

Janusz Lemański¹

MOJŻESZ I MADIANICI: PAMIĘĆ O HISTORYCZNEJ TRADYCJI, KTÓRA WYMAGAŁA TEOLOGICZNEJ KOREKTY?

WSTĘP

O związkach Mojżesza z tym tajemniczym ludem pustyni opowiada się przede wszystkim w Księdze Wyjścia i Liczb. W pierwszej z nich chodzi wyraźnie o pozytywne relacje, które pozwoliły niektórym badaczom zasugerowanie nawet hipotezy o „zapożyczeniu” przez Izraelitów ich wiary w Jhwh od Madianitów (tzw. hipoteza kenicka)² i wpływie tego ludu na jej pierwotny kształt (teść Mojżesza określany jest mianem „kapłan Madianitów” i „uczy” Izraela, jak składać ofiary oraz organizować struktury jurydyczne; por. Wj 18). W Księdze Liczb tendencja do pozytywnego postrzegania Madianitów wyraźnie się zmienia i z „przyjaciół” (tak jeszcze w Lb 10,29–32) stają się oni jednym z arcywrogów, których należy definitywnie wyeliminować (Lb 22,4.7; 25; 31). Mamy zatem do czynienia z dwoma różnymi spojrzeniami autorów biblijnych na religijny i społeczny status Midianitów w relacjach z Izraelem. Kolejny problem w spojrzeniu na madianickie związki Mojżesza pojawia się, gdy chcemy ustalić, jak miał właściwie na imię teść Mojżesza: Reuel, Jetro czy Chobab? Nie inaczej jest potem z potomstwem Mojżesza. Poza tym, że najpierw wspomina się tylko o jednym synu (Wj 2,22), a potem nagle mowa jest o dwóch (Wj 18,3–4; por. jednak Wj 4,20: mowa jest o synach w liczbie mnogiej), to jeszcze późniejsze teksty w zasadzie milczą na temat ich dalszych losów, a w Sdz 18,30 wręcz łączy się imię Gerszoma, syna Mojżesza (tym razem w roli ojca dla Jonatana), z początkami jakiegoś bałwochwalczego kultu wśród Danitów (por. 2 Krl 18,4: podobna sugestia związana z Mojżeszem, wyraźnie korygowana potem w Lb 21,4–9). Niejasna jest także kwestia miejsca pobytu Sefory, żony Mojżesza, oraz jego dwóch synów. Według Wj 4,20 Mojżesz, opuszczając kraj Madianitów, zabrał swoją żonę i dzieci do Egiptu, (Wj 4,20). Sefora i syn (mowa jest o jednym synu) odegrają potem ważną rolę w ocale-

¹ Ks. prof. dr hab. Janusz Lemański, wykładowca na Wydziale Teologicznym US, autor wielu artykułów i publikacji z zakresu Starego Testamentu, ze szczególnym uwzględnieniem Pięcioksięgu (m.in. komentarzy do Księgi Wyjścia i Rodzaju). Adres do korespondencji: 75-063 Koszalin, ul. Bolesława Chrobrego 7; e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

² Roland de Vaux, „Sur l’origine kenite ou madianite du Yahvisme”, w: *Eretz Israel* 9 (W.F. Albright Volume; Jerusalem: Israel Exploration Society 1968), 28–32; George W. Coats, „Moses in Midian”, *Journal of Biblical Literature* 92 (1973): 3–10; H.J. Gunneweg, „Mose in Midian”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 10 (1989): 16–20.

niu Mojżesza podczas „ataku” ze strony Jhwh (Wj 4,24–26). Nie ma już jednak o nich potem mowy podczas kolejnych wydarzeń w samym Egipcie. Przy okazji spotkania Mojżesza z Jetro, już po opuszczeniu Egiptu i zbliżeniu się do Góry Boga, wyraźnie mówi się, że teść przyprowadził do swego zięcia jego żonę i dwóch synów (obok Gerszoma wspomina się jeszcze Eliezara), których Mojżesz wcześniej do niego odesłał (por. Wj 18,2bB)³. Wszystkie te spostrzeżenia sugerują, że tradycja madianicka powiązana z Mojżeszem i jego koneksjami rodzinnymi (Wj 2,15–22) przeszła dość skomplikowaną drogę rozwoju. W poniższym artykule, uwzględniając także wzmianki dotyczące tych zagadnień z Księgi Sędziów i Kronik, chcemy prześledzić drogę rozwoju tej tradycji w Starym Testamencie.

1. Kim byli Madianici?

Według genealogii biblijnej Madianici są potomkami Abrahama zrodzonymi z jego związku z drugą żoną Keturą (Rdz 25,2: *midjān*). Tradycja ta sugeruje zatem ich kanańskie korzenie⁴. Zalicza się ich do ludów protoarabskich, co wydaje się potwierdzać lingwistyka, łącząc ich język z przedislamskim językiem arabskim⁵. W kwestii etymologii tej nazwy niewiele zostało wyjaśnione. Słowo *midjān* (por. *mēdān* – „spór”; „spory”; Prz 6,14.19; Rdz 37,36) może oznaczać „kłótnie”, „kontrowersje”, zaś w roli przymiotnika mieć sens „swarliwy”, „kłótniwy” (por. *mādōn*: jako nazwa geograficzna: „miejsce sądu” → Joz 11,1; 12,6)⁶. Zakładając natomiast u podstaw rdzeń *mdj* (protoarabskie *madjan*), ten sens może być jednak zupełnie inny: „rozciągając się”⁷. Być może poprzez późniejsze przekształcenia semantyczne pojawiła się nazwa geograficzna *mādaj* (terytorium Medów)⁸, a ukute od niej słowo *mādī* stosowane było wiele wieków później na określenie Medów⁹. W tradycji biblijnej większość odniesień do grupy etnicznej określanej w tekstach biblijnych jako Midianici (hebr. *midjānīm* por. Rdz 37,28) lub Medianici (hebr. *mēdānīm* por.

³ Być może chodzi o zasadę znaną z Wj 21,4 lub tę z tradycji o sporze Jakuba z Labanem i ucieczce tego pierwszego z swoją rodziną (Rdz 31). Według nich dzieci zrodzone z mieszanych związków (Jakub występuje w roli *gēr*-obcego rezydenta) powinny pozostać w rodzinie ze strony matki; tak George Emery Mendenhall, „Midian”, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman (New York: Doubleday, 1992), 816.

⁴ Analizę historycznych i archeologicznych danych na temat tej grupy etnicznej znaleźć można przede wszystkim w monografii Ernst Axel Knauf, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins (Wiesbaden: Harrassowitz, 1988). W formie syntezy także Ernst Axel Knauf, „Midian und Midianiter”, w: *Neues Bibel-Lexikon*, t. 2, red. M. Görg, B. Lang (Zürich, Düsseldorf: Benziger Verlag, 1995), 803; Mendenhall, „Midian”, 817–818.

⁵ Mendenhall, „Midian”, 815.

⁶ L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, red., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1 (Warszawa: Vocatio, 2008), 516–517.

⁷ H. Donner, red., *Gesenius Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, t. 3 (Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 2005¹⁸), 633.

⁸ Koehler, Baumgartner, Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, 516.

⁹ M.S. Vanzant, „Midian, Midianites”, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. 4, red. K.D. Sakenfeld (Nashville: Abingdon Press, 2009), 79.

Rdz 37,36)¹⁰ wiąże się z okresem poprzedzającym powstanie monarchii. Z jednej strony akcentuje się poprawne, żeby nie powiedzieć przyjazne, stosunki z Madianitami, podkreślając ich związki z Mojżeszem (poprzez małżeństwo z Seforą, jedną z siedmiu córek madianickiego kapłana) oraz wkład, jaki wnieśli oni w początki religijnego doświadczenia Izraela (Wj 2,15; 3,1; 4,20; 18,1–27), z drugiej opowiada się potem o wrogich stosunkach z nimi, walkach i całkowitym ich unicestwieniu (Lb 22–31; zwłaszcza Lb 31,7.17). Tekstem zaznaczającym w kanonicznym porządku tę przemianę może być relacja z Lb 10,29–32, gdzie zaczyna się eliminowanie pozytywnego obrazu Midianitów z tradycji o Mojżeszu¹¹. Przypisywana im przez autorów biblijnych rola w wydarzeniach związanych z Mojżeszem nie pozwala nam być całkowicie pewnymi, że relacje o spotkaniach z nimi i o wzajemnych stosunkach Madianitów z Izraelitami są śladem rzeczywistych doświadczeń historycznych. Sama zmiana stosunku do nich w późniejszym czasie sugeruje jednak, że być może jakieś historyczne wspomnienia stoją – mimo wszystko – za wypowiedziami autorów biblijnych. Wszystkie imiona Madianitów, z wyjątkiem imienia drugiego z synów Mojżesza, Eliezara, są w istocie madianickie. Wiele z nich znajdujemy w przedislamskich inskrypcjach określanych jako protoarabskie¹².

Madianici, idąc za informacjami biblijnymi, zostali odesłani na wschód (por. Rdz 25,16). W praktyce zwykle lokalizuje się ich na pustynnych terenach poniżej Morza Martwego i w Transjordanii. Późniejsze¹³ odniesienia do określenia „Midian/Madian” mają wyraźnie charakter geograficzny (1 Krl 11,18: południowa Transjordanii, na południe od Edomu; Iz 60,6: dromadery z Madianu przybywające z Saby; Hb 3,7: w połączeniu z Kuzan, prawdopodobnie w okolicach granicy pomiędzy Synajem i Negeb¹⁴). Generalnie jednak, jako lud półnomadyczny, Madianitów trudno jest jednoznacznie ulokować i powiązać z jednym miejscem. Kiedy pojawiają się w tradycji o Józefie, wydają się zajmować handlem. Ich karawana podąża z Gileadu do Egiptu (Rdz 37,25–26), wioząc różne wonności. Jak wynika z kontekstu, łatwo jest ich pomylić z Izmaelitami (por. też Sdz 8,22–24). Być może należy to łączyć z faktem, że Madianici w czasach, gdy powstał ten tekst, nie istnieli już jako odrębna grupa etniczna i utożsamiano ich z bardziej ogólnym określeniem Izmaelici¹⁵. W Księdze Wyjścia Madianici wydają się już jednak

¹⁰ Obie nazwy (*Madjan* i *Medan*) znajdują potem potwierdzenie w greckich źródłach z okresu hellenistycznego, gdzie oznaczają nazwy miast położonych na wschód od zatoki Akaba; Ernst Axel Knauf, „Madiama”, *Zeitschrift der deutschen morgenländische Gesellschaft* 135 (1985): 16–21.

¹¹ Chobab, być może chodzi tu o alternatywne imię teścia Mojżesza, mimo propozycji tego ostatniego nie decyduje się prowadzić Izraela przez pustynię. Lb 22–31 to już cała seria negatywnych wydarzeń, w których biorą udział Midianici. Na końcu zostają ostatecznie unicestwieni. E.A. Knauf (Knauf, „Midian und Midianiter”, 802) stwierdza, że o ile w wersji P^G Midianitów jedynie się ignoruje, o tyle w uzupełnieniach, określanych przez niego jako post-P, wyraźnie przypisuje się już im negatywną rolę i traktuje jako poważne zagrożenie, a stosunek do nich to wręcz paradygmat sposobu, w jaki należy traktować każdego wroga.

¹² George Emery Mendenhall, „Qurayya and the Midianites”, w: *Studies in the History of Arabia*, t. 3 (Riyadh: University of Riyadh Press, 1984), 137–145 (podaję za Mendenhall, „Midian”, 816).

¹³ Nazwa w tym sensie stosowana była prawdopodobnie już na przełomie VI/V w. przed Chrystusem; Knauf, „Midian und Midianiter”, 802.

¹⁴ Francis Ian Andersen, *Habakkuk*. The Anchor Bible 25 (New York: Doubleday, 2001), 312; Walter Dietrich, *Nahum, Habakuk, Zefanja*. Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (Stuttgart: Kohlhammer, 2014), 174.

