trudności egzegetom<sup>37</sup>. Thomas B. Dozeman<sup>38</sup> wskazuje sześć aktualnych lokalizacji jako szczególnie trudnych w interpretacji: Pi-Haherot jako miejsce ostatecznej konfrontacji (Wj 14,1-2); Sin jako miejsce wydarzeń z manną (Wj 16,1; 17,1); Synaj jako góra objawienia (Wj 19,1); Paran (Lb 10,11-12; 12,16) jako miejsce związane z opowiadaniem o zwiadowcach i rebelią Koracha; Kadesz (Lb 20,1) jako miejsce śmierci Miriam i grzechu Mojżesza; równiny Moabu (Lb 22,1) jako miejsce kapłańskiej legislacji dotyczącej kraju, dziedzictwa, kalendarza, wojny i procesów prawnych. Wszystkie je identyfikuje jako P i sugeruje przesunięcia geograficzne dokonane przez autorów kapłańskich w stosunku do wersji identyfikowanej jako nie-P. Wprowadzone zmiany wynikają głównie z odmiennych koncepcji teologicznych<sup>39</sup>.

Klasyfikacja materiału zawartego w obu panelach opisujących wydarzenia na pustyni przed przybyciem na Synaj i po odejściu z niego jako nie-P i P byłaby jednak dużym uproszczeniem. Wielu badaczy zakłada dziś szereg późniejszych interwencji redakcyjnych związanych z koncepcją Hexateuchu (Pięcioksiąg + Księga Jozuego), jej korektą i powstaniem Pentateuchu, a nawet jeszcze późniejszych uzupełnień. W stosunku do interesującego nas rozdziału (Wj 17) takie późne zredagowanie sugeruje się zarówno dla perykopy z Wj 17,1-7<sup>40</sup>, jak i tej z Wj 17,8-16<sup>41</sup>.

W tekście masoreckim perykopa, którą się zajmujemy, została wyraźnie podzielona na dwie części (*pētûhôt*): 17,8-13 i 17,14-16. Podział ten jest słuszny już choćby ze względu na odrębność tematów: wojna przeciwko Amalekitom (ww. 8-13); słowa Jhwh do Mojżesza i zadania z nich wynikające dla Mojżesza oraz Jozuego (ww. 14-16)<sup>42</sup>. W obu częściach zauważyć też można – wspominany na wstępie – odmienny sposób prezentowania obu bohaterów. Z tego m.in. powodu dość często obie części klasyfikuje się jako pochodzące z dwóch odrębnych źródeł tradycji<sup>43</sup>. Egzegeci zwracają przy okazji uwagę na to,

<sup>35</sup> J. Lemański, *Od manny na pustyni*, s. 13-20; Tenże, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009, s. 354-355.

<sup>36</sup> Izrael wychodzi na pustynię już w Wj 13,17 i będzie na niej przebywał jeszcze podczas końcowej przemowy Mojżesza w Pwt (por. Lb 21,11.13.18 + lista stacji z Lb 33); Na ten temat por. G.W. Coats, *A Structural Transition in Exodus*, „Vetus Testamentum” (1972), nr 22, s. 129-142; Tenże, *An Exposition for the Wilderness Tradition*, „Vetus Testamentum” (1972), nr 22, s. 288-295.

<sup>37</sup> G.I. Davies, *The Wilderness Itineraries and Recent Archaeological Research*, w: *Studies in the Pentateuch* (V.T.S 41), red. J.A. Emerton, Leiden 1990, s. 161-175; M.D. Oblath, *The Exodus Itinerary Sites: Their Locations from the Perspective of the Biblical Sources* (SBL 55), New York 2004.

<sup>38</sup> *The Priestly Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, w: *The Pentateuch* (FAT 78), red. T.B. Dozeman i in, Tübingen 2011, s. 257-288 zvl. 261.

<sup>39</sup> Po części tezę tę T.B. Dozeman prezentował już w swoim komentarzu *Exodus* (ECC), Grand Rapids, Cambridge 2009. Jego opinie o konsekwencjach wynikających z tych kapłańskich korekt przytaczam w swoim komentarzu por. J. Lemański, *Księga Wyjścia* (PKB), Tarnów 2012, s. 115 (→ Wj 14,1-2), 136 (→ Wj 16,1), 143 (→ Wj 17,1), 157 (→ Wj 19,1-2).

<sup>40</sup> C. Berner, *Das Wasserwunder von Rephidim (Wx 17,1-7) als Schlüsseltext eines nachpriesterschriftlichen Mosebild*, „Vetus Testamentum” (2013), nr 63, s. 193-209.

<sup>41</sup> E. Noort, *Josua und Amalek*, s. 155-170.

<sup>42</sup> C. Houtman, *Exodus*, s. 374.

<sup>43</sup> Argumenty za takim podziałem por. C. Houtman, *Exodus*, s. 374-375; ich streszczenie por. J. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), s. 373.

że „laska Boga”, wspomiana w Wj 17,9, nie odgrywa już później żadnej istotnej roli. Także Wj 17,11 wspomina o „ręce” Mojżesza (l.poj.), a Wj 17,12 o „jego rękach” (l.mn.). Jhwh nie odgrywa żadnej istotnej roli w Wj 17,8-13, zaś aktywny jest w Wj 17,14-16. W pierwszej części ważnymi bohaterami są również Aaron i Chur oraz Jozue (Wj 17,8-13), a w drugiej mowa jest już tylko o samym Jozuem (Wj 17,14-16). Z drugiej strony obie części mają jednak ze sobą także wiele wspólnego. Egzegeci skrupulatnie policzyli, że główni bohaterowie, Mojżesz i Amalekici, wspomniani są na przestrzeni perykopy po siedem razy (ww. 9.10bis.11.12.14.15: Mojżesz; ww. 8.9.10.11.13.14.15: Amalek, przy czym w. 13 dodaje: Amalek i jego lud). W związku z pierwszą z tych postaci istotną rolę odgrywa słowo „ręka/ręce” (ww. 9.11bis.12bis.16). Liczba siedem w Biblii symbolicznie wyraża zawsze aspekt pełności<sup>44</sup>. Można więc podejrzewać, że i tym razem chodzi o wyrażenie pewnej całości, tak w odniesieniu do wrogów Izraela (Amalekici), jak tego, który reprezentuje moc Boga Izraela (Mojżesz)<sup>45</sup>. Choć na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie do końca pasuje w tym miejscu lokalizacja całego zajścia w Refidim (Wj 17,8). Wspomina się – co prawda – to miejsce na liście stacji na pustyni (por. Lb 33,15), ale o jego dokładnej geograficznej lokalizacji nie można powiedzieć nic pewnego<sup>46</sup>. Słuszna jest jednak uwaga, jaką czyni Ed Noort<sup>47</sup>, sugerując, że ważniejsze od dokładnej lokalizacji jest tu powiązanie kontekstualne (Wj 17,1.8; 19,2: Refidim). W obu perykopach (17,1-7 i 17,8-16) chodzi o śmiertelne zagrożenie dla Izraela (brak wody i bunt Izraelitów; napaść obcego ludu). Obie sceny stają się paradygmatyczne. Massa i Meriba, podobnie jak wspomniani później Amalekici, stają się istotnym, negatywnym przykładem dla późniejszych wydarzeń z dziejach Izraela (por. Lb 20; 27,14; Pwt 1,37; 3,26; 32,50-51). W obu perykopach Mojżesz odgrywa niebagatelną rolę w ocaleniu swego narodu, stając się pośrednikiem działań zbawczych ze strony Jhwh. Refidim to ostatnia stacja przed Synajem. Wydarzenia tu umiejscowione w istocie pokazują więc dwa główne zagrożenia dla Izraela, które mogą przeszkodzić w prawidłowym wypełnianiu zobowiązań płynących z przymierza, jakie ma zostać tam zawarte. Jedno wiąże się z buntowniczą postawą samych Izraelitów, a drugie z zagrożeniami zewnętrznymi.

### 3. Analiza egzegetyczna wybranych elementów Wj 17,8-16

Jeśli szukać jakichś powiązań obecnej perykopy z poprzedzającym ją kontekstem (Wj 15,22-26; 15,27-16,36; 17,1-7), to wspólny mianownik stanowić może temat relacji pomiędzy Jhwh i Izraelem<sup>48</sup>, prezentowany na tle wspomnianych już zagrożeń typowych dla pobytu na pustyni. W samej perykopie mamy, jak wspomnieliśmy, dwie sceny (ww. 8-13; ww. 14-16) oraz dwa różne sposoby prezentowania Mojżesza i Jozuego. Tylko

<sup>44</sup> C. Houtman, *Exodus* (HCOT), t. 1, Kampen 1993, s. 66-68.

<sup>45</sup> E. Noort, *Josua und Amalek*, s. 163.

<sup>46</sup> Por. H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13* (BK IV.3), Neukirchen-Vluyn 2007, s. 380. M. Noth (*Das vierte Buch Mose. Numeri* [ATD 7], Göttingen 1966, s. 210-211) uważa ww. 8-18a za późniejszą głose w ramach Lb 33, dodaną pod wpływem wzmianek z Księgi Wyjścia. Por. także M. Noth, *Der Wallfahrtsweg zum Sinai* (Num 33), w: Tenże, *Aufsätze zur biblische Landes- und Altertumskunde*, t. 1, Neukirchen-Vluyn 1971, s. 55-74, zwł. 73 przypis 61.

<sup>47</sup> *Josua und Amalek*, s. 164.

<sup>48</sup> Tak T.B. Dozeman, *Exodus*, s. 392.

w drugiej z nich aktywną rolę odgrywa Jhwh. W pierwszej zaś wspomina się jedynie „laskę Boga” (w. 9: *matṭēh hā’ēlōhîm*). Aaron i Chur wspominani są tylko w pierwszej z tych scen. Nie powinien więc dziwić to, że od dziesięcioleci egzegeci mieli problem ze źródłową klasyfikacją perykopy<sup>49</sup>. Z zasady przypisywano ją jednak klasycznemu Jahwiście (M. Noth; B. Child) lub Elohiście (W.H.C. Propp). Z czasem zaczęto jednak „odmładzać” autora perykopy. Ch. Levin<sup>50</sup> postrzegał go jako redaktora – Jahwistę z okresu wygnania, który przepracował starszą wersję tej tradycji, a następnie jego dzieło zostało uzupełnione przez kolejną redakcję. O Jahwiście z okresu wygnania myślał również J. Van Seters<sup>51</sup>, choć on z kolei rozumiał go jako samodzielnego autora, historyka. E. Blum<sup>52</sup> zaliczał natomiast naszą perykopę do swojej D-Kompozycji, podejrzewając jedynie (za M. Noth’em), że w. 14 może stanowić późniejszą głosę. Wieloaspektowy charakter perykopy nie przeszkadza zatem temu, aby postrzegać ją jako w miarę spójną jednostkę literacką<sup>53</sup>. Nowe, w stosunku do dotychczasowej narracji, oblicze jej bohaterów, jak i zmieniające się w trakcie opowiadania wykonywane przez nich zadania pozwalają sądzić, że perykopa może mieć na uwadze jeszcze późniejszy sposób postrzegania roli Mojżesza czy Jozuego, a samych Amalekitów opisuje się tu, patrząc na nich z perspektywy długiej tradycji znanej z kolejnych ksiąg Biblii Hebrajskiej<sup>54</sup>. Przyjrzyjmy się zatem bliżej wybranym elementom naszej perykopy, aby sprawdzić to przypuszczenie.