¹⁵ Mendenhall, „Midian”, 815.

być prezentowani jako półosiadła grupa zajmująca się pasterstwem (Wj 2,15–21; 3,1). Są też specjalistami w dziedzinie kultu. W Rdz 18,12 Jetro, jako kapłan Madianitów, składa ofiarę dla Jhwh, a wcześniej jego córka Sefora zna rytuał apotropaiczny, z pomocą którego jest w stanie ocalić życie Mojżesza (Rdz 4,24–26)¹⁶. Te silne i pozytywne związki Mojżesza z Madianitami, mimo że sama nazwa funkcjonuje w tekstach z okresu monarchii i późniejszych, trudno wyjaśnić – zdaniem wielu badaczy¹⁷ – inaczej, niż tylko rzeczywistym historycznym doświadczeniem przekazany przez tradycję ustną. W Księdze Sędziów jawią się oni jako grupy najeźdźców okresowo wpadające na swych szybkich wielbłądach na terytorium Kanaanu w celu pobierania siłą kontrybucji rolniczych od lokalnej ludności (Sdz 6–8 → Iz 9,3; Ps 83,10). Prezentowani są jako nomadzi (protobeduini?) zajmujący się hodowlą wielbłądów (Sdz 6,2–5; 7,12; por. Iz 60,6). Z odebranych im kosztowności Gedeon wykona potem efod i umieści go w Ofra jako przedmiot kultu, co spotyka się z naganą ze strony późniejszego autora biblijnego (Sdz 8,22–27)¹⁸. Tu z kolei łatwo jest ich pomylić nie tylko z Izmaelitami¹⁹, ale i z Kenitami, i za takiego uznać nawet teścia Mojżesza (por. Sdz 1,16; 4,11)²⁰. Niektóre imiona madianickie, pojawiające się w tej historii, są potencjalnie archaiczne (Obreb i Zeeb w Sdz 7,25 mają odpowiednio sens „kruk” i „wilk”), inne (Zebach i Salmunna w Sdz 8,18–19) poświęcone są z kolei w północno-arabskich dialektach, ale dopiero począwszy od V wieku przed Chrystusem²¹. Takie realia – walka z nomadycznymi plemionami z pustyni – były znane mieszkańcom Judei także w późniejszym czasie (Lm 5,9). Jednak grupy tego rodzaju – zdaniem Ernsta A. Knaufa²² – nie były obecne jeszcze w epoce późnego brązu i w początkach epoki żelaza.

W negatywnej części tradycji o relacjach z Madianitami, zawartej w Księdze Liczb, Madianici wydają się być z kolei łączeni z Moabitami (por. Rdz 36,35: król Edomu pokonał ich na terenie Moabu). O ile w Lb 22,4.7 wspomnienie o starszych Madianitów uznawane jest powszechnie za późną głosę, dodaną do tradycji o Baalamie, o tyle w Lb 25,1–18 mają oni, a ściślej mówiąc jedna z ich kobiet o imieniu Kozbi, córka przywódcy jednego

¹⁶ Janusz Lemański, „Czy Jahwe rzeczywiście chciał zabić Mojżesza (Wj 4,24–26)?”, w: *Żyjemy dla Pana. Księga Pamiątkowa dedykowana S. prof. Ewie Jezierskiej*, red. Mariusz Rosik (Wrocław: Wydawnictwo PWT, 2005), 287–307.

¹⁷ Tak m.in. Mendenhall, „Midian”, 815–816.

¹⁸ Taką negatywną informację (w. 27) egzegeci wyjaśniają późniejszym uzupełnieniem (postdeuteronomistycznym); Walter Gross, *Richter*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Freiburg: Herder, 2009), 457–458.

¹⁹ Informacja utożsamiająca Madianitów z Izmaelitami jest również późniejszym uzupełnieniem, inspirowanym być może przez tekst z Rdz 37,25–28; Gross, *Richter*, 458.

²⁰ Ta ambiwalencja w powiązaniach etnicznych Madianitów sugeruje niektórym badaczom ich „historyczne” związki z metalurgią i kowalstwem. Ich „zawód”, pozwalający tworzyć różne nieznanne innym przedmioty, odgrywające potem także rozmaite role rytualne, mógł mieć swoje konsekwencje społeczne i religijne. Pozwalał im przekraczać granice etniczne i łączyć się z innymi grupami. Co najistotniejsze, tradycja biblijna, zwłaszcza w Księdze Wyjścia, nie ukazuje ich w roli konwertytów czy prozelitów, lecz specjalistów mających dużo większą wiedzę w zakresie kultu Jhwh niż Izraelici; Paula M. McNutt, *The Forging of Israel: Iron Technology, Symbolism, and Tradition in Ancient Society*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series 108; The Social World of Biblical Antiquity 8 (Sheffield: Almond Press, 1990), 44–46.

²¹ Knauf, „Midian und Midianiter”, 803.

²² Knauf, „Midian und Midianiter”, 803.

z klanów (Lb 25,14), wpływ na grzech Izraelitów w Baal-Peor. To z tego powodu zostają uznani za śmiertelnego wroga, którego należy wyniszczyć (Lb 25,16–18 → 31,1–17). W Joz 13,21 wspomina się jeszcze pięciu przywódców madianickich²³, ale wyraźnie sytuuje się ich w roli wasali lub lenników amoryckiego króla Sichona (por. Lb 31,8). Chodzi o dość późny tekst, gdyż autor biblijny wraca tu do sceny z Lb 31,1–12 (zwłaszcza w. 12; por. też Lb 31,8 i Joz 13,22: śmierć widzącego Baalama) oraz z Lb 21,21–26²⁴.

Ernst A. Knauf²⁵ sugeruje, aby określenie „Midian/Madianici”, stosowane w Pięcioksięgu, rozumieć nie tyle w sensie historycznym, ile symbolicznym, „jako literacki paszport, na podstawie którego odmieniane będą [potem] wszystkie możliwe stosunki Izraela z innymi ludami: zależność... związki... misja... oddzielenie i wrogość”. Pytaniem otwartym musi pozostać kwestia dotycząca tego, czy autorzy biblijni znają jeszcze dokładne położenie geograficzne kraju Madian/Midian. Zdaniem niektórych badaczy²⁶ w najstarszej literackiej tradycji Exodusu brak jest bowiem wskazówek pozwalających na precyzyjne określenie położenia krainy zamieszkiwanej przez lud określany tym mianem, jak również jakichś cech świadczących o jego kulturowej osobliwości. Jeśli przyjąć sugestie wspomnianego już E.A. Knaufa²⁷, to Madianici w ogóle wspominani są w Pięcioksięgu wyłącznie dlatego i w tak zmiennych konfiguracjach, że autorom biblijnym znana była jedynie dawna tradycja o związkach tej grupy etnicznej z tradycją o Mojżeszu i początkami jahwizmu. Część badaczy²⁸ wątpi, czy można definitywnie rozstrzygnąć tę kwestię w taki właśnie sposób. Możliwe, że wybór tej grupy etnicznej lub raczej związanej z nią nazwy geograficznej mógł dokonać się poprzez skojarzenia samej nazwy „Midian” (*mdjn*) z hebrajskim rdzeniem *djn* – „sąd/prawo”. Wówczas określenie to nawiązywałoby do miejsca, w którym pojawiło się Prawo (por. Wj 18,13–27).

2. Mojżesz i Madianici

Dotychczasowy przegląd tekstów pozwala nam rozciągnąć literacki horyzont dotyczący roli Madianitów w tradycji związanej z Mojżeszem od Księgi Wyjścia aż po Księgę Sędziów. W Księdze Wyjścia dominuje wyraźnie pozytywny obraz tej grupy etnicznej. Madianitom przypisuje się spory wpływ na doświadczenie religijne Izraela, a teść Mojżesza określany jest tu jako Reuel i Jetro. W Księdze Sędziów teść nosi już imię Chobab i akcentuje się związki tej grupy etnicznej z Kenitami (Sdz 1,16; 4,11.17). W Księdze Liczb, która znajduje się pomiędzy tymi dwoma księgami, łączy się obie tradycje (Chobab syn Reuela) i oddziela Madianitów nie tylko od Izraelitów, ale i od Kenitów (Lb 10,29–36). Potem wyraźnie prezentuje się ich także jako zagrożenie dla czystości kultu w Izraelu. Decydująca zmiana w sposobie postrzegania Madianitów zachodzi zatem pomiędzy

²³ Na temat historycznego potwierdzenia tych imion por. Mendenhall, „Midian”, 816.

²⁴ Hartmut N. Rösel, *Joshua*. Historical Commentary on the Old Testament (Leuven, Paris, Wulpole: Peeters, 2011), 218.

²⁵ Knauf, „Midian und Midianiter”, 802–803.

²⁶ Helmut Utzschneider, Wolfgang Oswald, *Exodus 1–15*. Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament (Stuttgart: Kohlhammer, 2013), 97.

²⁷ Knauf, *Midian. Untersuchungen*, 150–160.

²⁸ Utzschneider, Oswald, *Exodus 1–15*, 97.

Księgą Wyjścia i Liczb²⁹. Rola Madianitów zostaje w tej przestrzeni literackiej ograniczona do małżeństwa Mojżesza z jedną z ich kobiet i spotkania Mojżesza z Jhwh w okolicach góry leżącej w pobliżu kraju Madianitów³⁰. Jhwh prezentowany jest tu jako mieszkający na górze, a nie dopiero na nią przybywający lub zstępujący. Madianici zaś okazują się tymi, którzy znają już odpowiednie rytuały mogące mieć wpływ na działanie Jhwh (por. Wj 4,24–26; Wj 18,12). Czy Mojżesz – udając się z Egiptu do kraju Madian – był świadomy jakichś uprzednich związków etnicznych z Madianitami?³¹ Ta kwestia pozostaje jedynie przedmiotem spekulacji. Nie ma bowiem żadnych argumentów, aby ją definitywnie rozstrzygnąć.

2.1. Mojżesz i Madianici w Księdze Wyjścia

Jest wiele argumentów przemawiających za tym, że Izraelici mogli zapożyczyć swoją wiarę w Jhwh od swoich południowo-wschodnich sąsiadów zamieszkujących tereny w okolicach Zatoki Akaba i Półwyspu Arabskiego³². Może to sugerować już samo imię JHWH, którego etymologiczne korzenie bardziej pasują do języka arabskiego niż hebrajskiego czy aramejskiego (chodzi o tzw. *descriptives imperfectum*)³³. Fakt, że fundamentalne dla wiary Izraela objawienie się Jhwh Mojżeszowi dokonuje się – może nie tyle na, ile blisko terytorium Madianitów³⁴, w krzewie ognistym (Wj 3), oraz późniejsza rola madianickiego kapłana Jetry w złożeniu ofiary dla Jhwh (Wj 18,12 → Wj 3,12), organizacji sądownictwa (Wj 18,13–27), bazującej prawdopodobnie na wzorcach militarnych³⁵, jak również biegłość jego córki Sefory w kwestii rytuałów chroniących Mojżesza przed atakiem Jhwh (Wj 4,24–26), mogą sugerować jakieś tego rodzaju religijne zapożyczenie zakorzenione w pamięci sięgającej odległej historii³⁶. Swoistym, pośrednim potwierdzeniem mogą być tu archaiczne, poetyckie wypowiedzi o przybyciu Jhwh

²⁹ Christian Frevel, „Jetzt habe ich erkannt, dass Yhwh grosser ist als alle Götter: Ex 18 und seine Kompositionsgeschichte Stellung im Pentateuch”, *Biblische Notizen* 47 (2003): 3–22.

³⁰ Martin Rose, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 67 (Zürich: Theologische Verlag, 1981), 57–64, 83–88.

³¹ Jako ewentualną przyczynę (edukacja w Egipcie) ucieczki do Madianitów wskazuje Douglas K. Stuart, *Exodus*. The New American Commentary (Nashville: Publishing Group, 2006), 100.

³² Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, t. 1 *From the Beginnings to the End of the Exile* (London: SCM Press LTD., 1994; oryginał niemiecki Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 46–52.

³³ Janusz Lemański, *Księga Wyjścia*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament II (Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2009), 669–672. Porównaj również Albertz, *A History*, 50–51.

³⁴ Lemański, *Księga Wyjścia*, 142; Christoph Dohmen, *Exodus 1–18*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2015), 147.

³⁵ Mendenhall, „Midian”, 816.

³⁶ Na temat wspomnianej już (zobacz przypis 1) hipotezy „kenickiej”, dotyczącej pochodzenia jahwizmu, warto sięgnąć jeszcze do Werner H. Schmidt, *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentliche Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise*. Erträge der Forschung 237 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986), 110–119. Sama hipoteza – choć nie całkiem pozbawiona podstaw – nie znajduje dziś jednak zbyt dużego wsparcia w badaniach nad początkami religii jahwistycznej. Do tego dochodzi problem z lokalizacją samej góry Horeb. Mamy bowiem tylko ogólne jej usytuowanie w okolicach zamieszkiwanych przez Madian (Wj 3,1; 18); William H.C. Propp, *Exodus 1–18*. The Anchor Bible 2 (New York: Doubleday, 1998), 790.

z Seir (Edom) i Teman (Sdz 5,4–5; Pwt 33,2). Jakkolwiek zauważyliśmy, że lokalizacja geograficzna terytorium Madianitów nie jest sprecyzowana, to generalnie kojarzy się ich jednak z pustynnymi rejonami w okolicach Zatoki Akaba, a więc terytorium, na którym znajduje się Seir i Teman. Taką hipotezę „uwierzytelnia” w jakimś sensie również późniejsza, negatywna ocena roli Madianitów zawarta w tekstach biblijnych³⁷. Nic nie pozwala jednak definitywnie stwierdzić, że Jhwh był pierwotnie Bogiem Madianitów. Reuel/Jetro nigdy nie jest bowiem określany w tekstach biblijnych mianem „kapłan Jhwh” (por. Wj 2,16; 3,1; 18,1)³⁸, a i sam zasadniczy tekst z Wj 18 – o czym szerzej za chwilę – robi wrażenie powygnaniowego³⁹. Z drugiej strony należy pamiętać również, że informacje na temat religii Madianitów są nader skąpe, a więc rozważania na temat potencjalnego wpływu tej grupy etnicznej i jej wierzeń na początki jahwizmu zawsze będą jedynie spekulatywne.

Niemniej starożytne, poetyckie dookreślenia Jhwh jako „(Boga) z Synaju” (Sdz 5,5; Ps 68,8–9) czy tradycja związana z Eliaszem pielgrzymującym do góry Horeb (1 Krl 19), wraz z informacją, że wymagała ona 40 dni drogi z Galilei na pustynię, mogą wskazywać na ogólną lokalizację źródeł jahwizmu na południe od Kanaanu. Historycznym źródłem dla tej hipotezy mogą być też listy z czasów Amenofisa III (1 poł. XIV w. przed Chrystusem) i Ramzesa II (XIII w. przed Chrystusem)⁴⁰, w których pojawia się określenie *j-h-w*₃ w roli geograficznego desygnatu opisującego miejsce zamieszkania nomadycznych plemion Szaszu (*š₃w*). W tym wypadku jednak interpretacja całej konstrukcji gramatycznej w sensie „kraj Szaszu-Jhw” nie jest do końca pewna. Niektórzy badacze⁴¹ tłumaczą bowiem cały zwrot w sensie „Jhwh w kraju Szaszu” (myśląc o tzw. *apparent apposition*). We wspomnianych tekstach wspomina się także o „kraju Szaszu z Seir”, co pozwala preferować jednak pierwszą interpretację. Lokalizacja dotyczyłaby w każdym razie terenów na południowy wschód od zatoki Akaba.

Kluczowa dla zrozumienia roli Madianitów w początkach jahwizmu jest perykopa z Wj 18,1–27. Poprzedza ona wydarzenia na Synaju, a jej treść wyraźnie do nich przygotowuje (kult i organizacja sądownictwa). W zgodnej opinii współczesnych badaczy tekst pocho-

³⁷ Rainer Albertz (Albertz, *A History*, 51) wyciąga na tej podstawie wniosek, że cała pozytywna tradycja związana z nimi oraz ich rola w życiu Mojżesza nie może być wymyślona.

³⁸ Albertz, *A History*, 51.

³⁹ Erhard Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 189 (Berlin, New York: de Gruyter, 1990), 160.

⁴⁰ Manfred Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*. Grundrisse zum Alten Testament (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 179–198.

⁴¹ Manfred Görg, „Jahwe – ein Toponym?“, *Biblische Notizen* 1 (1976): 7–14, zwłaszcza 10–11.

dzi z okresu po wygnaniu babilońskim⁴². Nietrudno też zauważyć, że cała perykopa ma wyraźnie kompozycyjną funkcję. Z jednej strony stanowi zamknięcie dotychczasowych wydarzeń z Wj 1–17 (Wj 18,1–12), a z drugiej wprowadza tematykę charakterystyczną dla Wj 19–40⁴³. W samym centrum stawia ona rolę Prawa (Wj 20–23) i służbę kultową przed Bogiem (Wj 24 zwłaszcza ww. 9–11), a co za tym idzie, także późniejsze sanktuarium (Wj 25–31; 35–40). Jej wprowadzenie (Wj 18,1–5) cofa nas do wydarzeń opisanych z Wj 2,16–22; 4,20.24–26. Można zatem potraktować ten tekst jako swoiste „drzwi obrotowe” (niemieckie *Drehtür*)⁴⁴ rozdzielające i podsumowujące wydarzenia Exodusu oraz czasu pustyni i wprowadzające w te, które mają dopiero nadejść wraz z objawieniem na Synaju. Wj 18,1–8 identyfikuje najpierw Mojżesza w relacji do jego madianickiej rodziny (żona i dwóch synów oraz teść; por. Wj 2,15–22; 4,20). Tym razem jednak Jetro wydaje się zastępować Seforę w roli specjalisty od rytuałów (Wj 18,9–12; por. Wj 4,24–26), a ponadto jawi się jako ktoś mający doświadczenie jurydyczne (Wj 18,13–26). Na płaszczyźnie kanonicznej wydarzenia opisane w Wj 18 dzieją się na postoju w Refidim (Wj 17,1b.8), bezpośrednio przed dotarciem na Synaj (Wj 19,2), gdyż brak tu na początku jakiegokolwiek informacji dotyczącej nowego itinerarium.

Niemniej spotkanie Mojżesza z madianickim teściem zaskakuje. Gdy mowa była o nim po raz ostatni (Wj 4,18), Mojżesz opuszczał przyjaznych mu Madian, udając się do Egiptu. Wszystko działo się za aprobatą jego teścia. Ruszył w drogę z jego błogosławieństwem, zabierając ze sobą swoją żonę i synów (Wj 4,20). Ponowne spotkanie to w zasadzie wizyta Jetry w obozie Izraelitów (Wj 18,1–5). Jetro określanany jest tu mianem „kapłan Madianitów”, czym czyni się świadomą aluzję do Wj 2,16 i zarazem przywołuje konotacje religijne. Niemniej to raczej personalno-rodzinne, a nie religijne względy ma tu głównie na uwadze autor biblijny, co widać szczególnie w drugiej części perykopy (użycie zwrotu „teść Mojżesza”)⁴⁵. Poza zaskakującą informacją o tym, że przyprowadził on do Mojżesza jego żonę i dzieci (Wj 18,2b; po wydarzeniach opisanych w Wj 4,24–26 nie było mowy o ich odesłaniu!)⁴⁶, scena ma dwie zasadnicze części, które praktycznie nie mają ze sobą wiele wspólnego. Są jednak powiązane strukturalnie (czas w. 13: dzień później; w. 27:

⁴² Rainer Albertz, *Exodus 1–18*. Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 2.1, red. Hexateuchu (Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2012), 296–297, 300–301. Część badaczy – ze względu na przewagę użycia imienia Elohim (14 razy) nad imienia Jhwh (6 razy) – przypisywała perykopę Elohiści; Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin ³1889 = Berlin, New York, ⁴1963), 80; Martin Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus*. Das Alte Testament Deutsch 5 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴1968), 117; Propp, *Exodus 1–18*, 615–616. Niemniej większość badaczy uznaje perykopę Wj 18 za jednolitą jednostkę literacką; tak Wellhausen, *Die Composition*, 80; Brevard S. Childs, *Exodus*. The Old Testament Library (London: The Westminster Press, 1974), 321; John Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Kampen: John Knox Press, 1994), 209; Volker Haarmann, *JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gottes Israels in alttestamentlichen Überlieferungen*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 91 (Zürich: Theologischer Verlag, 2008), 72–77; Albertz, *Exodus 1–18*, 301.

⁴³ Albertz, *Exodus 1–18*, 298.

⁴⁴ Albertz, *Exodus 1–18*, 298.

⁴⁵ Benno Jacob, *Das Buch Exodus* (Stuttgart: Calwer Verlag, 1997), 519; Dohmen, *Exodus 1–18*, 147, 421.

⁴⁶ Informacja o Gerszomie (Wj 18,3) nawiązuje do tej z Wj 2,22. Jednak już w konfrontacji z Wj 4,20a reszta informacji (Wj 18,4) zaskakuje i komplikuje stan wiedzy czytelnika. W Wj 2,22; 4,24–26 mowa była o jednym tylko synu, zaś w Wj 4,20 o „synach” w liczbie mnogiej. Być może ta ostatnia wersja z Wj 4,20a powstała pod wpływem Wj 18,3–4 (Albertz, *Exodus 1–18*, 300).

zakończeniu). W pierwszej części używa się imienia Jetro (Wj 18,1–12; w sumie 7 razy)⁴⁷, Mojżesz opowiada teściowi o wydarzeniach związanych z wyjściem z Egiptu, a Jetro wyraża radość i uwielbienie wobec Jhwh. Następnie składa wraz z Izraelitami ofiarę. Wyznanie Jetry akcentuje jednak – jak się wydaje – jego „ograniczony” status w relacji do religii jahwistycznej. W słowach „teraz wiem, że Jhwh jest większy niż wszyscy inni bogowie” (Wj 18,11a) można dostrzec nowe doświadczenie i proklamację wyjątkowości Jhwh, a w ich tle racje stojące za tym, aby to uznać⁴⁸. Wielu badaczy sądzi, że Jetro po raz pierwszy uznaje Jhwh za prawdziwego Boga i widzi w tym wyznaniu rodzaj prozelityzmu⁴⁹. Z drugiej strony w słowach Jetry wybrzmiewa jednak jakaś uprzednia wiedza o Jhwh i można je zrozumieć jedynie jako potwierdzenie wyjątkowości Boga Hebrajczyków w kontekście politeistycznych wierzeń⁵⁰. Wyznanie Jetry dowodzi, że jest on zdolny przekraczać religijne granice, a autor biblijny może zarazem przy tej okazji zaznaczyć istnienie takiej granicy pomiędzy Izraelitami i nie-Izraelitami. Tę tak zwaną *liminal* rolę Jetry podkreśla również informacja o jego przewodniczeniu w składaniu ofiary (Wj 18,12). Nie zaznacza się tu bowiem tego, skąd wziął się ołtarz, na którym ta ofiara została złożona⁵¹. Być może autor biblijny ma na uwadze ołtarz zbudowany przez Mojżesza, o czym mowa była w Wj 17,15, albo chodzi o okazjonalną, nową instalację tego rodzaju⁵². W każdym razie Jetro nie występuje tu w roli budowniczego ołtarza.

W drugiej części stosuje się już wyłącznie określenie „teść Mojżesza” (7 razy) i opowiada o dobrej radzie udzielonej przez Jetrę Mojżeszowi w sprawach organizacji sądownictwa (Wj 18,13–26). Na koniec Jetro wraca do swojego domu (Wj 18,27). To jego odejście zaznacza kolejną granicę pomiędzy doświadczeniem posiadanym w dziedzinie kultu przez madianickiego teścia Mojżesza a mającym się za chwilę dokonać – wyjątkowym pod każdym względem – objawieniem udzielonym za pośrednictwem Mojżesza Izraelowi na Synaju. Kiedy motyw obecności „teścia Mojżesza” w obozie Izraelitów powróci ponownie (Lb 10,29–36), Mojżesz znowu uzna jego wiedzę, tym razem jednak wyłącznie o szlakach na pustyni, ale jednocześnie zmieni dotychczasowe określenie „góra Boga” (Wj 18,5: *har hā'ēlōhîm*) na określenie „góra Jhwh” (Lb 10,33: *mēhar jhwh*)⁵³.

⁴⁷ Różnice te tłumaczy się zwykle w ten sposób, że w pierwszej scenie Jetro (ww. 1, 2, 5, 6, 9, 10, 12) stoi w centrum uwagi jako konkretna osoba, obcokrajowiec, który uznaje Jhwh za najwyższego Boga (w. 10), zaś w drugiej części „teść Mojżesza” (ww. 14, 15, 17, 24, 27) ogrywa rolę rodzinnego autorytetu udzielającego praktycznych rad swemu zięciowi (Albertz, *Exodus 1–18*, 299).

⁴⁸ Childs, *Exodus*, 321–332; C. Houtman, *Exodus*, t. 2. Historical Commentary on the Old Testament (Kampen: KOK Publishing House, 1996), 399–410; Lemański, *Księga Wyjścia*, 385.

⁴⁹ Rolf Knierim, „Exodus 18 und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 73 (1961): 146–171; Childs, *Exodus*, 323; Frevel, „Jetz”, 20–22.

⁵⁰ Thomas B. Dozeman, „The Midianites in the Formation of the Book of Numbers”, w: *The Book of Leviticus and Numbers*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 215, red. Thomas Römer (Leuven, Paris: Doudley, 2008), 267, przywołuje Ps 20,6, gdzie znajdujemy podobne wyznanie stojące w centrum pomiędzy modlitwą o ocalenie króla (Ps 20,1–5) i zapowiedzią Bożej pomocy (Ps 20,6–8). Uprzednie wiersze zakładają zatem wcześniejszą znajomość Jhwh i wyznanie z w. 6 nie jest tu deklaracją Jego poznania po raz pierwszy w roli wybawcy, ale potwierdzeniem wcześniejszego przekonania. To potwierdzenie posiadanej już wiedzy poprzez nowe, kolejne już doświadczenie takiej Jego skuteczności (por. 1 Krl 17,17.24; potem także Rdz 22,12; Sdz 17,13).

⁵¹ Dozeman, „The Midianites”, 268.

⁵² Propp, *Exodus 1–18*, 631.

⁵³ Dozeman, „The Midianites”, 269.

Ostatnia nazwa to *hapax legomenon* w Pięcioksięgu. Poza nim oznacza ona zawsze górę Syjon (Iz 2,3; 30,29; Mi 4,2; Ps 24,3). Jej pojawienie się w Lb 10,33 może wynikać nie tyle z różnych źródeł tradycji, ile ze świadomego zastosowania, aby podkreślić wyjątkowy charakter objawienia się Jhwh Izraelowi na Synaju. Eschatologiczne konotacje góry Syjon w Wj 15,17–18 mogą sugerować takie futurystyczne konotacje także w zastosowaniu wspomnianej nazwy w Lb 10,33⁵⁴.