### 3.1. Problem relacji przyczynowo-skutkowej pomiędzy laską Boga, gestem Mojżesza, i sztandarem/tronem Jhwh

W scenie z Wj 17,8-16 zaskakuje najpierw fakt, że Mojżesz nie otrzymuje tu żadnych instrukcji od Jhwh, co ma zrobić w nowej sytuacji (por. Wj 17,4). Wszystkie decyzje i działania są wyłącznie jego własną inicjatywą. Działa niejako intuicyjnie, tak jakby poprzednie zdarzenie (Wj 17,1-7) czegoś go już nauczyło (por. Wj 17,5-6)<sup>55</sup>. Wejście na górę (dosł. *‘al-rōš haggib‘â* – „na szczyt pagórka?”; Wj 17,9b.10b) antycypuje późniejsze samotne wejście Mojżesza na górę Synaj. Towarzystwo Chura i Aarona w obecnym przypadku ma także swoją paralelę w Wj 24,14. Jak można się domyślać, obaj reprezentują późniejszą „administrację” działającą pod nieobecność samego Mojżesza. Aaron to późniejszy arcykapłan. Kim jest jednak Chur? Imię jest być może egipskie (Horus?)<sup>56</sup>. Według Wj 31,2; 1 Krn 2,19-20 był on ojcem Besaleela z plemienia Judy, jednego z konstruktorów Przybytku. Nie mamy jednak pewności, czy należy utożsamiać ze sobą obie

<sup>49</sup> Por. omówienie J. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), s. 372-373.

<sup>50</sup> *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, s. 358.

<sup>51</sup> *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (CBET 10), Kampen 1994, s. 198-200.

<sup>52</sup> *Studien*, s. 152-153.

<sup>53</sup> Struktura chiazmu proponowana przez Robinsona jest jednak mało przekonująca por. P. B. Robinson, *Israel and Amalek: The Context of Exodus 17,8-16*, „Journal for the Study of the Old Testament” (1985), nr 32, s. 15-16.

<sup>54</sup> Tak wspomniany już E. Noort, *Josua und Amalek*, s. 155-170.

<sup>55</sup> „Perhaps there are times for consulting God and times for taking action with the Power God has given you” cyt. J. Goldingay, *Israel’s Gospel. Old Testament Theology*, t. 1, Downers Grove 2003, s. 344-345.

<sup>56</sup> To propozycja M. Notha; por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2001, s. 285. W hebrajskim rdzeń czasownikowy *hwr* ma sens „blednąć, stawać się białym”.

postaci. Tradycje pozabiblijne (Józef Flawiusz, *Ant.* 3.54) sugerują, że był on mężem Miriam, siostry Mojżesza (podobnie jak Dina stała się w nich żoną Hioba, a Rachab Jozuego). Miriam wywodzi się z plemienia Lewiego, zaś Chur, zakładając jego związek z Besaleelem, z plemienia Judy. Takie samo połączenie przypisuje się Aaronowi, którego żoną była Elżbieta z pokolenia Judy (por. Wj 6,23). Nietrudno zauważyć, że chodzi o dwa ważne plemiona stanowiące „resztę” Izraela po wygnaniu babilońskim.

Nie ma wątpliwości, że to wzniesione ręce Mojżesza (Wj 17,12), podtrzymywane z czasem przez Aarona i Chura (Wj 17,12-13), decydują o zwycięstwie Jozuego i jego armii (Wj 17,11). W tradycji zwykle interpretowano gest Mojżesza (wzniesione ręce) jako modlitwę (Orygenes, *Hom. in Exod XI*; Hieronim, *Epistula LX,18*)<sup>57</sup> wspierającą wysiłki militarne Jozuego i jego ludzi. W takim sensie rozumieć trzeba słowa Mojżesza: „wybierz *nam*” (w. 9aA). Nie chodzi tu bowiem o *pluralis majestaticus*, ale o zagrożoną wspólnotę: lud Izraela oraz odpowiedzialni za niego przywódcy, Mojżesz i Jozue<sup>58</sup>. Jozue prowadzi walkę militarną, zaś Mojżesz duchową<sup>59</sup>. Nie ma więc potrzeby dokonywania korekt, jak przykłady tego mamy w starożytnych wersjach (LXX, Pent Sam: „wybierz *sobie*”). Zwolenników takiej modlitewnej interpretacji nie brakuje również i dzisiaj (por. 1 Sm 7,8-9)<sup>60</sup>. Autorzy biblijni znają przykład modlitwy bez słów (por. 1 Sm 1,12-13), ale jak słusznie zauważa Victor P. Hamilton<sup>61</sup>, wówczas jednak wyraźnie mowa jest o tym, że chodzi o modlitwę. Problem jest także w tym, że gest modlitewny nigdy nie jest opisywany za pomocą rdzenia czasownikowego *rwm* Hifil – „podnieść wysoko”. Gdy się go stosuje, to zwykle chodzi w takich przypadkach raczej o gest składania przysięgi (por. Rdz 14,22; Ps 68,32), a nie o modlitwę<sup>62</sup>. W przypadku modlitwy zastosowanie ma natomiast rdzeń *prś* – „wyciągnąć rękę” (Wj 9,29.33; Ezd 9,5)<sup>63</sup>. W konsekwencji część egzegetów dostrzega w analizowanej przez nas scenie nie tyle modlitwę, ile jakiś magiczny gest wykonany przez Mojżesza<sup>64</sup>. W tej roli istotne znaczenie miałyby laska Boga, która wydaje się tu być wyraźnie i nieprzypadkowo aktywowana. Motyw ten przypisywany był dawniej Elohiście, odpowiedzialnemu, zdaniem niektórych badaczy, za Wj 17,8-13. (16)<sup>65</sup>, choć nie brakowało i takich, którzy przypisywali ten motyw Jahwiście<sup>66</sup>. W istocie

<sup>57</sup> C. Houtman, *Exodus*, t. 2, s. 371, przypis 2.

<sup>58</sup> Tak słusznie E. Noort, *Josua und Amalek*, s. 164.

<sup>59</sup> R. Foster, *Preyer: Finding the Heart's True Home*, San Francisco 1992, s. 192.

<sup>60</sup> H.Ch. Schmitt, *Die Geschichte vom Sieg über die Amalekiter Ex 17,8-16 als theologische Lehrerzählung*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ (1990), nr 102, s. 341. Podobnie D.S. Stuart, *Exodus* (NAC 2), Nashville 2006, s. 398. Ten ostatni przytacza przykłady na to, że gest wzniesionych rąk to gest modlitewny. (Ps 28,2; 63,4; Lm 3,41; 1 Tym 2,8). Jak sam jednak wyjaśnia, ikonografia (ANEP, 102; 123; 125; 130; 138) sugeruje, iż ręce nie tyle były wzniesione nad głowę, ile wyciągnięte przed piersią lub twarzą (por. zwrot „śląć ręką pocałunek” w Hi 31,27 w kontekście uwielbienia dla Boga). W obecnym kontekście (podtrzymywanie wzniesionych rąk Mojżesza przez Chura i Aarona) taki gest trudno sobie jednak wyobrazić.

<sup>61</sup> *Exodus*, s. 271.

<sup>62</sup> L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik*, t. 2, s. 252.

<sup>63</sup> L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik*, t. 2, s. 60, zwł. punkt 3.

<sup>64</sup> O. Keel, *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament* (OBO 5), Göttingen 1974, s. 91-109. Podobnie C. Houtman, *Exodus*, t. 2, s. 376.383, ale bez zgody na to, że chodzi o gest wywodzący się z Egiptu.

<sup>65</sup> Tak np. W.H.C. Propp, *Exodus 1-18* (AB 2), New York 1998, s. 615.

<sup>66</sup> Tak np. M. Noth, *Das zweite Buch Mose: Exodus* (ATD 5), Göttingen 1968, s. 113.

tego rodzaju akcesorium swój naturalny kontekst mogłoby znaleźć w kręgu magii (por. Wj 4,2-4; 7,8-12; 14,16.21.26-27). Problem stanowi jednak fakt, że laska Boga (Wj 17,9) nie odgrywa potem żadnej istotnej roli. Nie ma też mowy o tym, aby Mojżesz nią w coś uderzył (por. Wj 7,17.20; 8,12-13; 17,5-6; Lb 20,9-11). Kiedy wspomina się o niej wcześniej (Wj 4,20), to odgrywa ona potem istotną rolę w opowiadaniu o plagach (w wersji P mowa jest już jednak o lasce Aarona por. Wj 7,10). Podczas wydarzeń nad Morzem Sitowia z kolei (także wersja P) Mojżesz używa już swojej laski (Wj 14,16).

O lasce (Boga, Mojżesza, Aarona) wspomina się głównie w tekstach kapłańskich, a jeśli już są to teksty niekapłańskie, to sklasyfikowane dziś jako bliskie tradycji post-deuteronomistycznej. Magiczna rola tego akcesorium nie wchodzi więc w nich raczej w grę. Dla tych środowisk teologicznych laska Boga mogła reprezentować co najwyżej symbol działającego przez nią Boga. Nie wyklucza to oczywiście, że w pierwotnym znaczeniu być może rzeczywiście przypisywano temu akcesorium charakter magiczny. Zakładając, że tekst podlegał pewnej ewolucji redakcyjnej lub po prostu stanowi opracowanie jakichś istniejących już wcześniejszych fragmentów tradycji<sup>67</sup>, można spekulować o rozwoju myśli teologicznej: od magii do modlitwy lub przynajmniej do błagalnego gestu<sup>68</sup>. Niemniej aktualny kontekst nie pozwala w każdym razie na jakąkolwiek interpretację magiczną. Akcent ponadto pada tu nie na skutki użycia laski, lecz na siłę wstawienniczą Mojżesza oraz na wsparcie, jakiego udzielają mu Aaron i Chur. Trudno jest przeoczyć w tej scenie – wspomniany już – powygnaniowy podział ról w społeczności Izraela. Laska to element łączący ich wysiłki z Bogiem – źródłem wypraszanego sukcesu (por. ww. 9b.11). Mojżesz jeszcze przed Synajem prezentowany byłby zatem jako wstawiający się (niem. *Fürbitter*)<sup>69</sup> za narodem wybranym (por. Wj 32-34: na Synaju).