Nietrudno zauważyć, że autorzy (post-)deuteronomistyczni próbują potem na nowo skonfigurować tradycję o początkach systemu prawnego w Izraelu w stosunku do tradycji z Wj 18,13–26⁵⁵. W tej wersji Mojżesz wyraźnie sam przejawia inicjatywę w kwestii organizacji takiego porządku. Teść Mojżesza – już jako Chobab – zdegradowany zostanie potem w efekcie tej i kolejnych prób transformacji starszej tradycji do roli przewodnika po pustyni (Lb 10,29–32). Pwt 1,9–18 to w każdym razie tekst, który definitywnie eliminuje go z udziału w organizacji porządku prawnego w Izraelu. Większość badaczy uważa, że chodzi o redakcyjne uzupełnienie w ramach Księgi Powtórzonego Prawa⁵⁶. Rodzi się jednak zasadnicze pytanie o chronologiczną relację pomiędzy tą perykopą a Wj 18,13–26. Klasyczna teza, odświeżona w ostatnim czasie⁵⁷, zakłada, że mamy do czynienia z deuteronomistyczną wersją wydarzeń stanowiącą opozycyjny punkt widzenia w stosunku do elohistycznej wersji z Wj 18 (+ Lb 11). Zdaniem zwolenników tej tezy w Pwt 1,9–17 można odkryć jeszcze rdzeń tej pierwotnej wersji elohistycznej. Nowsze badania wykazały jednak, że Wj 18 (+ Lb 11) to teksty postkapłańskie, a Wj 18,13–27 nie może być rozpatrywane w oderwaniu od Wj 18,1–12. W konsekwencji wersja deuteronomistyczna może być późniejszą korektą lub alternatywną wersją dla tradycji o udziale Madianity Jetro w organizacji kultu i porządku prawnego w Izraelu. Eckart Otto⁵⁸ wykazuje, że obie wersje (Wj 18,13–27; Pwt 1,9–18) mają już na uwadze, datowany na VII wiek przed Chrystusem, tekst z Pwt 16,18–18,5. Powstały one niezależnie od siebie w VI wieku przed Chrystusem i zostały potem przepracowane w V wieku podczas redagowania Hexateuchu. Zwieńczeniem tego procesu integracji obu alternatywnych dla siebie tradycji, w ramach Pięcioksięgu, jest Lb 11,10–30 (IV w. przed Chrystusem).

⁵⁴ George Buchanan Gray, *Numbers*. International Critical Commentary (Edinburgh: T&T Clark, 1903), 95; Horst Seebass, *Numeri 10,11–22,1*. Biblischer Kommentar. Altes Testament IV/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003), 8–9; R. Achenbach, *Die Vollendung des Tora*. Beihefte der Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 3 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2003), 186–187; Dozeman, „The Midianites”, 269, przypis 23.

⁵⁵ Dyskusja w: Nahum M. Sarna, *Exodus*. The JPS Torah Commentary (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991), 97–98; Frederick Victor Winnett, *The Mosaic Tradition*. Near and Middle East Series (Toronto: University Press, 1949), 57–69; John Van Seters, „Etiology in the Moses Tradition: The Case of Exodus 18”, *Hebrew Annual Review* 9 (1985): 255–301; William Johnstone, *Chronicles and Exodus: An Analogy and Its Application*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series 275 (Sheffield: Academic Press, 1998), 257–261.

⁵⁶ Dyskusję tej kwestii syntetycznie prezentuje Eckart Otto, *Deuteronomium 1,1–4,43*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2012), 349–350.

⁵⁷ B.J. Schwartz, „Visit of Jethro: A Case of Chronological Displacement? The Source Critical Solution”, w: *Mishne Todah. Studies in Deuteronomy and Its Cultural Environment*. Festschrift J.H. Tigay, red. N.S. Fox; D.A. Glatt-Gilead, M.J. Williams (Winona Lake: Eisenbrauns, 2009), 29–48.

⁵⁸ Otto, *Deuteronomium 1,1–4,43*, 350–353.

2.2. Mojżesz i Madianici w Księdze Liczb

Stosunek do Madianitów pełni ważną rolę w formowaniu się Księgi Liczb⁵⁹. Nawiązania do tej grupy etnicznej tworzą obramowanie dla okresu wędrówki po pustyni (Lb 10,29–36; Lb 22–31). Postkapłańscy autorzy Księgi Liczb⁶⁰, jak już zauważyliśmy, mają wyraźnie na uwadze dotychczasową, pozytywną rolę Midianitów w tradycji o Mojżeszu i chcą ją zdecydowanie zdezawuować. Lb 10,29–32 wydaje się być tekstem pomostowym w tym procesie. Autor tego tekstu – jak się wydaje – jest świadomym istnienia pozytywnej tradycji w tym względzie⁶¹. Wersja nie-P zakłada jeszcze propozycję ze strony Mojżesza, aby Chobab – jego madianicki teść – pełnił rolę przewodnika po pustyni podczas wędrówki do Ziemi Obiecanej. Tekst jest jednak izolowany w Pięcioksięgu, gdyż nigdy wcześniej nie wspomina się w nim o takiej roli teścia Mojżesza. Taką przewodnią rolę pełnią w nim Arka Przymierza (Lb 10,33–36 = nie-P), kolumna/słup obłoku/ognia (Wj 13,21; 14,19.24; Lb 9,15–23; 14,14; Pwt 1,33 = P) lub posłaniec Jhwh (Wj 23,20; 32,34; Lb 20,16)⁶².

Lb 10,30–32 nie pozwala nam ponadto być pewnym tego, czy Chobab ostatecznie przyjął propozycję Mojżesza. Stwierdza się tu bowiem, że ma zamiar raczej wrócić do swego własnego kraju i rodziny (Lb 10,30), a ponowna prośba Mojżesza w tej materii oraz jego propozycja integracji Madianity z Izraelitami (Lb 10,31–32) zostaje pozostawiona bez odpowiedzi. Kolejne wiersze mówią już natomiast o Arce Przymierza w roli przewodnika w czasie wędrówki ku Ziemi Obiecanej (Lb 10,33abA: może post-P → Wj 25,16.21.22; 26,33.34; 30,6.26) i „obłoku Jhwh” (Lb 10,33bB–34 → Wj 40,38). Mamy więc wyraźnie do czynienia z dwiema odrębnymi koncepcjami w kwestii przewodzenia Izraelowi w jego wędrówce po pustyni. Obie jednak łączy alternatywny charakter wobec propozycji, którą Mojżesz złożył Chobabowi. W odpowiedzi na nią Chobab podkreśla najpierw wyraźnie swoją odrębność etniczną i terytorialną względem Izraela (Lb 10,29–30), a potem po prostu milczy, gdy zostaje ona powtórzona (Lb 10,32). W ten sposób przygotowuje się scenery dla wprowadzenia Arki Przymierza (Lb 10,33.35–36)⁶³ oraz motywu „obłoku” (Lb 10,34). Ostatecznie w Sdz 4,11.17 mowa będzie o tym, że taka integracja Madianitów z Izraelitami (a ściślej mówiąc z Judą) jednak się dokonała. Tę

⁵⁹ Dozeman, „The Midianites”, 261–284.

⁶⁰ Na temat formowania się drugiej części tej księgi Janusz Lemański, „Księga Liczb jako końcowy etap w redagowaniu Pięcioksięgu?”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 (2014): 125–161.

⁶¹ Podobne zwroty w Lb 10,30 i Wj 18,27 („mój/swój kraj”); Lb 10,32 i Wj 18,9 („dobro”, które czyni Jhwh); Lb 10,29 i Wj 18,23 (obiecane *māqôm* jako cel wędrówki narodu wybranego) oraz imię Reuel w Lb 10,29 (por. Wj 2,18) mogą świadczyć o tym, że redaktor tej perykopy znał już całą tradycję z Księgi Wyjścia i wiedział o istnieniu dwóch wariantów imienia teścia Mojżesza; Albertz, *Exodus 1–18*, 301.

⁶² Janusz Lemański, *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historia a teologią*. Studia i Rozprawy 9 (Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, 2006), 28–30.

⁶³ Nazwa ta pojawia się pierwszy raz w Pięcioksięgu w tekście klasyfikowanym jako nie-P (Lb 10,33). Potem powróci jeszcze tylko w Lb 14,44. Kontekst dla tego określenia Arki stanowi teologia deuteronomistyczna (Pwt 10,8; 31,9.25–26 i etiologia nazwy w Pwt 10,1–5; potem Joz 3,3.17; 4,7.18; 6,8; 8,33; 1 Sam 4,3.4.5; 1 Krl 6,19; 8,1.6). Recepcję tej nazwy dostrzec można następnie w Księgach Kronik (1Krn 15,25.26.28.29; 16,37; 17,1; 22,19; 28,2.18; 2 Krn 5,2.7 i w Jr 3,16); Lemański, *Arka Przymierza*, 22–23, 159–169.

„ostateczną” wersję wielu badaczy słusznie łączy z redakcją Hexateuchu⁶⁴. Wskazują na to literackie związki pomiędzy tekstami z Księgi Liczb i Sędziów. W perykopie z Lb 10,29–36 brak jest wyraźnego języka klasyfikowanego jako P. Właściwa dla P tematyka kultowa (Przybytek; Wj 25–31.35–40) nie stanowi tu żadnego kontekstu. Odniesienia do Boga (Lb 10,29.32: Jhwh) to motyw do odnalezienia w wielu niekapłańskich tekstach (Wj 2,1; 2,1; 18,9; 33,19; Lb 24,1). Perykopa wychodzi ponadto daleko poza ramy wydarzeń związanych z górą Boga i opowiadaniem o Madianitach. Ich późniejsze powiązanie z wydarzeniami dotyczącymi Balaka i Baalama jeszcze wyraźniej zaznacza religijne różnice pomiędzy Izraelitami i obcymi, co sugeruje rozwój tej tematyki w tekstach klasyfikowanych jako nie-P. Opowieści o Madianitach zresztą generalnie unikają jasnych deklaracji na temat powiązania kultu Jhwh z tą grupą etniczną. Tak więc w Wj 3 unika się podania wyraźnej etiologii miejsca, w którym doszło do spotkania Mojżesza z Bogiem w krzewie ognistym. Potem Sefora nie dostaje od Jhwh żadnych instrukcji na temat rytuału obrzezania (Wj 4,24–26), a Jetro składa ofiarę na ołtarzu niewiadomego pochodzenia (Wj 18,12). Ta sama technika opowiadania wydaje się stać u podstaw wprowadzenia do tekstu z Lb 10,33–34 (Arka Przymierza)⁶⁵. Dopiero kolejny redaktor, jak się wydaje, uzupełnił tę wersję o motyw „obłoku Jhwh”. Jednak bardziej niż o sposób przewodzenia Izraelitom na pustyni (Jhwh zamiast Chobaba) chodzi w tym tekście o późniejsze relacje etniczne w Ziemi Obiecanej. Stąd przekonanie, że już wizja autora pierwszej wersji tego tekstu (Lb 10,29–32.33abA.35–36) sięga dalej niż tylko kontekst samego Pięcioksięgu⁶⁶.

W ramach bloku narracyjnego z Lb 22–31 rola Madianitów w czasach Mojżesza jawi się już jako wyraźnie negatywna. W serii epizodów, które mają miejsce w Moabie, „starsi spośród Madianitów” (Lb 22,4.7) pojawiają się najpierw jako wspomniana glosa w kontekście opowiadania o Baalamie (Lb 22–24)⁶⁷. Potem jeszcze bardziej negatywnie prezentuje się Madianitów w opowiadaniu o relacjach intymnych pomiędzy kobietami madianickimi i mężczyznami z Izraela. Od tego momentu stanowią oni przykład zagrożenia dla czystości kultu w Izraelu (Lb 25,6–18 = dodatek do Lb 25,1–5). Mamy tu wyraźną alternatywę dla małżeństwa Mojżesza z Seforą. Tym razem relacja o całym zajściu kończy się plagą i zabiciem pary kochanków przez Pinchasa. Tego rodzaju związki prowadzą w końcu do wojny Izraela z Madianitami i zabiciem wszystkich madianickich mężczyzn (Lb 31). Lb 31,16 także łączy wojnę przeciwko Madianitom z problemem małżeństw mieszanych (Lb 25,6–18). Zabite zostają bowiem te same kobiety, które uwiodły izraelskich mężczyzn w tradycji związanej później z Balaamem, a wcześniej z wydarzeniami w Baal-Peor. To polemiczna interpretacja, która stoi w wyraźniej sprzeczności z innymi tradycjami na ten temat (Lb 22,22–35; Pwt 23,1–6; Joz 24,9–10; Mi 6,5; Ne 13,2)⁶⁸. Wyeliminowanie Madianitów spośród narodów można więc uznać za chęć

⁶⁴ Rainer Albertz, „The Formative Impact of the Hexateuch Redaction”, w: *The Post-Priestly Pentateuch. Forschungen zum Alten Testament 101*, red. F. Ginntoli, K. Schmid (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 53–74 zwłaszcza 62–63.

⁶⁵ Dozeman, „The Midianites”, 275–276.

⁶⁶ Dozeman, „The Midianites”, 275 z literaturą na ten temat.

⁶⁷ Janusz Lemański, „Balaam – pierwowzór proroka w Izraelu?”, *Studia Paradayskie* 25 (2015): 71.