Z gestem podniesionych rąk Mojżesza związane są losy toczonej na dole bitwy (Wj 17,11). Zmiana liczby pojedynczej „ręka” (w. 11) na mnogą „ręce” (w. 12) dość często wyjaśniana jest tym, że chodziło o gest przekładania laski z ręki do ręki. Jednak fakt, że ręce Mojżesza określane są jako „ciężkie/słabe” (*kebēdīm*)<sup>70</sup> i wymagają wsparcia ze strony Aarona i Chura, nie wspomaga takiej interpretacji. Słowo „ręka” wreszcie nabiera wymownego znaczenia na końcu (w. 16), gdzie mowa jest ostatecznie o „ręce” Jhwh. Eschatologiczna w tonie deklaracja z Wj 17,16 była już interpretowana magicznie przez cytowanego Othmara Keela. Artefakty, a ściślej mówiąc, inskrypcje nagrobne z Kirbet el-Qom oraz Kuntillet 'Ajrud, pozwalają przypuszczać, że w tym ostatnim przypadku (w. 16) chodzi o gest otaczającego opieką i wybawiającego od zagrożeń Boga<sup>71</sup>. Tak

<sup>67</sup> Tak np. G.W. Coats, *Exodus 1-18* (FOTL IIA), Grand Rapids, Cambridge 1999, s. 141.

<sup>68</sup> Wzniesione ręce symbolizują moc pochodzącą od Boga, ale same z siebie nie mają żadnej siły; por. D.B. Lerner, *Could Moses' Hands Make War?*, „Jewish Bible Quarterly” (1990-1991), nr 19, s. 114-119. Problem słabości rąk Mojżesza w istocie polegał nie na jego podeszłym wieku (por. Pwt 34,7), lecz na naturalnych ograniczeniach. Człowiek nie może trzymać wzniesionych rąk w nieskończoność.

<sup>69</sup> Klasyczne stadium tej roli Mojżesza por. E. Aurelius, *Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (CBOTS 27), Stockholm 1988.

<sup>70</sup> Forma przymiotnikowa (*kēbēdīm*), w odróżnieniu od formy czasownikowej (*kābēdū*; słabnące oczy Jakuba w Rdz 48,10), akcentuje aktualny stan rąk Mojżesza, a nie postępujący proces słabnięcia. Por. V.P. Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2011, s. 268.

<sup>71</sup> S. Mitmann, *Das Symbol der Hand in der altorientalischen Ikonographie*, w: *La Main de Dieu. Die Hand Gottes* (WUNT 94), red. R. Kieffer, J. Bergman, Tübingen 1987, s. 19-47.

długo, jak ręce Mojżesza są wzniesione i wspierają go Aaron oraz Chur, a ręka Jhwh jest na sztandarze/tronie Jh(wh), Izrael może z powodzeniem bronić się przed swoimi wrogami. Gest wzniesionej ręki miewa czasem cechy gestu militarnego (poza Wj 17,11 por. też Pwt 32,27; 1 Krl 11,26.27; Mi 9,8). Niekiedy taki gest wykonuje sam Bóg (Iz 5,25; 9,12.17.21; 10,4; 26,11; Ps 89,14). Jak słusznie jednak pyta Victor P. Hamilton<sup>72</sup>: jeśli Mojżesz nie zanosi tu do Boga modlitwy, to co w takim razie robi? Jego gest można rozumieć na wiele różnych sposobów, ale żadna z interpretacji nie jest pewna. Symbolicznie i w milczeniu pokazuje znak zwycięstwa? Kieruje moc z góry na walczących? Inspiruje i stymuluje ich wysiłki? Wzywa pomocy z góry? Sugeruje całkowite uzależnienie od mocy Boga? Kluczem do znalezienia właściwej odpowiedzi może być kolejność zdarzeń: aktywizacja łaski Boga (w. 9), wzniesione ręce Mojżesza i wsparcie Chura oraz Aarona (ww. 10-12), akt dziękczynienia (budowa ołtarza) i deklaracja Mojżesza (ww. 15-16).

Budowa ołtarza jako swoistego wotum wdzięczności (Wj 17,15) to stały element w tradycji Pięcioksięgu i nie tylko (Rdz 8,20: Noe; Rdz 12,7-8; 13,4.18; 22,9: Abraham; Rdz 26,25: Izaak; Rdz 35,17: Jakub; por. też Wj 29,4: Mojżesz; Joz 8,30: Jozue; Sdz 6,24: Gedeon). Nie zawsze jednak okoliczności są do tego właściwe, jak obecnie (por. Wj 32,5: Aaron; Joz 22,10-11.16.19.23.26.29: pokolenia zajordańskie; 1 Krl 16,32: Achab). Tym razem chodzi jednak o sposób upamiętnienia szczególnej interwencji Boga w życie swoich wybranych<sup>73</sup>. Jak zauważa Victor P. Hamilton<sup>74</sup>, Mojżesz nie buduje tu ołtarza w oczekiwaniu na to co, Jhwh zrobi, lecz po tym, co Jhwh już zrobił. Jego zdaniem pierwszy przypadek jest *usual*, a drugi *unusual*. Nie do końca ma w tym przypadku jednak rację. Wystarczy dobrze zanalizować okoliczności budowy ołtarza w Rdz 8,20. Towarzysząca obecnej budowie deklaracja: *Jhwh nissi*<sup>75</sup> – „Jhwh jest moim sztandarem” to swoiste wyznanie wiary uzupełniające ten akt (*nēs* por. Lb 21,8<sup>76</sup>: maszt; Iz 11,12; 13,2; 18,3: sztandar). Budowa ołtarza i nadanie nazwy to elementy przypominające etiologię. Zwykle nadawana nazwa stanowi jednak jakąś grę słowną mającą odniesienie do okoliczności związanych z upamiętnianym wydarzeniem (por. Wj 16,15.31; 17,7). Tym razem brak takich odniesień, chyba że za takie uznamy dalsze słowa z w. 16<sup>77</sup>.

Deklaracja z w. 16 ma jednak kilka niejasności. Najpierw – nie wiemy, kto jest tu podmiotem mówiącym („i on rzekł...”), Jhwh czy Mojżesz? Potem – wprowadzające całą wypowiedź *kî*, tłumaczy się na wiele różnych sposobów. Najczęściej w sensie czasowym

<sup>72</sup> *Exodus*, s. 271.

<sup>73</sup> V.P. Hamilton, *Exodus*, s. 273.

<sup>74</sup> *Exodus*, s. 273.

<sup>75</sup> Paralełę dla tego określenia może stanowić eblaickie imię osobowe: *ni-si-mal-ill*; *nissi* –*map-'il* – „Moim sztandarem jest Il” por. M.J. Dahood, *Eblaite and Biblical Hebrew*, „Catholic Biblical Quarterly” (1982), nr 44, s. 15.

<sup>76</sup> P.B. Robinson (*Israel*, 18) sugeruje paralelny charakter Wj 17,8-16 i Lb 21,4-8. Oba teksty zaznaczałyby rozwój tematu związanego z działaniem mocy Boga (ręce Mojżesza; wąż miedziany), symbolizujący ją sztandar/maszt (*nēs*) i potrzebę wiary w tę moc. Por. też J. Lemański, *Spojrzenie*, s. 13-32.

<sup>77</sup> Propozycji tłumaczenia, a więc i właściwego rozumienia ww. 15b-16 jest bardzo wiele; por. R. Gradwohl, *Zum Verstandnis von Ex XVII 15f*, „Vetus Testamentum” (1962), nr 12, s. 491-494; B. Couroyer, *Un égyptianisme en Exode XVII, 15-16: YHWH-nissi*, „Revue Biblique” (1981), nr 88, s. 333-339; C. Houtman, „*Jhwh Is My Banner – A Hand on the Throne of Yh*”: *Exodus XVII 15b, 16a and Their Interpretation*, „Oudtestamentische Studien” (1989), nr 25, s. 110-120.

„tak długo jak” lub w sensie przyczynowym „ponieważ”. Nie brak jednak zwolenników innych interpretacji. Partykułę tę rozumie się bowiem również w sensie przysłowka asertywnego: „rzeczywiście” lub aprobaty „tak”. Postrzega się ją wreszcie jako partykułę stosowaną w zwrotach emfaticznych o charakterze egzorty lub jako zwykłe *kī recitativum* wprowadzające mowę bezpośrednio<sup>78</sup>.

Kolejny problem stanowi zrozumienie tego, co oznacza słowo „ręka” w tym wierszu (Wj 17,16). Można zakładać metaforyczne zastosowanie tego słowa. Wyrażałaby ona wówczas bardziej abstrakcyjny koncept „siła/moc”, ze wskazaniem na Jh(wh) jako ostatecznie źródło zwycięstwa nad Amalekitami. Teologiczna metafora „boskiej ręki” wydaje się w istocie mieć swoje korzenie w doświadczeniu Izraela związanym z wydobyciem go z niewoli egipskiej. W opowiadaniu o tych wydarzeniach idea wyciągniętej ręki/ramienia Boga (lub Mojżesza) odgrywa ważną rolę (Wj 3,20; 4,17; 6,1; 7,19; 13,3)<sup>79</sup>. Jednak kontekst obecnej wypowiedzi (Wj 17,16) pozwala sądzić, że w grę może wchodzić tym razem zupełnie inne znaczenie. Zwrot *jād ‘al-kēs jāh* nie ma czasownika (wyciągnąć lub wnieść w sensie przysięgać)<sup>80</sup>, który pozwalałby interpretować go bądź jako symbol odsyłający nas do działania boskiej siły, bądź jako wskazanie na wierność Boga wobec złożonej/składanej przez siebie przysięgi<sup>81</sup>. Słowo *jād* może tu więc wyrażać rzadki, ale znany autorom biblijnym sens „pomnik/memoriał”<sup>82</sup> (por. 1 Sm 15,12; 2 Sm 18,18; Iz 56,12; też drogowskaz w Ez 21,24)<sup>83</sup>. Intrygujące jest w każdym razie to, że taki właśnie sens słowo „ręka” ma w scenie, w której Saul upamiętnia swoje zwycięstwo nad Amalekitami (1 Sm 15,12).

Wreszcie najpoważniejszy problem (tzw. *crux interpretum*) wiąże się ze zwrotem *kēs jāh*. Drugi element tego zwrotu to skrócona forma imienia Jhwh. Z pierwszym elementem jest jednak duży kłopot, ponieważ chodzi o *hapax legomenon*. Popularne tłumaczenia są dwa: „sztandar Jh(wh)” lub „tron Jh(wh)”<sup>84</sup>. Pierwsze wynika z identyfikacji tego zwrotu z tym, o czym mowa jest wiersz wcześniej (Wj 17,15: *Jhwh nissī*; tak M. Noth, B.S. Childs), a drugie z interpretacji słowa *kēs* jako skróconej formy rzeczownika *kissē’* – „tron” (tak (?) starożytnie tłumaczenia<sup>85</sup>). W tym ostatnim przypadku problem stanowi jednak fakt, że poza obecnym miejscem taka skrócona forma nigdy więcej nie pojawia

<sup>78</sup> Ten ostatni wariant decyduje się wybrać B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL), London 1974, s. 312.

<sup>79</sup> M. Dreytza, *jād*, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (NIDOTTE), red. W.A. Van Gemeren, London 1997, s. 403.

<sup>80</sup> Słusznie zwraca na to uwagę V.P. Hamilton, *Exodus*, s. 273.

<sup>81</sup> Rdz 14,22: przysięga składana przez człowieka; Wj 6,8; Lb 14,30; Pwt 32,40: przysięga składana przez Boga. Tak interpretuje to Targum Onkelos.

<sup>82</sup> Tak sugeruje (ze znakiem zapytania) V.P. Hamilton, *Exodus*, s. 273.

<sup>83</sup> Por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik*, t. 1, s. 368, nr 6.

<sup>84</sup> Por. W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 3, Berlin, Heidelberg 182005, 558. Dyskusja tego zagadnienia por. R. Gradwohl, *Zum Verständnis*, s. 491-494; C. Houtman, *Exodus*, t. 2, s. 388-391.

<sup>85</sup> Pięcioksiąg samarytański ma w tym miejscu *ks’*, ale bez *jh(wh)*, a Wulgata: *solium Domini*. LXX czyta w w. 15 jednak *kyrios mou kataphygē* – „Pan moją ucieczką” (*nissī* wyprowadza od *nūs* – „uciekać”), a nie „Pan moim sztandarem”. Natomiast dalej (w. 16a) *choti en cheiri kryfaia(i)* – „gdyż Pan niewidocznym ramieniem”. Oznacza to, że tłumacz zignorował początkowe „i on rzekł” oraz połączył *kēs jāh* w jedno słowo *ksjh*, wyprowadzając je od czasownika *kāsā* – „ukryć”.



się w Starym Testamencie (por. Jr 3,17; 1 Krn 28,5; 29,23)<sup>86</sup>. Ponadto nie ma przykładów, aby utożsamiać tron Jhwh z ołtarzem. Jeśli już coś symbolizowało tron Jhwh, to była tym arka. Ona jednak też symbolizowała bardziej podnózek takiego tronu niż sam tron w ścisłym tego słowa znaczeniu<sup>87</sup>. Wielu badaczy, chyba słusznie, doszukuje się tu więc efektów klasycznego błędu popełnianego przez skrybę: pomylenia *kaf* i *nun*, liter bardzo do siebie podobnych. W związku z tym zamiast *kēs* powinno tu być *nēs* – „sztandar”<sup>88</sup>. Wówczas być może ma rację W.H.C. Propp<sup>89</sup>, sugerując zamierzoną tu grę słów, a mianowicie aluzję dźwiękową do słowa *nāsā*, którym opisuje się próby, jakim Izraelici poddawali Jhwh, a Jhwh ich (por. Wj 15,25; 16,4; 17,2.7; 20,20). Pytanie stawiane sobie przez Izraelitów w poprzedniej perykopie brzmiało: „Czy Jhwh jest rzeczywiście wśród nas, czy też nie?” (Wj 17,7). Odpowiedź dana w analizowanym przez nas tekście brzmiałaby wówczas jednoznacznie: jest i pozostanie. Świadczy o tym końcowa informacja (Wj 17,16b), która ma zarazem charakter eschatologiczny i militarny. „Wojna (*milḥāmā*) Jhwh przeciwko Amalekitom [trwać będzie] z pokolenia na pokolenie”.

Czasownikowy ekwiwalent dla wspomnianej wojny (*lhm*) powtarza się w opowiadaniu kilka razy (Wj 17,8b.9aB.10aC.16aC). Wielu badaczy widzi tu więc elementy charakterystyczne dla tzw. świętej wojny<sup>90</sup>. W istocie jednak już Benno Jacob<sup>91</sup> zauważał, że terminologia zastosowana w perykopie wskazuje, iż rzecz idzie o coś więcej niż tylko wojenny kontekst (dosł. *kriegerische Lorbeeren*). Porównanie z innymi opisami walk przeciwko wrogom Izraela (por. Rdz 14; Lb 14,21; Lb 21,33; Pwt 2,31-37; 29,6; Lb 31; Joz 8,24; 10,28.30.33.37.39) uwidacznia – jego zdaniem – jasno, że w obecnym tekście brak elementów charakterystycznych dla tego rodzaju opisów<sup>92</sup>. W wojennych opisach mowa jest zawsze o tym, że przeciwnik został pobity (*nkh* Hifil) lub zabity (*hrg*) ostrzem miecza. Uciekinierzy z pola bitwy są ścigani (*rdp*), a miasto/region zdobyte (*jrš*). W tekstach deuteronomistycznych dodatkowo pokonani oraz ich dobra są przekłęci (*hrm* Hifil). Takiej standardowej terminologii jednak w Wj 17,8-16 nie znajdujemy. Jeśli już coś z niej zostało, to zwrot „ostrze miecza” (Wj 17,13)<sup>93</sup>, ale konsekwencją bitwy nie jest definitywne pokonanie przeciwnika. Mowa jest bowiem jedynie o tym, że Jozue i jego armia „osłabili” (*hlš*) Amalekitów. Za takim rozumieniem rdzenia *hlš*, a nie sugerowanym przez

<sup>86</sup> D.S. Stuart (*Exodus*, 401) sądzi jednak, że mamy tu przykład starożytnej (epoka brązu) ortografii, w której tzw. *matres lectionis* nie odgrywały żadnej roli i dlatego *jād ‘ālē* – „moja ręka” wymawiano często jako *jād ‘al*. W taki sam sposób należy rozumieć – jego zdaniem – słowo *kēs*, zastępujące w obecnym przypadku pełną pisownię *kissē* – „tron”. Podobnie rzecz się ma z drugim członem, który stanowi dość powszechny hipokoristikon (zdrobnienie) imienia Bożego JHWH, wyprowadzonego od rdzenia czasownikowego *hwh* (por. ‘ēli [mój bóg] *jāh*).

<sup>87</sup> Na ten temat por. J. Lemański, *Arka Przymierza*, s. 239-242.

<sup>88</sup> Analogie dla podwójnego zastosowania rdzenia *ns* można wskazać w formułach etiologicznych por. B.S. Childs, *The Book*, s. 311-312.

<sup>89</sup> *Exodus 1-18*, s. 619.

<sup>90</sup> Tak np. D.S. Stuart, *Exodus*, s. 395-397.

<sup>91</sup> *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, s. 500.

<sup>92</sup> B. Jacob, *Das Buch Exodus*, 500: „Aber für diesen Kampf gegen Amalek wird keine enzige der typischen Wendungen gerbaucht”.

<sup>93</sup> W Pięcioksięgu jeszcze cztery razy por. Rdz 34,26; Lb 21,24; Pwt 13,16; 20,13.

leksykografów sensem „pokonać”<sup>94</sup>, przemawia właśnie ów dostrzeżony przez B. Jacoba brak stereotypowej terminologii wojennej<sup>95</sup>. Koresponduje to także z końcową deklaracją (w. 16) o wojnie Jhwh z Amalekitami, trwającej dalej przez pokolenia. W konsekwencji wspomniany Jacob – który nigdy nie był zwolennikiem teorii dokumentów, mimo że święciła w jego czasach największe sukcesy – przywołuje w tym miejscu jej założenia i stwierdza, że język tej perykopy nie pasuje do żadnego z zakładanych w niej źródeł<sup>96</sup>.

### 3.2. Jozue

Postać Jozuego pojawia się tu po raz pierwszy w Biblii (Wj 17,9-10). Autor biblijny wprowadza go jednak bez podania jakichkolwiek więzi rodzinnych<sup>97</sup>. Można odczytać ten fakt jako założenie, że czytelnicy dobrze znają tę postać i nie potrzeba dodawać do niej żadnej noty biograficznej<sup>98</sup>. Jozue w pierwszej części opisu (Wj 17,9-13) pełni rolę dowódcy wojskowego. W tej scenie nietrudno dostrzec zatem podobieństwa z rolą, jaką odgrywał będzie potem w Joz 1-12. Poza Joz 6 (Jerycho) i Joz 8 (Aj) wszystkie inne walki opisane w Joz 6-12 mają, jak ta obecna, charakter defensywny (Joz 9,1-2; 10,1-5; 11,1-5). Problem w tym, że w Pięcioksięgu portret i rola Jozuego są generalnie jednak zupełnie inne. Podstawowe informacje biograficzne o nim pojawiają się w Lb 13-14. Prezentowany jest on tam jako Ozeasz, syn Nuna z pokolenia Efraima (Lb 13,8), któremu dopiero później Mojżesz zmienił imię na Jozue (Lb 13,16). Idealizuje się go potem wraz z Kalebem, opisując jako odważnego wojownika, który nie okazuje strachu przed podjęciem walki przeciwko silniejszym Kananajczykom (Lb 14,6.30.38; por. też Wj 32,12). W Wj 24,13 określa się go mianem *mešerēt* („pomocnik, usługujący”) Mojżesza (por. Wj 33,11: *mešerēt* + *na’ar*; Lb 11,28: *mešerēt...mibbeħurājw*; Joz 1,1). Określenia Jozuego mianem *na’ar* i *bāħūr* może odnosić się zarówno do jego młodzieńczego wieku, jak i do doświadczenia wojskowego. Oba określenia pojawiają się bowiem w takim kontekście<sup>99</sup>. Niemniej w tekstach, które T.B. Dozeman<sup>100</sup> określa jako nie-P, widać pewną tenden-

<sup>94</sup> A. Guillaume, *The Use of ḥlš in Exod. XVII,13; Isa XIV,12, and Job XIV XIV,10*, „Journal of Theological Studies” (1963), nr 14, s. 91-92; C. Houtman, *Exodus*, t. 2, s. 384-385. Część leksykografów sugeruje tu wariant *ḥlš* II: „pokonać” zamiast *ḥlš* I: „osłabić” por. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, *Wielki słownik*, t. 1, s. 308; W. Gesenius, *Hebräisches*, t. 2, Berlin, Heidelberg 181995, s. 362. Podobnie, choć przedstawiając numerację rdzeni, D.J.A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 3, Sheffield 1996, 246-247. Za sensem „osłabić” optują m.in. J.W. McKay, *Helel and the Dawn-Goddess*, „Vetus Testamentum” (1970), nr 20, s. 451-464, zwł. 453-454; B.S. Childs, *The Book*, s. 311; R.C. Van Leeuwen, *Isaiah 14:12, Hôlesh ‘Al Gwym and Gilgamesh XI,6*, „Journal of Biblical Literature” (1980), nr 99, s. 175-176.

<sup>95</sup> Tak słusznie E. Noort, *Josua und Amalek*, 166. Autor ten dopuszcza ostatecznie możliwość: „zwar besiegen, aber nicht total”.

<sup>96</sup> B. Jacob, *Das Buch Exodus*, 500: “Für die Quellenscheidung ergibt sich dieselbe fatale Folgerung wie im vorigen Kapitel. Wenn verschiedener Sprachgebrauch verschiedene Quelleschriften anzeigt, so müsste für diesen Absatz unbedingt eine neue Quelle angenommen werden”.

<sup>97</sup> T.B. Dozeman, *Exodus*, 393: “his appearance in the Pentateuch is sudden and uneven, as though he is written into the wilderness journey in the Non-P History, because of his association with the conquest”.

<sup>98</sup> Tak V.P. Hamilton, *Exodus*, 269.

<sup>99</sup> J. Macdonald, *The Status and Role of the Na’ar in Israelite Society*, „Journal of Near Eastern Studies” 33 (1976) 147-170, zwł. 153-154.