⁶⁸ Dozeman, „The Midianites”, 278.

wyznaczenia granicy religijnej i społecznej dla wyznawców jahwizmu⁶⁹ oraz pomniejszenie ich roli w odziedziczonej z wcześniejszej tradycji, która mówiła o ich wkładzie w początki jahwizmu i zapoznanie późniejszego Boga Izraela.

3. Teść Mojżesza (Reuel, Jetro, Chobab?)

Nie ma wątpliwości, że „teść” Mojżesza ogrywa jedną z kluczowych ról w opowiadaniu o tożsamości i powołaniu Mojżesza zawartym w Księdze Wyjścia. Scena zapoznania Mojżesza z Madianitami po jego ucieczce z Egiptu (Wj 2,16–22) to klasyczna forma opowiadania z charakterystycznym dla niej motywem spotkania przy studni (Rdz 24: sługa Abrahama i Rebeka; Rdz 29: Jakub i Rachela), określana przed badaczy mianem *betrothal type-scene*⁷⁰. Niemniej zauważalne jest to, że Wj 2 w znacznie mniejszym stopniu zwraca uwagę na Seforę – przyszłą małżonkę Mojżesza – niż czynią to zazwyczaj inne tego rodzaju teksty (Rdz 24: Rebeka; Rdz 29: Rachela). Ponadto małżeństwo Mojżesza z Seforą (Wj 2,21; por. Rdz 41,45; Joz 1,13; 1 Krn 2,35) stanowi jaskrawy kontrast dla endogamicznych tendencji w tradycjach patriarchalnych (podobnie jak Rdz 26,34–35: Ezaw + córki Chittyty; Sdz 14: Samson + Filistynka; 1 Krl 11,1–13: Salomon + wiele obcych żon)⁷¹. Poszukując historycznych korzeni tradycji o związku Mojżesza z Madianitami, badacze często sugerują, że znaleźć je można w tle późniejszego, teologicznego opracowania z Wj 2,16–22; 18, gdzie opisuje się rolę, jaką odegrał madianicki kapłan w poznaniu przez Mojżesza późniejszego narodowego Boga Izraela – Jhwh⁷². Problem w tym, że tradycje biblijne przekazały aż trzy różne imiona tegoż kapłana i późniejszego teścia Mojżesza (nawet cztery, jeśli liczyć wariant Jeter z Wj 4,18)⁷³. W klasycznej teorii źródeł problem rozwiązywano, przypisując różnicę w imionach odmiennym tradycjom

⁶⁹ Dozeman, „The Midianites”, 261.

⁷⁰ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York NY: Basic Books, 1981), 47–62, zwłaszcza 56–58; E. Fuchs, „Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-Scene: Some Preliminary Notes”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 3 (1987): 7–13; Michael W. Martin, „Betrothal Journey Narratives”, *Catholic Biblical Quarterly* 70 (2008): 505–525.

⁷¹ Porównaj Ezd 9; Ne 13,23–27; Mi 2,10–12. Warto, mimo to, zauważyć jednak pozytywną ocenę małżeństwa Józefa z Egipcjanką w Rdz 41,45 czy syna Noemi z Rut (Rt 1,4), a potem także małżeństw z brankami wojennymi w Pwt 21,10–14.

⁷² George W. Coats, „Moses in Midian”, *Journal of Biblical Literature* 92 (1973): 3–10. Warto zwrócić uwagę na fakt, że jest on ojcem siedmiu córek. Liczba siedem ma walor symboliczny (1 Sm 2,3; Jr 15,9; Hi 1,2; 42,13; Rt 4,15; 2 Mch 7; Mt 22,23). Oznacza często pełnię błogosławieństwa w kwestii posiadanego potomstwa (1 Sm 2,5; Rt 4,15; Jr 15,9). Nie mamy jednak pewności (chodzi o córki, a nie o synów), że i w tym miejscu można ją w ten sposób rozumieć (symbol ideału małżeństwa i prokreacji; tak sugeruje Propp, *Exodus 1–18*, 171). W całym kompleksie Wj 1–2 generalnie doliczyć się można aktywności dwunastu kobiet (dwunastu synów Izraela!); Jopie Siebert-Hommes, „But If She Be a Daughter. She May Live! «Daughters» and «Sons» in Exodus 1–2”, w: *Companion to Exodus and Deuteronomy. Feminist Companion to the Bible* 6, red. A. Brenner (Sheffield: Academic Press, 1994), 62–74; Jopie Siebert-Hommes, „Die Retterinnen des Retters Israels. Zwölf «Töchter» in Ex 1 and 2”, w: *Die Bibel und die Frauen. Hebräische Bibel – Altes Testament: Tora*, red. W.I. Fischer, M.N. Puerto, A. Taschl-Erber (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010), 276–291. W pewnym sensie córki Reuela ratują tu życie Mojżesza (jak akuszerki w Wj 1 i córka faraona w Wj 2), więc może ich liczba ma tu jakieś symboliczne i pozytywne znaczenie Dohmen, *Exodus 1–18*, 125.

⁷³ P.E. Hughes, „Jethro”, w: *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. Baker (Downers Grove, Leicester: InterVarsity Press, 2003), 467–469.

(Jetro⁷⁴ = Elohista; Reuel⁷⁵ = Jahwista)⁷⁶. Imię Chobab⁷⁷ w Lb 10,29–32, czasem również przypisywane J⁷⁸, łączono natomiast z wpływem tradycji znanej z Księgi Sędziów, gdzie identyfikuje się teścia Mojżesza pod tym właśnie imieniem (Sdz 1,16; 4,11). Swego czasu pojawiła się dość ciekawa teoria wyjaśniająca te różne warianty imienia teścia Mojżesza. William F. Albright⁷⁹ doszedł do wniosku, że tekst z Lb 10,29–32 podlegał błędnej interpretacji związanej z niewłaściwą punktacją masorecką. Badacz ten proponuje wokalizować rdzeń spółgłoskowy *h̄tn* („poślubić członka innej grupy”; „stawać się zięciem”) nie tyle jako *hōtēn* – „teść”, ile jako *hātān* – „szwagier”⁸⁰. W tej konfiguracji Chobab byłby synem Jetry, Jetro byłoby właściwym imieniem teścia, zaś Reuel to bardziej ogólna nazwa jego grupy etnicznej (grupa związana z Ezawem; Rdz 36,10–13; 1Krn 1,35.37). Wyjaśnienie jednak zakłada, że Mojżesz miał córki⁸¹, a o tym milczą tradycje biblijne.

Niemniej, choć sama rekonstrukcja dokonana przez wspomnianego badacza nie do końca przekonuje, to biblijna różnorodność w kwestii imienia teścia Mojżesza może jednak odzwierciedlać różne popularne tradycje i obejmować nawet dwa pokolenia, jak argumentuje wspomniany Albright⁸². W istocie bowiem w Księdze Sędziów „krewni” Mojżesza poprzez małżeństwo z Seforą nie są już identyfikowani jako Madianicy, ale jako Kenici (Sdz 1,16; 4,11), a teść Mojżesza nosi wspomniane imię Chobab⁸³. Obie grupy etniczne zamieszkiwały pustynne tereny na południe od Judy. Madianicy, najogólniej mówiąc, południową Transjordanę, a Kenici okolice Arad (Sdz 1,16). Konfrontacja tradycji z Księgi Liczb i Sędziów pozwala nam jednak zauważyć pewną istotną zmianę odnośnie do tożsamości teścia. Chobab identyfikowany jest w Księdze Sędziów bowiem jako potomek Reuela (tak Lb 10,29), ale – jak zauważyliśmy – zmianie ulega jego przy-

⁷⁴ Hebrajskie *jitrō* to imię etnonimiczne, wywodzone od rdzenia *jtr* = „dał obfitość”, z wariantem *jeter* (Wj 4,18); Koehler, Baumgartner, Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, 426–427.

⁷⁵ Hebrajskie *rē ‘ū’ēl* może mieć sens zdania nominalnego „przyjacielem jest Bóg” lub stanowić *status constructus* o sensie „przyjaciel, zaufany Boga”; Koehler, Baumgartner, Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, 300; Scott C. Layton, *Archaic Features of Canaanite Personal Names in the Hebrew Bible*. Harvard Semitic Monographs 47 (Atlanta: Scholars Press, 1990), 90–94. Formant *rē ‘ū* (+ ‘ēl) występuje również samodzielnie jako nazwa grupy etnicznej (Rdz 11,18–21); Janusz Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 1–11*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament I/1 (Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2013), 509. Propp, *Exodus 1–18*, 172 sugeruje jako prawdopodobny sens „krewny”.

⁷⁶ John I. Durham, *Exodus*. Word Biblical Commentary 3 (Waco: Books Publisher, 1987), 22; Houtman, *Exodus*, 81–82, 333; Propp, *Exodus 1–18*, 171–172.

⁷⁷ Hebrajskie *hōbāb* ma sens „oszukańczy” lub „słodki” i jest typowe dla onomastyki arabskiej i południowo-arabskiej; Koehler, Baumgartner, Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, 271.

⁷⁸ Judith Reesa Baskin, „Jethro”, w: *The New Interpreter’s Dictionary of the Bible*, t. 3, red. K.D. Sakenfeld (Nashville: Abingdon Press, 2008), 297–298.

⁷⁹ „Jethro, Hobab, and Reuel”, *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963): 1–11.

⁸⁰ Koehler, Baumgartner, Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, 346.

⁸¹ Słusznie zauważa to Victor P. Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Backer Academic, 2011), 35.

⁸² Dyskusja w: Knauf, *Midian*, 43–63, 125–149.

⁸³ Jest zatem możliwe, że istniały dwie różne tradycje na temat imienia teścia Mojżesza; Houtman, *Exodus*, 81. Niemniej imię Reuel stanowi i tak problem. Stąd rozwiązuje się go, sugerując, że Reuel to dziadek Sefory, a imię Reuel to glosa bazująca na informacji z Lb 10,29. Czasem poprawia się lekturę Wj 2,18 na „Chobab, syn Reuela”. Jednak, jak zauważyliśmy, bardziej prawdopodobne jest, że to Lb 10,29 stanowi nawiązanie do tych różnych tradycji i próbę ich pogodzenia.

należność etniczna. O ile wcześniej autor biblijny łączył go z Madianitami (Lb 10,29), o tyle później z Kenitami (Sdz 4,11). Teoretycznie także różne imiona teścia mogą być zatem pochodną różnych popularnych tradycji w tej materii, a nie zamierzonym efektem literackiej kompozycji⁸⁴ związanej ze stopniowym procesem eliminowania Madianitów z nazbyt dużego wpływu na początki kultu Jhwh w Izraelu.

Księga Sędziów w sumie wspomina Mojżesza czterokrotnie. Tylko dwa razy nawiązuje się tu do małżeństwa Mojżesza (Sdz 1,16; 4,11). W pozostałych dwóch przypadkach raz wspomina się ich jako autochtonów stanowiących próbę dla Izraelitów w ich wierności Prawu przekazanemu przez Mojżesza (Sdz 3,4) i raz mowa jest o podziale ziemi (część należna dla Kaleba: Hebron) zgodnie z wytycznymi, jakich wcześniej udzielił Mojżesz (Sdz 1,20)⁸⁵. Nawiązuje się tu zatem do niego w opisach relacji Izraelitów z grupami etnicznymi zamieszkującymi Ziemię Obiecaną. Kaleb i Kenici ukazani są w pozytywnym świetle, zaś pozostałe grupy etniczne negatywnie (tak też potem w 1Sm 15,6)⁸⁶. Niemniej na niektórych listach autochtonicznych grup plemiennych z Kanaanu wymienia się ich w gronie narodów, które zostaną podbite (Rdz 15,19). Czasem uznaje się ich też za śmiertelnych wrogów (1Sm 27,10).

Nas interesują tu przede wszystkim dwie pierwsze wzmianki. W Sdz 4,11 opisuje się niejakiego Chebera, Kenitę, który – po odłączeniu się od Kaina – żył na północy. Ten Kenita identyfikowany jest następnie jako potomek Chobaba, teścia Mojżesza⁸⁷. Z kolei Sdz 1,16 opisuje Kenitów jako sprzymierzeńców Judy w podboju południa (okolice Arad). Obie informacje tworzą serię problemów natury krytyczno-literackiej. Kenici są tu (Sdz 1,16) identyfikowani najpierw jako *wbnj qjinj*. To opis etniczny, gdyż słowo *qjinj* jest bez rodzajnika i nie może odnosić się do jednostki. Brak też apozycji względem zwrotu „teść Mojżesza”⁸⁸. Z tego punktu widzenia informacja z Sdz 4,11 jest bardziej precyzyjna. Być może też z tego właśnie powodu LXX dokonuje tu pewnej korekty, zastępuje określenie Kenita imieniem Chobab⁸⁹. Większość badaczy również z tego względu patrzy na ten fragment z perspektywy Sdz 4,11 i poprawia *qjinj* na *qjn* lub czyta *bnj qjn* – „syn Kaina Kenity”, skreślając jednocześnie słowa „teść Mojżesza” jako głosę⁹⁰, która

⁸⁴ Dozeman, „The Midianites”, 265.