<sup>100</sup> *Exodus*, 394.

cję do dalszego wyjaśnienia przyczyn, dla jakich Jozue mógł wejść i dokonać podboju Ziemi Obiecanej, pomimo że należał on do pierwszego pokolenia Exodusu skazanego na wymarcie na pustyni. Oprócz wspomianej w Księdze Liczb odwagi, Jozue prezentowany jest jako towarzysz Mojżesza podczas jego wędrówki na Synaj (Wj 24,13). Z tego też powodu nie bierze on udziału w idolatrii rozgrywającej się u stóp Synaju. Podczas powrotu z Synaju mylnie interpretuje dochodzące z obozu hałasy jako okrzyki wojenne (Wj 32,17). Potem Jozue pełni też jakąś nieokreśloną bliżej rolę kultową przy Namiocie Spotkania (Wj 33,11). W Lb 11,28 prezentowany jest z kolei jako charyzmatyczny lider, któremu udziela się duch Mojżesza. Jego też potem sam Mojżesz wyznacza na swego następcę (Lb 27,18.22). Jak słusznie zauważa wspomniany T.B. Dozeman<sup>101</sup>, Jozue jest postacią charakterystyczną dla tekstów klasyfikowanych jako deuteronomistyczne (Pwt 1,38; 3,21.28: Jozue jako lider podczas podboju; Pwt 31,14: związany z Namiotem Spotkania; Pwt 31,3.23: następca Mojżesza). Te deuteronomistyczne tematy z nim związane pojawiają się teraz ponownie w nowej odsłonie w tekstach określonych przez niego jako nie-P. Autor analizowanej przez nas perykopy z Wj 17,8-16 wydaje się łączyć ze sobą motyw Exodusu i podboju. Czyny to jednak z perspektywy możliwej dopiero po włączeniu do kanonicznego kontekstu Księgi Jozuego. Ponadto akcent kładzie tym razem nie na militarnych zdolnościach Jozuego, ale na roli Mojżesza i trzymanej przez niego w ręku lasce Boga oraz pomocy udzielanej mu przez Aarona i Chura. Mamy zatem wyraźną korektę w stosunku do Joz 1-12, choć w obu wypadkach pomoc ze strony Jhwh wydaje się być niezbędna w odnoszeniu sukcesów (por. Joz 6-7).

Do obrazu z Wj 17,8-13 na pozór nie pasuje jednak potem to, o czym mowa jest w Wj 17,14. Wielu badaczy uważa więc ten wiersz za późniejszą głosę. Rzeczywiście Jozue po raz pierwszy jawi się tu jako przyszły następca Mojżesza. Z tego wiersza odczytać można jednak jeszcze więcej ciekawych informacji:

„Potem rzekł Jhwh do Mojżesza: zapisz (*ktb*) to wspomnienie (*zikkārôn*) w księdze (*bassēper*) i umieść w (*šim + b<sup>c</sup>*) uszach Jozuego, ponieważ (*kt*) wkrótce zetrę (*mḥh*) pamięć (*zēker*) o Amalekitach pod niebem”.

Mojżesz dostaje tu dwa zadania. Ma coś napisać (przyszłe pokolenie) i coś powiedzieć (Jozue – obecne pokolenie)<sup>102</sup>. Najpierw zaskoczenie stanowi fakt, że Mojżesz ma w ogóle coś zapisać w księdze<sup>103</sup>. To nowy motyw, który jednak z czasem stanie się prominentny. Jhwh już wcześniej obiecał, że Prawo stanie się narzędziem komunikacji pomiędzy Nim i Izraelem (por. Wj 15,22-26)<sup>104</sup>. Mojżesz (por. Wj 24,4.7), a potem także sam Jhwh (por. Wj 24,12: nie-P; Wj 31,18: P), zaczynają więc pisać. Nie chodzi tym razem jednak jeszcze o Księgę Prawa, Dekalog, hymn czy listę miejsc postoju (por. Wj 24,4; 34,27; Lb 33,2; Pwt 27,2-3.8; 31,9.19.24; Lb 33,2; por. Joz 8,30-32), ale o pamiętkę/ tekst upamiętniający (*zikkārôn*), związany z czymś, co autor biblijny określa lapidarnie zaimkiem wskazującym rodzaju żeńskiego: *zō't* – „to/tę”. W tle stoją wydarzenia opisane we wcześniejszych wierszach (walka z Amalekitami), ale i, a może nawet nade wszystko,

<sup>101</sup> Exodus, 394.

<sup>102</sup> V.P. Hamilton, Exodus, 272.

<sup>103</sup> Na ten temat por. J. Lemański, Księga Wyjścia (NKB.ST II), 377.

<sup>104</sup> T.B. Dozeman, Exodus, s. 395.

złożona tu (w. 14b) przez Jhwh obietnica<sup>105</sup>. Stanowić ma część dobrze znanej czytelnikom (rodzajnik!) księgi (*basēper*). Czym jest jednak wspomniana tu księga? Z dalszego kontekstu można wnioskować, że chodzi np. o początek wspomnianej później Księgi Wojen Jhwh (Lb 21,14a)<sup>106</sup> będącej prawdopodobnie antologią poetyckich tekstów wojennych (Lb 21,14b-15)<sup>107</sup>. Memoriał przeznaczony jest najpierw – jak wynika z kontekstu – nie dla Jozuego, ale dla kolejnych pokoleń. Świadczy o tym także fakt, że obecna wypowiedź stoi blisko tej z Pwt 25,19. Przy zestawieniu obu tekstów uderzająca jest jednak wyraźna zmiana podmiotu. W Wj 17,14b chodzi o deklarację złożoną przez Jhwh, zaś w Pwt 25,19b o zadanie dla Izraelitów. Zmiana ról podyktowana jest być może względami historycznymi (por. potem 1 Sm 15; 30)<sup>108</sup>. Sam Jozue otrzymuje ustne pouczenie. Jaka jest relacja pomiędzy tym, co zostanie spisane, i tym, co zostało przekazane ustnie? Mając na uwadze analogię z tradycją mezopotamską, przekaz pisemny i ustny nie muszą być *sequential* (pisemny zastąpił z czasem ustny), ale *simultaneous* (istnieją jednocześnie i uzupełniają się nawzajem)<sup>109</sup>.

W deklaracji Jhwh (Wj 17,14b), która jest istotnym elementem memoriału, pojawia się typowy czasownik oznaczający wymazanie (*māḥā*) z powierzchni ziemi (Rdz 6,7; 7,4,22) lub z Księgi Życia (Wj 32,32-33; Lb 5,23; Ps 69,29; Iz 44,22)<sup>110</sup>. Stanowi on zapowiedź sposobu, w jaki Jhwh rozprawi się z Amalekitami. Zwykle jego kontekst sugeruje, że chodzi o synonim całkowitego unicestwienia. Może jednak być on zastosowany w kontekście podjętej skruchy i stanowić część prośby o przebaczenie lub deklarację uniewinnienia (por. Ps 51,3.11; Iz 43,25; 44,22; inaczej Prz 6,33). W obecnym przypadku rzecz idzie jednak o „pamięć” (*zēker*) o Amalekitach. Chodzi więc o to, że ich definitywne zniknięcie w wirach historii należy potraktować w następnych pokoleniach jako przykład tego, co Jhwh uczyni wrogom narodu wybranego, jeśli będą chcieli kontynuować swoją wrogość i stanąć mu na drodze (por. Wj 14,30-31: Egipcjanie).

Druga nowość w w. 14, to rola Jozuego, któremu Mojżesz ma coś „umieścić” w uszach. Wypowiedź ma charakter metaforyczny. Zastosowany czasownik opisuje bowiem generalnie przesunięcia przestrzenne, a łączona z nim prepozycja za każdym razem wskazuje dokładne miejsce, w jakim ma zostać umieszczone to, co ulega przeniesieniu<sup>111</sup>. Idiom „włożyć coś komuś w uszy” formalnie znaczy „zobowiązać go do czegoś” (por. Wj 24,7:

<sup>105</sup> Badacze często zaliczają ją do tzw. wyroczni wojennych zapowiadających przyszły sukces protegowanego przez bóstwo władcy lub narodu (por. Sdz 1,2-3). Wypowiedź przypomina jednak bardziej eschatologiczną zapowiedź definitywnego pokonania „najgorszego” wroga niż doraźną wyrocznię.

<sup>106</sup> Tak J.I. Durham, *Exodus* (WBC 3), Waco 1987, 236-237. Słusznie zauważa on, że taka identyfikacja lepiej tu pasuje niż sugerowana przez U. Cassuto (*A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967, s. 206) inskrypcja na ołtarzu zbudowanym przez Mojżesza (por. Wj 17,15). Inne możliwości to Księga Prawa (Wj 24,7), deuteronomistyczna Księga Prawa (Pwt 31,9; por. 28,58.61; 30,10; 31,24; oraz Pwt 25,17-19, gdzie zobowiązanie Izraelitów do unicestwienia Amalekitów interpretuje się jako „zobowiązanie prawne dla Izraelitów”).

<sup>107</sup> Por. zrekonstruowany tekst wykazuje strukturę poetycką por. H. Seebass, *Numeri. Kapitel 10,11-22,1*, s. 329, 340-341.

<sup>108</sup> Tak E. Noort, *Josua und Amalek*, 168.

<sup>109</sup> V.A. Hurowitz, *Spanning the Generations: Aspects of Oral and Written Transmission in the Bible and Ancient Mesopotamia*, w: *Freedom and Responsibility*, red. R.M. Griffen, M.B. Edelman, New York 1998, s. 11-30.

<sup>110</sup> Por. też Pwt 9,14; 25,6.19; 29,19; Sdz 21,17; 2 Krl 14,27; Ps 9,6; 69,29; 109,13: „wymazać czyjeś imię”.

<sup>111</sup> S. Meier, *śim*, w: NIDOTTE, t. 3, London 1997, s. 1237.

do przestrzegania Prawa). Nie chodzi jednak o coś zarezerwowanego tylko dla niego, lecz o zobowiązanie do publicznej proklamacji tego, co sam usłyszy (por. Wj 10,2; 11,2 i zwł. Rdz 23,13-18)<sup>112</sup>. Jozue wyraźnie jawi się tu jako następca Mojżesza w roli przywódcy narodu. Do tej jego roli przygotowuje nas jednak Pięcioksiąg potem jeszcze kilka razy. Rzecz w tym, że Mojżesz nie przekazuje tu czegoś, co wyraża swoimi słowami, ale to, co najpierw ma zapisać we wspomnianej wcześniej księdze. Funkcja, jaką pełni tu Mojżesz, polega więc na ukierunkowaniu Izraela poprzez przekazane mu słowo Boże, które będzie już niedostępne kolejnym przywódcom narodu wybranego w taki sposób, w jaki było to wcześniej dane Mojżeszowi (por. Wj 20,19)<sup>113</sup>. Po jego śmierci zostanie ono jednak w formie Tory (por. Pwt 31,24). Jej przepisy są obligujące dla Jozuego, o ile chce, aby Bóg był z nim, tak jak był z Mojżeszem (por. Joz 1,5b-9). Jak zostanie to potem wyraźnie zaakcentowane (por. Joz 8,30-32), Jozue będzie starał się tej zasady przestrzegać. Nigdy jednak nie będzie on już potem walczył z Amalekitami (jego imienia nie wspomina się w epizodzie z Lb 14,41-45). Pełni zatem rolę pierwszego następcy oraz idealnego przywódcy, który rozpoczyna wojnę z Amalekitami, zakończoną później przez Dawida i Ezechiasza. Zdaniem Eda Noorta<sup>114</sup> mamy więc w tym wierszu (Wj 17,14) główny element całego opowiadania o bitwie z Amalekitami. Nie można zatem traktować tego wiersza jako późniejszego dodatku redakcyjnego (tak m.in. M. Noth), lecz należy widzieć w nim istotny element składowy perykopy napisanej już po wygnaniu i mającej na uwadze rolę Jozuego w księdze noszącej jego imię<sup>115</sup>. Tę perspektywę należy poszerzyć jeszcze o Księgi Sędziów i Samuela, o czym mowa będzie poniżej. W istocie zadaniem Jozuego po śmierci Mojżesza jest przeprowadzić się wraz z Izraelem przez Jordan (Joz 1,2; por. Joz 3-4: wykonanie nakazu). Potem, jak się okaże, posłuszeństwo przepisom Tory (Joz 5-6: Jerycho i okolice) lub brak takiego posłuszeństwa (Joz 7; Aj) decydować będą o sukcesach lub porażkach w walkach z ludami zamieszkującymi Kanaan (por. Joz 8,1; 10,8; 11,6).

### 3.3. Amalekici

Biblia generalnie wspomina Amalekitów w liczbie pojedynczej: Amalek (*ʾāmālēk*). Fakt, że do konfrontacji dochodzi w Refidim (Wj 17,1.8), a więc tam, gdzie miała miejsce poprzednia scena, nie jest zapewne przypadkowy. Wydaje się, że autor biblijny każe nam patrzeć na obecną scenę w perspektywie poprzedniej. Amalekici przybyli, aby walczyć z (*lḥm* 'im) Izraelem (Wj 17,8). Autor biblijny nie podaje przyczyn tej napaści (spór o studnię lub wodę; chęć rabunku?). Być może ma on na uwadze zadawiony braterski konflikt pomiędzy przodkami obu narodów, Jakubem i Ezawem (w Rdz 36,12.16 identyfikuje się ich praprzodka i eponima Amaleka jako wnuka Ezawa; por. 1 Krn 1,36). Niemniej zastosowany tu czasownik *lḥm* pojawił się już w słowach obawy wypowiedzianych przez faraona (por. Wj 1,10), a potem w słowach Mojżesza skierowanych do Izraela nad Morzem Sitowia (Wj 14,14: „Jhwh będzie walczył za was...”). Wówczas jednak Izraelici

<sup>112</sup> T.B. Dozeman, *Exodus*, s. 396.

<sup>113</sup> C. Schäfer-Lichtenberger, *Josua & Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament* (V.T.S 58), Leiden, New York, Köln 1995, s. 119.

<sup>114</sup> *Josua und Amalek*, s. 169: „Im Grunde ist dies die Achse der ganzen Erzählung”.

<sup>115</sup> E. Noort, *Josua und Amalek*, s. 170.

mieli stać spokojnie. Nie byli jeszcze gotowi do walki (por. Wj 13,17). Tym razem natomiast Jozue i wybrani przez niego żołnierze (*bāḥar* por. Joz 8,3; 1 Sm 13,2; 2 Sm 10,9; 17,1; 1 Krn 19,10; *bāḥūr* por. 2 Sm 6,1; 10,9; 1 Krl 12,21), a potem – jak się okaże – także sam Jhwh (Wj 17,9-10.16), walczyć będą przeciwko (*lḥm be*) Amalekitom. Polecenie wyboru oznacza albo to, że tylko część zdolnych do walki Izraelitów będzie ścierać się z Amalekitami, albo wybrani zostają tylko ci, którzy się do tego nadają. Gramatycznie niejasna jest rola przysłowka *māḥār* – „następnego dnia, jutro”. Egzegeci zastanawiają się bowiem, czy należy go łączyć z tym, co go poprzedza (nakaz skierowany do Jozuego: „wyrusz... jutro”; tak LXX i PentSam), czy raczej z tym, co po nim następuje (Mojżesz: „Jutro ja stanę...”, tak TM, zaznaczając pauzę [*'atnāḥ*] pod poprzednim słowem)<sup>116</sup>. Według Rdz 14,7 Amalekici zamieszkiwali Negew i Synaj (por. Lb 13,20; 14,25.43.45). Już przodkowi Amalekitów – Ezawowi przypisuje się migrację na te tereny (por. Rdz 36,1.19.43: Edom). Byli oni typową grupą nomadów (Lb 24,20) żyjącą z okazjonalnych napadów (Sdz 3,13). Używali do swoich rajdów udomowionych wielbłądów (Sdz 6,3-5; 7,12; por. 1 Sm 15,3). W swojej wyroczni Balaam nazywa ich „pierwszym narodem” (Lb 24,20). Może to sugerować wiek tej grupy etnicznej (starożytność por. 1 Sm 27,8), jej siłę (Am 6,1) lub pierwszeństwo w atakach na Izraela (przewodzenie jakiejś koalicji)<sup>117</sup>. Jak dotąd brak dowodów potwierdzających ich wyjątkową siłę militarną, chyba że chodzi tu o „prześmiewczy” (?) cytat ich własnej opinii o sobie. Nie znamy także ich pochodzenia, choć Martin Görg<sup>118</sup> sugeruje istnienie tej grupy już w czasach Ramessydów (nieznaną etymologię<sup>119</sup> ich nazwy łączy z egipskim hieroglifem *ḥmrq* – imieniem boga góry z terenów wschodniej pustyni, o którym mowa w Leiden Magical Papyrus 343, III.9 + 345, XXIII,3). Generalnie przyjęło się traktować ich jako protoarabską i protobeduńską koalicję plemienną, historycznie rozpoznawalną najwcześniej około tysiąca lat przed Chrystusem<sup>120</sup>.

Ich drugi atak na pustyni nastąpi w okolicach Chorma (Lb 14,43-45). Izraelici pozbawieni tam pomocy ze strony Jhwh (por. Lb 14,44; Joz 7,3-4) zostaną pobici i rozproszeni. Chodzi jednak o pierwsze pokolenie Exodusu, które nie okazało wiary w to, że Jhwh rzeczywiście chce dać im ziemię Kanaan. Nadaje to obecnej scenie walki paradygmatycznego charakteru. Dlaczego to jednak właśnie Amalekici występują w tej perykopie w roli arcywroga Izraela? W tle opisanego tu starcia – wspomniany już – Benno Jacob dostrzega echo zadawnionego konfliktu pomiędzy Jakubem i Ezawem, który musi zostać definitywnie rozstrzygnięty<sup>121</sup>. Idąc śladem informacji z Pwt 25,17-19, nie bez wpływu

<sup>116</sup> E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Assen 2001, s. 68.

<sup>117</sup> H. Seebass, *Numeri 22,2-36,13*, s. 102.

<sup>118</sup> *Amalek*, w: *Neues Bibel-Lexikon*, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1991, t. 1, s. 83. Por. też M. Görg, *Ein Gott Amalek?*, „Biblische Notizen” (1987), nr 40, s. 14-15.

<sup>119</sup> W. Gesenius, *Hebräisches und Aramäisches*, t. 4, Berlin, Heidelberg 182007, s. 983.

<sup>120</sup> Tak E.A. Knauf, *Midian*, Wiesbaden 1988, 93-94 + przypis 429.

<sup>121</sup> B. Jacob, *Das Buch Exodus*, 502.

sytuacji, w której sam się aktualnie znajdował<sup>122</sup>, wielkość przewinienia Amalekitów komentuje on następująco: „Wędrowiec, uchodźca, uciekinier jest w pewnym sensie święty, sakrosantk. On ma przede wszystkim jeden cel: znaleźć jakąś nową ojczyznę i prosić ludzkość, aby wspomogła go radą i czynem, a w każdym razie, aby nie zastawiała mu drogi”<sup>123</sup>.

Przyczyn wybrania Amalekitów do roli arcywroga szukać można jednak jeszcze gdzie indziej. Odgrywają oni pewną rolę w Księgach Wyjścia, Liczb i Powtórzonego Prawa. Potem jeszcze w Księdze Sędziów i Samuela. Księga Jozuego nic o nich jednak nie wspomina. Zbadanie kontekstu, a w konsekwencji zamysłu teologicznego autorów biblijnych, obok analizy krytyczno-literackiej, wydaje się więc tu nieodzowne dla zrozumienia obecnej perykopy. Opis „pierwszej” klęski Amalekitów w okolicach Refidim – jak wspomnieliśmy – ma charakter paradygmatyczny. Tak właśnie Izraelici muszą walczyć ze swoimi wrogami, łącząc własne wysiłki militarne (Jozue) z nieustannym odwoływaniem się do Boga i posłuszeństwem Jego słowu (zabrakło tej postawy w Lb 14,41-45!). Jhwh w taki sposób, jak zostało to tu opisane, pokona każdego z nieprzyjaciół Izraela. Co więcej, końcowa nota ma charakter eschatologiczny. Jhwh jest w permanentnym konflikcie z Amalekitami. O przyczynach tego stanu rzeczy wspomina się potem w Pwt 25,17-19<sup>124</sup>. Mojżesz przypomina tam Izraelowi: „Pamiętaj” (Pwt 25,17)... „Nie zapomnij o tym” (Pwt 25,19). Rzecz idzie o to, co zrobili im Amalekici (napadli z tyłu na wyczerpanych wędrowką po pustyni Izraelitów/nie lękali się Boga; Pwt 25,18) i co powinni uczynić Izraelici (zatrzeć imię Amalekity pod niebem), kiedy już Jhwh zapewni im spokojny pobyt w Ziemi Obiecanej (Pwt 25,19). Okoliczności wspomnianego tu zajścia są enigmatyczne. Niewiele nowego światła rzuca na nie epizod z Wj 17,8-16. Niemniej sytuuje on wrogość wobec Amalekitów na poziomie instytucjonalnym. W aktualnej, kanonicznej kolejności treść Wj 17,14-16 urasta do rangi określonej przez Waltera Bruggemann’a<sup>125</sup> jako *the instutualization of hostility*. Sformułowania Deuteronomisty mają charakter zobowiązania prawnego ze względu na pamięć o tym, co wydarzyło się w analizowanym przez nas epizodzie, choć tu z kolei nie wspomina się tego, o czym mowa w Pwt 25,18.

Zapowiedź „wymazania pamięci” o Amalekitach (Wj 17,14b) stanowi pewnego rodzaju zobowiązanie dla Izraela (stąd zmiana podmiotu Jhwh + pamięć w Wj 17,14b; Izrael + imię w Pwt 25,19b). Decydujące starcia z nimi rozgrywać się będą jednak nie na pustyni, lecz w Kanaanie. Po początkowych niepowodzeniach (por. Sdz 3,13; 6,3.33) pierwsze poważne sukcesy w walkach z nimi odniesie dopiero Saul (1 Sm 14,48; 15). Bardziej

<sup>122</sup> Benno Jacob był rabinem w Göttingen, świadkiem i ofiarą nazizmu rozprzestrzeniającego się w Niemczech. Swój pierwszy komentarz do Księgi Rodzaju zdołał jeszcze wydać w Niemczech w 1934. Drugi, cytowany tu komentarz do Księgi Wyjścia, kończył już jednak w 1940 roku na uchodźstwie, w Londynie. Drukiem ukazał się on dopiero w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, najpierw w języku angielskim (1992), a potem w niemieckim (1997), w którym został oryginalnie napisany. Por. B. Janowski, „*Dies wunderbare Buch*” zur deutschen Ausgabe des *Exoduskommentars von Benno Jacob*, w: Tenze, *Die rettende Gerechtigkeit: Aufträge zur Theologie des Alten Testaments*, t. 2, Neukirchen-Vluy 1999, s. 299-307.