⁸⁵ Dozeman, „The Midianites”, 270.

⁸⁶ Dozeman, „The Midianites”, 270.

⁸⁷ Nawet jeśli przyjąć sugerowaną zmianę punktacji w rdzeniu *h̄tn* (Lb 10,29; S1,16; 4,11) i z teścia Mojżesza uczynić krewnego ze strony żony w szerszym tego słowa znaczeniu (syn teścia), to i tak nie wyjaśni się zmiany Madianity w Kenitę, co słusznie zauważa Barnabas Lindars, *Judges 1–5* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 36. Zwraca on też uwagę (tamże, 37) na fakt, że poza Lb 24,21–26 (wyrocznia Balaama) Kenici nigdy nie są wspomniani w Księdze Wyjścia ani w tradycji związanej z pobytem na pustyni. Jedynie Księga Sędziów sytuuje ich w okolicach terenów tradycyjnie łączonych z Madianitami, sugerując niejako, że chodzi o jeden z klanów Madianickich. Od tej identyfikacji wychodzi m.in. „hipoteza kenicka” dotycząca początków jahwizmu. Można w końcu przyjąć, że słowo *q^enî* (Sdz 1,16; 4,11) to nazwa zawodu, którym paraf się teść Mojżesza: Chobab, teść Mojżesza, członek klanu Reuela i kowal z zawodu; Houtman, *Exodus*, 82.

⁸⁸ Lindars, *Judges 1–5*, 34–35.

⁸⁹ Narrator wydaje się jednak zakładać, że czytelnik zna imię teścia Mojżesza; tak Trent C. Butler, *Judges*. Word Biblical Commentary 8 (Nashville: Thomas Nelson, 2009), 6, 24. W istocie tłumaczenia LXX wydają się stanowić próbę doprecyzowania i nawiązują do tradycji znanych z innych ksiąg: LXX^A (*Codex Alexandrinus*): „syn Chobaba Kenity, teścia Mojżesza”; LXX^B (*Codex Vaticanus*): „syn Jetry Kenity, teścia Mojżesza”.

⁹⁰ Na temat dyskusji natury krytyczno-literackiej W. Gross, *Richter*, 103.

w ich opinii nie ma większego znaczenia. W Sdz 4,11 Kenita wydzielił się z rodu Kaina i ma – jak wspomnieliśmy – na imię Cheber⁹¹. W konsekwencji jednak bardziej precyzyjna w wymowie wzmianka z Sdz 4,11 także powinna być uznana za głosę⁹². Jednak pozytywna ocena Kenitów we wspomnianej etnicznej koncepcji autora Księgi Sędziów, związana z Mojżeszem jako punktem odniesienia, pozwala sądzić, że być może nie chodzi jednak o głosę, ale o zamierzony od początku element tej koncepcji rozwijanej w Sdz 1,1–20⁹³. Obie wzmianki wzmacniają tezę autora, że Kenici nie należą do autochtonów w Ziemi Obiecanej, lecz wspomagali Judę w jej podboju południa, zanim jeszcze osiedlili się oni w pobliżu Amalekitów⁹⁴. Kiedy Kenici, o których mowa w Sdz 1,16, powrócą potem w Sdz 4,11, to informacja o nich służyć będzie wyjaśnieniu, dlaczego jeden z nich rezydował na północy⁹⁵. Autor stojący za tymi informacjami wydaje się sugerować stopniową integrację Kenitów z Judą⁹⁶. Sami Kenici zresztą, w sensie historyczno-etnicznym, nie musieli stanowić do końca odrębnej nacji. Jako mieszkańcy Negebu mogli być jedną z podgrup ludności semickiej objętej z czasem szeroko rozumianym pojęciem Juda⁹⁷. Inne sugerowane wyjaśnienie opiera się na założeniu, że Madian/Midian to nazwa konfederacji kilku klanów, a jednym z nich byli Kenici⁹⁸. Jednak i w tym wypadku kwestia ta jest praktycznie niemożliwa do udowodnienia.

W odróżnieniu od Księgi Sędziów Księga Liczb pogłębia tymczasem temat odrębności etniczno-terytorialnej pomiędzy obiema nacjami⁹⁹. W konsekwencji wzmianka o Chobabie z Lb 10,29–36 – jak już zauważyliśmy – wydaje się iść dalej niż horyzont

⁹¹ Baruch Margalit (Baruch Margalit, „Observations on the Jael-Sisera Story (Judges 4–5)”, w: *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical Jewish and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, red. David P. Wright, David E. Freedman i Avi Hurvitz (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995, 633) sugeruje, że Cheber mógł być lokalnym przywódcą jednego z nomadycznych plemion zaangażowanym w obronę przed bandami rabusiów szlaków handlowych biegnących wzdłuż Wadi Fejjan. Inni faworyzują interpretację tego imienia w sensie nazwy klanu; tak Abraham Malamat, „Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organizations and Institutions”, *Journal of the American Oriental Society* 82 (1962): 146; Jan Alberto Soggin, „Heber der Qenit. Das Ende eines biblischen Personennamens?”, *Vetus Testamentum* 31 (1981): 81–92. Taką interpretację odrzucają z kolei Lindars, *Judges 1–5*, 191; Heinz-Dieter Neef, „Der Sieg Debora und Barak über Sisera: Exegetisches Beobachtungen zum Aufbau und Werden von Jdc 4,1–24”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 101 (1989): 28–49. Jak pisze Trent Butler (Butler, *Judges*, 100): takie próby usunięcia imienia Cheber odbierają całości zamierzoną ironię i narratywne napięcie. Nie zmienia to faktu, że pojawienie się tego imienia – niewątpliwie efekt jakiejś późnej kompilacji redakcyjnej – nie ma dobrego wyjaśnienia, co zauważa m.in. Yairah Amit, „Judges 4: Its Content and Form”, *Journal for the Study of the Old Testament* 39 (1987): 89–111, zwłaszcza 94.

⁹² Dozeman, „The Midianites”, 270 przypis 25. Podobnie Lindars, *Judges 1–5*, 35; Gross, *Richter*, 262–263, 272: w. 11 przerywa opowiadanie i stoi w „nieszczęśliwym” miejscu. W ocenie Grossa Sdz 4,11.17b stanowią uzupełnienie postdeuteronomistyczne.

⁹³ Tak Dozeman, „The Midianites”, 270.

⁹⁴ Na temat Amelekiców w roli arcywroga Izraela porównaj Janusz Lemański, „Mojżesz, Jozue i Amalekici. Nowe spojrzenie na Wj 17,8–16 w kontekście współczesnych badań nad powstaniem Pięcioksięgu”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 22 (2015): 55–82, zwłaszcza 74–78.

⁹⁵ Lindars (Lindars, *Judges 1–5*, 36) spekuluje, że być może powodem tej migracji były cele handlowe.

⁹⁶ Butler, *Judges*, 23–24.

⁹⁷ Lindars, *Judges 1–5*, 35.

⁹⁸ William J. Dumbrell, „Midian – a Land or a League?”, *Vetus Testamentum* 25 (1975): 323–327.

⁹⁹ Baruch A. Levine, *Numbers 1–20. The Anchor Bible* 4 (New York: Doubleday, 1993), 316.

redakcji Pięcioksięgu i obejmuje już szerszy kontekst tak zwanego Hexateuchu¹⁰⁰. Można oczywiście rozwiązać problem stwierdzeniem: „jak to się zdarza w popularnej tradycji, detale mogą być ze sobą sprzeczne”¹⁰¹. Wydaje się jednak, że separacja Jetry od Izraela, zaznaczona już w Wj 18,27, znajduje swoje pogłębienie właśnie w Lb 10,32, gdzie propozycja Mojżesza wobec Chobaba zostaje bez odpowiedzi, i obowiązywać wydaje się deklaracja Chobaba o etnicznym i terytorialnym rozróżnieniu pomiędzy nim i Izraelitami (Lb 10,30). Lb 25,6–9 stanowi potem wyraźnie odrzucenie małżeńskich relacji Izraelitów z Madianitami (Wj 2,15–22). Nowy element w tej późniejszej tradycji to osoba Pinchasa. Mojżesz jest obecny podczas tych wydarzeń i prawdopodobnie oplakuje całą zaistniałą sytuację razem z innymi Izraelitami (Lb 25,6), ale poza tym pozostaje nieaktywny. Idealną postawę reprezentuje tu wspomniany Pinchas, który – jak się wydaje – stanowi postać etiologiczną dla urzędu (arcy)kapłańskiego (Lb 25,10–13)¹⁰². Jest on obecny również dalej, podczas wojny z Madianitami (Lb 31). Mojżesz przejawia tam już więcej aktywności, oskarżając kobiety z Peor, których postawa wyraźnie stanowi negatywny przykład i alternatywę dla pozytywnej roli Sefory (Wj 4,24–26). Teksty z Lb 22–31 mają swoje ugruntowanie w tradycji P (język i tematyka), jednak ich autorzy wydają się znać już także tradycje klasyfikowane jako nie-P. Być może jest to tylko kolejny suplement dokonany przez późniejszych kapłańskich redaktorów. Jednak nie można wykluczyć, że chodzi o zupełnie nową redakcję post-P¹⁰³.

Inna sugestia egzegetyczna zakłada, że imię Reuel należy rozumieć wyłącznie symbolicznie, jako oznaczenie geograficzne¹⁰⁴. Być może w pierwotnej wersji Wj 2,15–22¹⁰⁵ imię to w ogóle było nieobecne i stanowi dopiero późniejszą głosę uzupełniającą (Wj 2,18a), która pojawiła się podczas redagowania obecnego Pięcioksięgu¹⁰⁶. Może to sugerować fakt, że jedynie w obecnej perykopie z Lb 10 „teść Mojżesza” pełni rolę poboczną, inaczej niż w innych miejscach, gdzie jest o nim mowa. Niewykluczone, że jest to efektem długiego procesu „dopasowywania” tradycji o madianickim teściu Mojżesza, kapłanie, do późniejszych wymagań ortodoksji. W kolejnych odsłonach, już pod imieniem Jetro, teść Mojżesza i zarazem „kapłan Madianitów” odgrywa bowiem początkowo wyraźnie ważniejszą rolę (Wj 3,1; 4,18; 18,1–27). Być może chodzi o uzupełnienie tradycji o Mojżeszu i początkach kultu oraz Prawa w Izraelu nawiązujące do obiegowego przekonania o wcześniejszej roli Madianitów w tej materii lub dawnych związków jahwizmu z terytorium określanym tym mianem. Wspominany już tekst z Pwt 1,9–18 wyraża w tej kwestii odmienne zdanie i wyraźnie koryguje to uzupełnienie. W Lb 10,29 „teść Mojżesza” opisany jest jako *ḥbb bn-r‘w’l hmdjmj ḥtn mšh*. Gramatycznie cała wypowiedź

¹⁰⁰ Dozeman, „The Midianites”, 271. W. Gross (Gross, *Richter*, 273), rozważając różne propozycje rozwiązania problemów wynikających z porównania Lb 10,29 i Sdz 1,16; 4,11, także sugeruje (za E. Blumem), że autorem wzmianki na temat teścia Mojżesza w Lb 10,29 jest późniejszy redaktor, który próbował pogodzić tradycje z Księgi Wyjścia i Liczb z tradycjami z Księgi Sędziów.

¹⁰¹ Susan Niditch, *Judges*. Old Testament Library (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 41.

¹⁰² Martin Noth, *Das vierte Buch Mose. Numeri*. Das Alte Testament Deutsch 7 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 173.

¹⁰³ Na ten temat Dozeman, „The Midianites”, 278–280.

¹⁰⁴ Utzschneider, Oswald, *Exodus 1–15*, 99.

¹⁰⁵ Utzschneider, Oswald (*Exodus 1–15*, 102) określają ją mianem ältere Exodus-Erzählung.

¹⁰⁶ Utzschneider, Oswald (*Exodus 1–15*, 102) definiują ten etap redakcji mianem *Tora-Komposition*.

może mieć tu trzy różne znaczenia: 1) „Chobab, syn Madianity Reuela, teścia Mojżesza”; 2) „Chobab, syn Reuela, Madianita, teść Mojżesza”; 3) „Chobab, syn Madianity Reuela, teść Mojżesza”. W tym ostatnim sensie identyfikacja powraca w Sdz 4,11, zaś za pierwszym wydaje się optować domniemany glosator z Wj 2,18¹⁰⁷. Lb 10,29–36 zatem stanowi jeszcze wyraźne nawiązanie do tradycji z Księgi Wyjścia i rodzinnych koneksji Mojżesza z Madianitami (stąd imię Reuel z Wj 2,18 w Lb 10,29), ale – jak wspomnieliśmy – jeszcze bardziej akcentuje się tu odrębność etniczną i terytorialną (Wj 18,27 → Lb 10,30). Zmiana imienia „teścia” z Jetro na Chobab, a być może – idąc za sugestią Albrighta – zmiana pokoleniowa (nie teść, lecz szwagier), stanowi zmianę perspektywy w relacjach obu grup. To, co łączyło Mojżesza z Madianitami – wydaje się mówić nam autor biblijny – nie musi przekładać się potem pozytywnie na dalsze stosunki Izraelitów z tą grupą etniczną.