<sup>123</sup> B. Jacob, *Das Buch Exodus*, s. 503.

<sup>124</sup> Związki Wj 17,8-16 i Pwt 25,17-19 są bezsporne, co stanowi powód wielu spekulacji z zakresu historii tradycji por. J. Van Seters, *The Life*, 202-207; L.H. Feldman, „Remember Amalek!”. *Vengeance Zealotry and Group Destruction in the Bible According to Philo, Pseudo-Philo, and Josephus* (Monographs of the Hebrew Union College 31), Cincinnati 2004.

<sup>125</sup> *Exodus*, w: *The New Interpreter's Bible*, t. 1, red. L.E. Keck i in., Nashville 1994, s. 822.

efektywny w tej walce będzie jednak potem Dawid (1 Sm 30,29), a ostatecznie resztki Amalekitów pokona Ezechiasz (1 Krn 4,41-43). W tym ostatnim przypadku można sądzić, że ostatni przedstawiciele tego ludu zamieszkivali jeszcze w czasach po wygnaniu babilońskim Edom, nową ojczyznę Ezawa (Rdz 36,8-9.43). W opowiadaniu o Saulu wspomina się zachowanie przy życiu pokonanego przez niego Agaga, króla Amalekitów (1 Sm 15,20), oraz zabranie im przez Izraelitów tego, co zostało obłożone klątwą (1 Sm 15,21). Nie spodobało się to Samuelowi i zerwał on kontakty z Saulem, zapowiadając mu w imieniu Boga koniec jego panowania (1 Sm 15,28.33). Wspomniany tu z imienia Agag stał się potem prototypem arcywroga. W Księdze Estery śmiertelny wróg Mardocheusza i mieszkających w Persji Żydów – Haman prezentowany jest właśnie jako Agagita (*h'ggj*) (por. Est 3,1.10; 8,3.5; 9,24 → 1 Sm 15,20?). Nie przypadkowo więc Miszna *Megillah* 306 wskazuje, aby to właśnie tekst Wj 17,8-16 czytać podczas święta Purim<sup>126</sup>.

Teksty biblijne sytuują Amalekitów na pustynnych terenach okalających Judę. Również z historycznego punktu widzenia Negew wydaje się właściwym miejscem ich lokalizacji<sup>127</sup>. Egzegeci szukają jednak motywów dla szczególnej wrogości Izraelitów wobec Amalekitów. W istocie problem, czemu akurat oni zostali wskazani jako prototyp wszystkich późniejszych nieprzyjaciół, jest dość intrygujący. Odpowiedzi mogą być różne<sup>128</sup>: spory terytorialne, spór o prawo do użytkowania jakiejś studni lub pastwiska, rabunkowe napady dokonywane przez Amalekitów. Do takiego zarzewia wrogości pasować może jednak wiele różnych grup plemiennych, o których wspomina się w Biblii. Historycznie wrogie relacje pomiędzy Amalekitami oraz Izraelitami najwcześniej pasują do okresu początków monarchii (Saul i Dawid). Walki z nimi toczyły się na południe od Judy, na pustyni Negew oraz na sąsiadującym z nią wschodnim brzegu Jordanu. Nietrudno w związku z tym wyobrazić sobie, iż droga rozwoju tradycji o wzajemnej wrogości obu nacji dopiero w późniejszym czasie została przeniesiona z czasów monarchii, poprzez okres Sędziów, na czasy Mojżesza<sup>129</sup>.

Jeśli spojrzeć na tekst w jego aktualnym kontekście, to Amalekici jawią się jako faraon *redivivus*<sup>130</sup>. Wraz z opuszczeniem egipskiego „domu niewolników” Izrael nie pozbywa się wrogów. Wielu ich jeszcze napotka w swojej historii, ale zawsze może liczyć na pomoc swojego Boga. Umieszczenie obecnego konfliktu na pustyni, jeszcze przed Synajem, może w istocie akcentować znaczenie wydarzeń, które będą miały na nim miejsce<sup>131</sup>.

Niemniej perspektywa jest chyba jeszcze szersza. Ed Noort<sup>132</sup> przywołuje dwie dysertacje napisane w języku holenderskim, w których ich autorzy próbują znaleźć wyjaśnienie dla aktualnego miejsca i znaczenia badanej przez nas perykopy. W jednej z nich

<sup>126</sup> Por. też A. Sagi, *The Punishment of Amalek in Jewish Tradition: Coping with the Moral Problem*, „Harvard Theological Review” (1994), nr 87, s. 323-346.

<sup>127</sup> I. Finkelstein, *Living on the Fringe: The Archaeology and History of the Negev, Sinai and Neighbouring Regions in Bronze and Iron Ages* (Monographs in Mediterranean Archaeology 6), Sheffield 1995, s. 103-126.

<sup>128</sup> C. Houtman, *Exodus*, t. 2, s. 377; E. Noort, *Josua und Amalek*, s. 158.

<sup>129</sup> E. Noort, *Josua und Amalek*, s. 164.

<sup>130</sup> E. Noort, *Josua und Amalek*, s. 158.

<sup>131</sup> C. Houtman, *Exodus*, t. 2, s. 378: „theologically its placement prior to the Sinai is quite meaningful: also this event (cf. 15,22-17,7) contributes to the growth of Israel's knowledge of YHWH; thus when the people arrive at Sinai they know very well who it is who encounter them there”.

<sup>132</sup> *Josua und Amalek*, s. 158.



(E. Rooze, 1995) na pierwszy plan wysuwa się problem przemocy w Starym Testamencie. Teksty związane z Amalekitami wpisują się w ten temat i obecna perykopa podkreślałaby konieczność wiary w pomoc ze strony Jhwh w walce przeciwko tego rodzaju złu. Druga (A. Schuils, 1997), moim zdaniem o wiele ciekawsza sugestia, wpisuje Amalekitów w kontekst przeszkód na drodze do Ziemi Obiecanej (Wj 17,8-13; Lb 14,40-45; Pwt 25,17-19). Przeciwnicy Izraela postrzegani są tu jednocześnie jako wrogowie Jhwh. Patrząc jeszcze dalej w kanoniczny kontekst, nietrudno zauważyć, że z Amalekitami borykać się musiał jeszcze Saul (1 Sm 15) i Dawid (1 Sm 30). To ten ostatni jednak ostatecznie ich pokonał, czym spełnił wymogi postawione w Pwt 25,17-19. Sekwencja z Amalekitami w roli arcywroga jest więc pomyślana jako przygotowanie do wyeksponowania tej właśnie zasługi Dawida w pokonaniu „odwiecznych” wrogów narodu wybranego. Oznacza to, że Wj 17,8-16 może w istocie być tekstem powstałym w czasie redagowania sekwencji łączącej różne tradycje, poczynając od Księgi Rodzaju po 2 Księgę Królewską<sup>133</sup>.

### Wnioski

Sposób, w jaki prezentowani są Amalekici oraz postaci Mojżesza i Jozuego, pozwala sądzić, że współczesne tendencje do odmłodzenia czasu powstania Wj 17,(1-7).8-16 są słuszne. Amalekici w roli arcywroga Izraela wydają się stanowić reminiscencję wydarzeń opisanych w późniejszych księgach historycznych (zwł. w Księgach Samuela) i je zapowiadać. Postać Jozuego także łączy w sobie dwie odmienne tradycje. Jedną, znaną z Księgi Jozuego (dowódca wojskowy), a drugą z Pięcioksięgu i pierwszego rozdziału Księgi Jozuego (następca Mojżesza w roli przywódcy). Również w tym przypadku zakładać należy, że autor perykopy miał już na uwadze szerszy układ ksiąg w Biblii Hebrajskiej, bliski kanonicznemu. Wreszcie sposób prezentacji Mojżesza, wspieranego przez Aarona i Chura, wydaje się odzwierciedlać powygnaniowe realia panujące w sposobie funkcjonowania narodu wybranego i wyraźnie łagodzi obraz militarnych tyłków Jozuego w celu zapewnienia Izraelitom pokoju. W konsekwencji perykopa jawi się, wbrew wcześniejszym opiniom, jako tekst integralny literacko i teologicznie. Można ją uznać za produkt późnej, powygnaniowej redakcji, podczas której dokonano połączenia tradycji zawartych w Pięcioksięgu oraz tradycji historycznych z okresu monarchii.

### Bibliografia

- A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, red. Th. (SBL. Symposion 34), T.B. Dozeman, K. Schmid, Atlanta 2006.
- Albertz R., *A Pentateuchal Redaction in the Book of Numbers*, „Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft” (2013), nr 125, s. 220-233.

<sup>133</sup> O tym, że takie tendencje redakcyjne były, pisze dziś wielu badaczy por. m.in. E.-J. Waschke, *Mose und Dawid. Ein überlieferungs- und redaktionsgeschichtliches Desiderat?*, w: *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum* (Fs H.Ch. Schmitt; BZAW 370), red. M. Beck, U. Schorn, Berlin 2006, s. 217-230; G. Auld, *Reading Genesis after Samuel*, w: *The Pentateuch (FAT 78)*, red. T.B. Dozeman i in., Tübingen 2011, s. 459-469.