W zestawieniu wszystkie te teksty pozwalają sądzić, że biblijna tradycja o roli „teścia Mojżesza” wyraźnie ewoluowała. W pierwszej fazie¹⁰⁸ „teść” odgrywa wyraźnie pozytywną i nieocenioną wręcz rolę. Na początku Jetro jawi się bowiem jako „obcy”, który ma swój wkład w ustanowienie porządku prawnego i sądowiczego w Izraelu. Pomaga też Izraelitom złożyć pierwszą ofiarę przed Jhwh (Wj 18,12.13–26). Potem – już po objawieniu na Synaju – on (pod innym już imieniem) lub jego syn/krewny, jako autochton, zaproszony jest już tylko do roli przewodnika po pustyni (Lb 10,29–32). Redakcja deuteronomistyczna z kolei wyraźnie przenosi pierwszą rolę – inspiratora porządku prawnego – na Mojżesza (Pwt 1,9–17). Również roli przewodnika Chobab ostatecznie się nie podejmie. Nie odpowiada bowiem na powtórny propozycję Mojżesza i przewodzić Izraelitom będzie sam Jhwh (Arka, obłok). Tę zasadniczą zmianę w kontekście Lb 10,29–36 wydaje się wprowadzać redakcja kapłańska, żywo zainteresowana ograniczeniem roli „obcego kapłana” w początkach religijnej tradycji Izraela, zwłaszcza w kontekście zbliżającego się spotkania z Bogiem na Synaju (Wj 19,1). Postkapłańska redakcja z kolei przedstawi Jetrę jako czciciela (prozelitę?) Jhwh (Wj 18,8-12), czym sprawi, że wcześniejsza tradycja o jego związkach z Mojżeszem stanie się bardziej akceptowalna¹⁰⁹. Ostatecznie bezimienny już „teść Mojżesza”, identyfikowany jako Kenita (por. Sdz 4,11: Cheber), zostanie wręcz włączony jako komponent etniczny do plemienia Judy (Sdz 1,16).

4. Żona, synowie i wnuki Mojżesza

Jak zauważyliśmy, późniejsze redakcje w Lb 22–31 zawierają negatywną ocenę małżeństw pomiędzy Izraelitami i kobietami madianickimi. Można w tym doszukać się zamierzonej przeciwwagi dla tradycji o małżeństwie Mojżesza. Jego madianicka żona ma na imię Sefora (*sipōrā*; Wj 2,21; 4,25; 18,2). Etymologicznie imię to oznacza „ptaszka” (rodzaju żeńskiego)¹¹⁰. Chodzi o typowe świeckie imię pochodzące od nazwy zwierząt

¹⁰⁷ Utzschneider, Oswald, *Exodus 1–15*, 102.

¹⁰⁸ Utzschneider, Oswald (*Exodus 1–15*, 102) określają ją mianem uzupełnienia w stosunku do starej tradycji Exodusu.

¹⁰⁹ Utzschneider, Oswald, *Exodus 1–15*, 102.

¹¹⁰ Koehler, Baumgartner, Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, 123.

lub roślin, tworzone na podstawie skojarzeń. Może w tym wypadku chodziło o głos, jaki miała, będąc dzieckiem¹¹¹. Choć scena zapoznania Mojżesza ze swoją przyszłą żoną (Wj 2,15–22 → w. 21) jest typowa dla innych spotkań tego rodzaju (Rdz 24; 29), to – jak zauważyliśmy – wyróżnia ją brak zainteresowania osobą przyszłej żony. Jest to wyraźna jej deprecjacja, porównując z Rebeką czy Rachelą, bohaterkami innych scen tego rodzaju. Odegra ona potem, co prawda, jeszcze ważną rolę w tajemniczym rytuale obrzezania (Wj 4,24–26), ale kolejna wzmianka o niej stwierdza jedynie, że Mojżesz zabrał ją ze sobą i synami (!) w drodze do Egiptu (Wj 4,20). Z Wj 18,2–6 dowiadujemy się jednak, że ostatecznie Mojżesz odesłał swoją rodzinę do teścia. W tym kontekście informacja z Wj 4,20 wydaje się być późniejszym uzupełnieniem, które z jednej strony tłumaczy obecność żony i syna (jednego! → Wj 2,22) we wspomnianym epizodzie z Wj 4,24–26, a z drugiej przygotowuje czytelnika do informacji o tym, że Mojżesz miał w istocie dwóch synów, którzy nie wzrastali jednak przy nim, lecz pośród Madianitów.

Pierwszy z synów Mojżesza ma na imię Gerszom (*gēršôm*; Wj 2,22; 18,3; Sdz 18,30; 1 Krn 23,15–16; 26,24). Noszą je jednak potem także inne osoby (Ezd 8,2: syn Pinchasa; 1 Krn 6,1–2.5.28.47.56; 15,7: Gerszon [*gēršôn*], syn Lewiego). Mamy zatem do czynienia z kapłańską tradycją tego imienia (tak już w Sdz 18,30). Istniała również kapłańska klasa Gerszonitów – niższego personelu zajmującego się transportem przenośnego sanktuarium podczas wędrówki po pustyni (Lb 3,21–26; 4,21–28; 7,7–8). Biblijne genealogie wydają się potwierdzać także lewickie konotacje tego imienia (Rdz 46,11; Wj 6,16–17; Lb 3,17). Wspomina się dwie gałęzie Gerszonitów (Wj 6,17; Lb 3,18). Być może ta kapłańska tradycja związana jest z okresem, gdy linia ta sprawowała zasadnicze funkcje kapłańskie. Według Lb 3,23 ich obozowisko na postojach tworzyło rodzaj granicy pomiędzy Przybytkiem a świecką częścią społeczności Izraela. Później jednak wyraźnie linia ta identyfikowana jest jako niższa klasa posługujących w świątyni¹¹². Księga Jozuego sytuuje tę grupę jako rezydentów pośród innych ważnych plemion (Joz 13: miasta lewickie; 21,6.27–33). W kontekście Księgi Wyjścia chodzi jednak wyraźnie o pierworodnego (Wj 2,22; 18,3) syna Mojżesza (Mojżesz – potomek Lewiego w Wj 2,1)¹¹³. Znajdujemy tu także ludową etymologię tego imienia wywodzącą je od aktualnej sytuacji Mojżesza (wzór w Wj 2,10) i słowa *gēr* – „obcy; rezydujący w nieswoim kraju” (Wj 2,22). Biblijne etymologie bardzo często odbiegają jednak od realnego znaczenia i oparte są na aktualnym kontekście oraz skojarzeniach dźwiękowych. Rodzi się też pytanie, co oznacza w obecnym kontekście „obcy kraj”? Egipt? Kraj Madian? Trudno na to pytanie dać jakkolwiek jednoznaczną odpowiedź.

¹¹¹ Albertz, *Exodus 1–18*, 63.

¹¹² E.R. Cheney, „Gerszom”, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld (Nashville: Abingdon Press, 2007), 560.

¹¹³ Janusz Lemański, „Mojżesz-lewita (Wj 2,1–10). W kręgu badań nad tożsamością Mojżesza”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2016): 91–120.

Szukając rzeczywistej etymologii tego imienia, egzegeci biorą pod uwagę także inny wariant etymologiczny, związany ze słowem *gāraš* – „wyganiać”¹¹⁴, lub traktują imię jako złożenie słów *gēr* – „obcy rezydent” i *šom* – „pustkowie”, co w konsekwencji daje sens „rezydujący na pustkowiu”¹¹⁵. Arabskie konotacje etymologiczne zaproponowane przez Martina Noth’a¹¹⁶ (arabskie: *jaras[un]* – „dzwonek”) są mało przekonujące. Brak bowiem przykładów takiego imienia w hebrajskim i sam rdzeń *grš* nie ma nigdy takiego sensu¹¹⁷. Martin Görg¹¹⁸ wskazuje na egipski zwrot *grj šm₃* – „obcokrajowiec, który jest w drodze”. Jeszcze inny wariant sugeruje z kolei Księga Sędziów (Sdz 17,7). Gerszom, syn Mojżesza, wspominany jest jako lewita, ojciec niejakiego Jonatana (Sdz 18,30). Etymologia tu wydaje się wywodzić od słów (*gār+ šām* lub *gēr+šām*) – „przebywający/mieszkający tam”. Być może więc i w obecnym miejscu należy doszukiwać się podobnego sensu¹¹⁹. Wielu badaczy uważa jednak, że w istocie, choć etymologia pozostaje nadal dyskusyjną, oryginalnie chodzi prawdopodobnie o imię teoforyczne z formantami *gēr + šēm*¹²⁰.

Drugi z synów Mojżesza pojawia się dość nieoczekiwanie, nie licząc późniejszej, redakcyjnej informacji o „synach” z Wj 4,20. Ma na imię Eliezer (*’ēlī’ezer*; Wj 18,4; 1 Krn 23,15.17; 26,25). Tym razem chodzi o typowe hebrajskie imię teoforyczne (1 Krn 7,8; kapłan: 15,24; 27,16; prorok: 2 Krn 20,37; Ekd 8,16; 10,18.23.31)¹²¹, którego sens etymologiczny to „Bóg jest pomocą”. Nosił je między innymi sługa Abrahama (Rdz 15,2), damasceńczyk, którego patriarcha zamierzał adoptować jako swego spadkobiercę¹²². Inny wariant tego imienia to Eleazar. Nosił je jeden z synów Aarona, którego dosięgnął gniew Mojżesza (Kpł 10,16–20).

Znamienne, że o synach Mojżesza wspomina się poza Pięcioksięgiem (Wj 18,3–4: imiennie; Wj 4,20: bez imion) jeszcze tylko w Sdz 18,30 (tu sam Gerszom; jak w Wj 2,22) i w 1 Krn 23,15–17 oraz – w powiązanim z tym tekstem – fragmencie z 1 Krn 26,24–25. Tylko kronikarz zna więc imiona obu synów (tak jak autor Wj 18,3–4). W przypadku 1 Krn 23,12–24 chodzi o lewicką genealogię Amrama. Na paralelnej liście z 1 Krn 24,20–21 ta sama lewicka linia nie zawiera już wspomnienia o synach Mojżesza (podobnie jak 1 Krn 6)¹²³. Zdaniem wielu badaczy chodzi więc o chęć odróżnienia obu „synów

¹¹⁴ Na ten temat Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Jerusalem: Magnes, 1967; oryginał hebrajski, 1951), 26; Durham, *Exodus*, 25; Hamilton, *Exodus*, 39; Thomas B. Dozeman, *Exodus*. Eerdmans Critical Commentary (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2009), 91; Propp, *Exodus*, 174; inne propozycje w: Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, 89; William H.C. Propp, „Gershon”, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 2, red. D.N. Freedman (New York: Doubleday, 1992), 994–995.

¹¹⁵ Josef Scharbert, *Exodus*. Neue Echter Bibel (Würzburg: Echter Verlag, 1989), 19.

¹¹⁶ *Die israelitischen Personennamen*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 3/10 (Stuttgart 1928; reprint Hildesheim, 1966), 38, 223.

¹¹⁷ Propp, „Gershon”, 994.

¹¹⁸ „Gerschom”, w: *Neues Bibel-Lexikon*, red. M. Görg; B. Lang (Zürich: Benziger, 1991), 807.

¹¹⁹ Propp, *Exodus*, 174.

¹²⁰ Koehler, Baumgartner, Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, 194. Propp, „Gershon”, 994–995: „Client of the (divine) Name” (*šōm* = *šēm* i aramejskie *šun*).

¹²¹ E.R. Cheney, „Eliezer”, w: *The New Interpreter’s Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld (Nashville: Abingdon Press, 2007), 240.

¹²² Koehler, Baumgartner, Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski*, 54.

¹²³ Sara Japhet, *1 Chronik*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2002), 378.

Mojżesza” od innych lewitów noszących te same imiona¹²⁴. Kolejni potomkowie (Szubael, Rechabiasz) także noszą inne imiona niż wnuk Mojżesza, wspomniany w Sdz 18,30. Tu syn Gerszoma nosi bowiem imię Jonatan. Został on kapłanem w założonym przez Danitów sanktuarium i przewodził sprawowanemu tam (nielegalnemu?) kultowi, dając początek linii kapłańskiej związanej z tym miejscem. Przetrwała ona do czasów wygnania asyryjskiego. Według kronikarza pierwotnym synem Gerszoma (wspomina się też jego brata Eliezera) był jednak Szubael (1 Krn 23,15–16; 26,24). Eliezer miał tylko córki (1 Krl 23,22; potem Lb 27,4; 36,6). Wspomina się go potem jeszcze jako nadzorcę skarbów w czasach Dawida (1 Krn 26,24). W tej wersji genealogicznej kronikarz wyłącza jednak Aarona i jego potomków, gdyż ta linia była w jego czasach linią kapłańską¹²⁵, zaś obecnie mowa jest o niższym personelu świątynnym. Warto jednak zauważyć, że o ile w Księgach Wyjścia, Kapłańskiej i Liczb Mojżesz odgrywa fundamentalną rolę w organizacji oraz inauguracji kultu w Izraelu, o tyle u kronikarza tę rolę wypełnia Dawid i Salomon. Autorzy kapłańscy klasyfikują Mojżesza jedynie jako jedno z ogniw w ramach genealogii lewickich (Lb 26,59). Kiedy więc w Lb 3 podaje się dane ze spisu Izraelitów, wspomina się Aarona i Mojżesza, ale potem mowa jest jedynie o potomkach tego pierwszego. Mojżesz – owszem – często poprzedza Aarona na listach, gdy rzecz idzie o autorytet, ale w genealogiach, gdzie znaczenia nabiera kolejność urodzenia (Aaron = starszy brat Mojżesza), to Aaron pojawia się przed Mojżeszem (Wj 6,20; Lb 3,1; 26,59)¹²⁶. Podobne zainteresowania odzwierciedlają potem także wypowiedzi kronikarza (1 Krn 5,29; 23,13)¹²⁷. Dla późniejszych autorów zatem głównym dziedzictwem po Mojżeszu było nie jego potomstwo, ale Tora. To ona, wraz ze śmiercią Mojżesza, stanowiła zakończenie objawienia (Pwt 34 – Joz 1) i stanowiła najważniejszy wkład Mojżesza w adaptację jahwizmu w Izraelu.