- Albertz R., *The Canonical Alignment of the Book of Josua*, w: *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, red. O. Lipschits i in., Winona Lake 2007, s. 287-333.
- Albertz R., *The Late Exilic Book of Exodus (Exodus 1-34\*): A Contribution to the Pentateuchal Discussion*, w: *The Pentateuch (FAT 78)*, red. T.B. Dozeman i in, Tübingen 2011, s. 243-288.
- Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum* (Fs H.C. Schmitt; BZAW 370), red. M. Beck, U. Schorn, Berlin 2006.
- Auld G., *Reading Genesis after Samuel*, w: *The Pentateuch (FAT 78)*, red. T.B. Dozeman i in., Tübingen 2011, s. 459-469.
- Aurelius E., *Der Fürbitter Israels: Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (CBOTS 27), Stockholm 1988.
- Berner C., *Das Wasserwunder von Rephidim (Wx 17,1-7) als Schlüsseltext eines nachpriester-schriftlichen Mosebild*, „Vetus Testamentum” (2013), nr 63, s. 193-209.
- Berner C., *Die Exoduserzählung* (FAT 73), Tübingen 2010.
- Blum E., *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.
- Blum E., *Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus: Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothesen*, w: *Abschied von Jahwisten: Die Komposition dex Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), red. J.C. Gertz in, Berlin 2002, s. 119-156.
- Blum E., *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin 1990.
- Bruggemann W., *Exodus*, w: *The New Interpreter's Bible*, t. 1, red. L.E. Keck i in., Nashville 1994, s. 675-981.
- Cassuto U., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967.
- Childs B.S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL), London 1974.
- Clines D.J.A., *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. 3, Sheffield 1996.
- Coats G.W., *A Structural Transition in Exodus*, „Vetus Testamentum” (1972), nr 22, s. 129-142.
- Coats G.W., *An Exposition for the Wilderness Tradition*, „Vetus Testamentum” (1972), nr 22, s. 288-295.
- Coats G.W., *Exodus 1-18* (FOTL IIA), Grand Rapids, Cambridge 1999.
- Cocco F., *Sulla cattedra di Mose. La legittimazione del potere nell'Israele postesilico (Nm 11; 16)* (Colonna biblica), Bologna 2007.
- Couroyer B., *Un égyptianisme en Exode XVII, 15-16: YHWH-nissi*, „Revue Biblique” (1981), nr 88, s. 333-339.
- Dahood M.J., *Eblaite and Biblical Hebrew*, „Catholic Biblical Quarterly” (1982), nr 44, s. 1-24.
- Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT 206), red. E. Otto, R. Achenbach, Göttingen 2004.
- Davies E.W., *Numbers* (NCBC), Grand Rapids 1995.
- Davies G.I., *The Wilderness Itineraries and Recent Archaeological Research*, w: *Studies in the Pentateuch* (V.T.S 41), red. J.A. Emerton, Leiden 1990, s. 161-175.
- Dozeman T.B., *Exodus* (ECC), Grand Rapids, Cambridge 2009.
- Dozeman T.B., *The Priestly Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch*, w: *The Pentateuch (FAT 78)*, red. T.B. Dozeman i in, Tübingen 2001, s. 257-288.
- Dreytza M., *jād*, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (NIDOTTE), red. W.A. Van Gemeren, London 1997, kol. 402-405.
- Durham J.I., *Exodus* (WBC 3), Waco 1987.

- Feldman L.H., „Remember Amalek!“. *Vengeance Zealotry and Group Destruction in the Bible According to Philo, Pseudo-Philo, and Josephus* (Monographs of the Hebrew Union College 31), Cincinnati 2004.
- Finkelstein I., *Living on the Fringe: The Archaeology and History of the Negev, Sinai and Neighbouring Regions in Bronze and Iron Ages* (Monographs in Mediterranean Archaeology 6), Sheffield 1995, s. 103-126.
- Foster R., *Preyer: Finding the Heart's True Home*, San Francisco 1992.
- Galvagno G., Giuntoli F., *Dai frammenti alla storia. Introduzione al Pentateuco* (Graphé 2), Torino 2014.
- Gesenius W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 2, Berlin, Heidelberg 181995.
- Gesenius W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 3, Berlin, Heidelberg 182005.
- Gesenius W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 4, Berlin, Heidelberg 182007.
- Goldingay J., *Israel's Gospel. Old Testament Theology*, t. 1, Downers Grove 2003.
- Görg M., *Amalek*, w: *Neues Bibel-Lexikon*, red. M. Görg, B. Lang, Zürich 1991, t. 1, 83.
- Görg M., *Ein Gott Amalek?*, „Biblische Notizen“ (1987), nr 40, s. 14-15.
- Gradwohl R., *Zum Verständnis von Ex XVII 15f, „Vetus Testamentum“* (1962), nr 12, s. 491-494.
- Guillaume A., *The Use of ḥlš in Exod. XVII,13; Isa XIV,12, and Job XIV XIV,10*, „Journal of Theological Studies“ (1963), nr 14, s. 91-92.
- Hamilton V.P., *Exodus. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2011.
- Houtman C., „*Yhwh Is My Banner – A Hand on the Throne of Yh*“: *Exodus XVII 15b, 16a and Their Interpretation*, „Oudtestamentische Studiën“ (1989), nr 25, s. 110-120.
- Houtman C., *Exodus* (HCOT), t. 1, Kampen 1993.
- Houtman C., *Exodus* (HCOT), t. 2, Kampen 1996.
- Hurowitz V.A., *Spanning the Generations: Aspects of Oral and Written Transmission in the Bible and Ancient Mesopotamia*, w: *Freedom and Responsibility*, red. R.M. Griffen, M.B. Edelman, New York 1998, s. 11-30.
- Jacob B., *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997.
- Jacques X., *Les cailles étaient-elles empoisonnées? A propos d'une contribution récente à un problème déjà ancien*, „Science et Esprit“ (1968), nr 20, s. 247-268.
- Janowski B., „*Dies wunderbare Buch*“ zur deutlichen Ausgabe des Exoduskomentars von Benno Jacob, w: tenze, *Die rettende Gerechtigkeit: Aufträge zur Theologie des Alten Testaments*, t. 2, Neukirchen-Vluyn 1999, s. 299-307.
- Keel O., *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament* (OBO 5), Göttingen 1974.
- Knauf E.A., *Midian*, Wiesbaden 1988.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1-2, Warszawa 2001.
- Lemański J., *Arka przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historią a teologią* (Studia i Rozprawy 9), Szczecin 2006.
- Lemański J., *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009.
- Lemański J., *Księga Wyjścia* (PKB), Tarnów 2012.

- Lemański J., *Motyw „próby” jako element procesu wychowania w tekstach Pięcioksięgu*, „*Verbum Vitae*” (2012), nr 21, s. 19-38.
- Lemański J., *Od manny na pustyni do manny ukrytej. Rozwój tradycji o mannie w Starym i Nowym Testamencie*, Szczecin 2006.
- Lemański J., *Spojrzenie, które wymaga wiary (Lb 21,4-9)*, w: *Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie*, t. 3: *Krzyż Twój uwielbiamy*, red. A. Paciorek i in., Tarnów 2011, s. 13-32.
- Lemański J., *Wyjścia księga*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 20, Lublin 2014, kol. 1059-1061.
- Lerner D.B., *Could Moses' Hands Make War?*, „*Jewish Bible Quarterly*” (1990-1991), nr 19, s. 114-119.
- Levin Chr., *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993.
- Macdonald J., *The Status and Role of the Na'ar in Israelite Society*, „*Journal of Near Eastern Studies*” (1976), nr 33, s. 147-170.
- McKay J.W., *Helel and the Dawn-Goddess*, „*Vetus Testamentum*” (1970), nr 20, s. 451-464.
- Meier S., *śîm*, w: „*New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*”, t. 3, London 1997, kol. 1237-1241.
- Mitmann S., *Das Symbol der Hand in der altorientalischen Ikonographie*, w: *La Main de Dieu. Die Hand Gottes* (WUNT 94), red. R. Kieffer, J. Bergman, Tübingen 1987, s. 19-47.
- Noort E., *Josua und Amalek: Exodus 17,8-16*, w: *The Interpretation of Exodus. Studies in Honour of Cornelius Houtman* (CBET 44), red. R. Roukema i in., Leuven, Paris, Dudley 2006, s. 155-170.
- Noth M., *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7), Göttingen 1966.
- Noth M., *Das zweite Buch Mose: Exodus* (ATD 5), Göttingen 1968.
- Noth M., *Der Wallfahrtsweg zum Sinai (Num 33)*, w: *Tenze, Aufsätze zur biblische Landes- und Altertumskunde*, t. I, Neukirchen-Vluyn 1971, s. 55-74.
- Noth M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen 1967.
- Oblath M.D., *The Exodus Itinerary Sites: Their Locations from the Perspective of the Biblical Sources* (SBL 55), New York 2004.
- Porzig P., *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in der Texten vom Toten Meer* (BZAW 397), Berlin, New York 2009.
- Propp W.H.C., *Exodus 1-18* (AB 2), New York 1998.
- Robinson P.B., *Israel and Amalek: The Context of Exodus 17,8-16*, „*Journal for the Study of the Old Testament*” (1985), nr 32, s. 15-22.
- Römer T., *Zwischen Urkunde, Fragmenten und Ergänzungen: Zum Stand der Pentateuchforschung*, „*Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*” (2013), nr 125, s. 1-24.
- Sagi A., *The Punishment of Amalek in Jewish Tradition: Coping with the Moral Problem*, „*Harvard Theological Review*” (1994), nr 87, s. 323-346.
- Schäfer-Lichtenberger C., *Josua & Salomo. Eine Studie zu Autorität und Legitimität des Nachfolgers im Alten Testament* (VT.S 58), Leiden, New York, Köln 1995.
- Schmidt L., *Das 4. Buch Mose. Numeri. Kapitel 10,11-36,13* (ATD 7,2), Göttingen 2004.
- Schmitt H.C., *Die Geschichte vom Sieg über die Amalekiter Ex 17,8-16 als theologische Lehrerzählung*, „*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*” (1990), nr 102, s. 335-344.
- Seebass H., *Numeri 22,2-36,13* (BK IV.3), Neukirchen-Vluyn 2007.
- Seebass H., *Numeri. Kapitel 10,11-22,1* (BK IV.2), Neukirchen-Vluyn 2003.

- Ska J.L., *Old and New in the Book of Numbers*, „Biblica” (2014), nr 85, s. 102-116.
- The Pentateuch* (FAT 78), red. T.B. Dozeman, K.Schmid, B.J. Schwartz, Tübingen 2011.
- The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, red. S. Shectman, J.S. Baden, (AThANT 95), Zürich 2009.
- Tov E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Assen 2001.
- Van Leeuwen R.C., *Isaiah 14:12, Hôlesh 'Al Gwym and Gilgamesh XI,6*, „Journal of Biblical Literature” (1980), nr 99, s. 173-184.
- Van Seters J., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (CBET 10), Kampen 1994.
- Waschke E.J., *Mose und Dawid. Ein überlieferungs- und redaktionsgeschichtliches Desiderat?*, w: *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum* (Fs H.C. Schmitt; BZAW 370), red. M. Beck, U. Schorn, Berlin 2006, s. 217-230.

### Streszczenie

W artykule podejmujemy próbę oceny współczesnych propozycji odmłodzenia czasu powstania perykopy Wj 17,8-16. Sposób prezentacji stosunku Jhwh do Amalekitów, wskazanie ich jako wzorcowego wroga, a potem także role, jakie odgrywają w tym tekście laska Boga, Mojżesz, Aaron, Chur i Jozue, pozwalają sądzić, że mamy do czynienia z tekstem powstałym w trakcie łączenia ze sobą Pięcioksięgu i ksiąg historycznych.

**Słowa kluczowe:** Amalekici, Mojżesz, Jozue, redakcja Pięcioksięgu

### Summary

#### **MOSE, JOSHUA AND THE AMALEK. A NEW LOOK ON EX 17,8-16 IN THE CONTEXT OF MODERN RESEARCH ON RISE OF PENTATEUCH**

The article tries to evaluate the contemporary proposal of reading Ex 17,8-16. The way of the presentation of a relation between Amalekites and Jhwh tells us that Amalekites are the model enemies of Israel. Moreover, the role of the rod of God, Moses, Aaron, Hur and Joshua let us think that the text had been developed when the traditions of Pentateuch and the historical books of the Old Testament were combined together.

**Keywords:** Amalek, Moses, Joshua, editing of the Pentateuch