Wróćmy jednak jeszcze do Sdz 18,30. Mamy tu do czynienia z wyraźną próbą założenia danickiego sanktuarium rywalizującego z Szilo. Jego legitymizacji szuka się poprzez osobę lewity identyfikowanego dopiero na końcu jako potomek Mojżesza¹²⁸. Czy jednak autor deuteronomistyczny krytycznie prezentuje tu jedną z linii lewickich z Jerozolimy (pozbawieni skrupułów oportuniści), chcąc jednocześnie wesprzeć drugą¹²⁹ Elity kapłańskie z Jerozolimy, wskazując przodka swojej linii, odwoływały się raczej do Aarona, a nie do Mojżesza. Mojżesz w pewnym okresie kojarzony był wcześniej nawet z bałwochwalczym kultem (2 Krl 18,4; w. Lb 21,4–9: mamy próbę oczyszczenia Mojżesza od takich podejrzeń). Być może wydarzenia opisane w Wj 32 (negatywna rola Aarona i pozytywna lewitów) są z kolei przykładem odwrotnych, polemicznych tendencji w ramach tej rywalizacji na autorytety.

¹²⁴ Antoni Tronina, *Pierwsza Księga Kronik*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament X/1 (Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2015), 385.

¹²⁵ J.A. Thompson, *1,2 Chronicles*. The New American Commentary 9 (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994), 170.

¹²⁶ Jacob Milgrom, *Numbers*. The JPS Torah Commentary (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990), 15.

¹²⁷ Gary N. Knoppers, *1 Chronicles 10–29*. The Anchor Bible 12A (New York: Doubleday, 2004), 809.

¹²⁸ Robert B. Chisholm jr., *A Commentary on Judges and Ruth*. Kregel Exegetical Library (Grand Rapids: Kregel Academic, 2013), 462.

¹²⁹ Tak Gale Yee, „Ideological Criticism: Judges 17–21 and the Dismembered Body”, w: *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, red. Gale Yee (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995), 146–170, zwłaszcza 160.

Autor Sdz 18,30, który wspomina jedynie jednego syna Mojżesza – Gerszoma, wskazuje, że już w trzecim pokoleniu (wnuk Mojżesza: Jonatan) doszło do pojawienia się bałwochwalczego kultu w Lajisz/Dan. Zmiana imienia syna Gerszoma, a wnuka Mojżesza, w Pierwszej Księdze Kronik (Jonatan → Szebuel) może być efektem późniejszej próby oczyszczenia genealogii Mojżesza z takich zarzutów¹³⁰. To, czy powodem tego były wyłącznie wewnętrzne względy związane ze środowiskiem kronikarza, to kwestia otwarta. Jednak – jak zauważyliśmy – potem (1 Krn 24) ta sama linia genealogiczna idzie bezpośrednio od Amrama do Szebuela, pomijając Mojżesza. Możliwe zatem, że wprowadzenie do tej genealogii synów Mojżesza może być wtórnym zabiegiem redakcyjnym¹³¹.

Sdz 18,30–31 również wydaje się być wtórnie uzupełniane¹³². Wiersz 30a stanowi dublet względem w. 31a, zaś w. 30b wprowadza nową osobę (do tej pory mowa była jedynie o anonimowym lewicie) i wzmianka ta jest dość dziwna w kontekście dalszej informacji z w. 31¹³³. Część tłumaczeń próbowała potem zastąpić imię Mojżesz imieniem Manasses (z tzw. *suspendend nun* = Mojżesz), podejmując próbę oczyszczenia imienia Mojżesza ze związków z heretyckim kultem w Dan i Szilo (w. 31)¹³⁴. Problem dyskutowany przy okazji analizy tego fragmentu wiąże się przede wszystkim z kwestią, która z zawartych tu wypowiedzi (w. 30b czy w. 31) może być uznana za pierwotną, a która za jej redakcyjne uzupełnienie. W Sdz 17–18 negatywna ocena działań podejmowanych przez głównych bohaterów nie jest efektem głębokiego zakorzenienia w nich złych tendencji, ale owocem zbiegu różnych okoliczności¹³⁵. Sdz 18 i opowieść o Danitach usiłujących założyć własne sanktuarium zawiera ponadto w sobie sporo elementów ironii. W konsekwencji jest ona przykładem tak zwanej „anty-historii”¹³⁶. Oto lewita, kapłan z „dobrego domu”, wspiera swoim autorytetem nielegalne sanktuarium założone przez Danitów w Lajisz, nazwanym potem Dan. Podejmuje się służby w ramach idolatrycznego kultu, który uważany jest za kult Jhwh. Być może rację mają zatem ci, którzy cały w. 30 uznają za element oryginalnej tradycji z północy, zaś w. 31 za redakcyjną głosem zawierającą polemiczny stosunek elit jerozolimskich względem dawnego sanktuarium w Szilo¹³⁷. Jednak, jak zauważyliśmy, jerozolimska tradycja kapłańska odwoływała się do Aarona,

¹³⁰ H.M. Niemann, *Die Daniten*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 135 (Göttingen, 1985), 117.

¹³¹ Japhet, *1 Chronik*, 378.

¹³² Yairah Amit, „The Book of Judges”, w: *The Art of Editing*. Biblical Interpretation Series 38 (Leiden: Brill, 1999), 317–318: redakcyjnym uzupełnieniem może być w. 31; Sdz 18,30 („a Jonatan syn Gerszoma, syna Mojżesza”) oraz Sdz 20,28 („a Pinchas, syn Eleazara, syna Aarona”), które wydają się należeć do pierwotnej warstwy tekstu, skoncentrowanej na trzeci pokoleniu po *Exodusie*.

¹³³ Gross, *Richter*, 763.

¹³⁴ Butler, *Judges*, 371. Na temat różnych teorii krytyczno-literackich odnośnie do Sdz 17–18 (tamże, 374–375).

¹³⁵ Yairah Amit, *Hidden Polemics in Biblical Narrative*. Biblical Interpretation Series 25 (Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000), 106–109, zwłaszcza 106.

¹³⁶ Uwe Bauer, „Judges 18 as an Anti-Spy Story in the Context of an Anti-Conquest Story: The Creative Usage of Literary Genres”, *Journal for the Study of the Old Testament* 88 (2000): 37–47.

¹³⁷ Jason S. Bray, *Sacred Dan: Religious Tradition and Cultic Practice in Judges 17–18*. Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies 449 (New York: T&T Clark, 2006), 23, 31; Mark Walter Bartusch, *Understanding Dan: An Exegetical Study of a Biblical City, Tribe, and Ancestor*. Journal for the Study of Old Testament. Supplement series 379 (Sheffield Academic Press, 2003), 201 przypis 325.

a nie do Mojżesza¹³⁸. Czytając więc o mojszeszowym potomku w roli kapłana legitymizującego sanktuarium Danitów, można odnieść wrażenie, że autor biblijny wyraźnie ironizuje tu z podjętej przez nich próby założenia legalnego sanktuarium. W jego oczach nie ma ono po prostu żadnej legalnej kwalifikacji. Ostatecznie kontekst narracyjny z Księgi Sędziów dowodzi, że sanktuarium w Lajisz/Dan, podobnie jak Szilo i Sychem, zniszczone przez Abimeleka, odegrało tylko tymczasową rolę centrum polityczno-religijnego. Potem, po ich upadku, centrum to przesunęło się do Jerozolimy¹³⁹. W istocie bowiem Sdz 18,30–31 wyraźnie nawiązuje do deportacji mieszkańców północy po wojnie syro-efraimskiej (734–732 przed Chrystusem) (2 Krl 15,29). Zestawienie w tej wypowiedzi słów *q^elôt* – „wygnanie” i *hā’āreš* – „kraj” (w. 30b) jest jednak unikatowe. Próba zmiany ostatniego z tych wyrażen na słowo „arka”, wraz z odniesieniem do Szilo w następnym wierszu (w. 31), mogłaby sugerować nawiązanie do wydarzeń opisanych w 1 Sm 4,21–22, ale brak jej jakiegokolwiek uzasadnienia krytyczno-literackiego¹⁴⁰. Ponadto takie zestawienie dwóch rywalizujących sanktuariów, którym kres położyło „wygnanie”, także budzi podejrzenia o to, że ww. 30–31 miały w istocie złożoną historię redakcji. Określenie „dom Boży” (*bêt-hā’ēlōhîm*) z rodzajnikiem znajdującym się przed imieniem Boga (w. 31b) to formuła charakterystyczna raczej dla późniejszego okresu (Księgi Ezdrasza, Nehemiasza i Kronik; 1 Krn 6,33). Szilo, jako centrum kultowe, określane było wcześniej jako „dom Jhwh” (1 Sm 1,7.24; 3,15; potem także Sdz 19,18). Egzegeci mają więc dylemat, czy na przykład uznać w. 30 (lub w. 30b) za tekst napisany ręką wygnańca z północy, który uszedł przed deportacją asyryjską po wojnie syro-efraimskiej, zaś w. 31 za późniejszą, nieprzychylną wobec Szilo redakcją¹⁴¹, czy też raczej to w. 30b uznać za redakcyjny, zaś w. 31 za wcześniejszy, z czasów, gdy Szilo było jeszcze prominentnym sanktuarium i kult Danitów uważany był za niepożądaną dlań konkurencję¹⁴². Mając na uwadze brak jednoznacznych argumentów pozwalających definitywnie rozstrzygnąć tę kwestię, można jedynie stwierdzić, że sama postać Jonatana, syna Gerszoma i wnuka Mojżesza, wydaje się być tu wyraźnie wykorzystana dla uzyskania ironii względem próby założenia legalnego sanktuarium, podjętej w Lajisz/Dan. Pytanie o to, czy za takim skorzystaniem z tradycji mojszeszowej stoi negatywna jej wersja, znana choćby z 2 Krl 18,4, musi pozostać otwarte.

Zakończenie

Fakt, że autorzy biblijni w ogóle przyjmują do wiadomości, że Mojżesz miał jakieś ścisłe kontakty z Madianitami, zanim jeszcze nastąpiło spotkanie Izraelitów z Jhwh na „górze Bożej”, w pobliżu miejsca zamieszkania Madianitów (Wj 3,1), pozwala sądzić, że możemy mieć do czynienia z jakąś dawną, popularną tradycją. Być może zawiera ona w sobie

¹³⁸ Tak cytowany już Butler, *Judges*, 398 oraz E. Aydeet Mueller, *The Micah Story: A Morality Tale in the Book of Judges* (New York: Peter Lang, 2001), 73.

¹³⁹ Butler, *Judges*, 399

¹⁴⁰ Bray, *Sacred Dan: Religious Tradition*, 22–23.

¹⁴¹ Bray, *Sacred Dan: Religious Tradition*, 23.

¹⁴² Chisholm, *A Commentary on Judges and Ruth*, 462 przypis 82.

nawet jakieś historyczne wspomnienie. Nie da się tego jednak definitywnie rozstrzygnąć. Historyczne informacje o tej grupie etnicznej oraz ich religii są bowiem zbyt nikłe, a przekazy biblijne różnorodne i czasem nawet sprzeczne. Już jednak w synchronicznym podejściu do informacji o relacjach Mojżesza i Izraelitów z Madianitami dostrzec można tendencję do stopniowego eliminowania pozytywnej roli tej grupy w zapoznaniu przez Izraela jego późniejszego, narodowego Boga – Jhwh. O ile w Księdze Wyjścia rodzinne koneksje Mojżesza z madianickim kapłanem, ojcem jego przyszłej żony Sefory, są dobre (Wj 2,15–22; 3,1; 4,18–20) i zarówno sama Sefora (Wj 4,24–26), jak i jej ojciec (Wj 18) mają pozytywny wkład w misję Mojżesza, o tyle w Księdze Liczb, poczynawszy od Lb 10,29–36, taka ich rola znika zupełnie z oczu czytelnika. Chobab – identyfikowany jako teść Mojżesza (nie Reuel lub Jetro) – zaproszony jest tu wyłącznie do roli przewodnika po pustyni. Ostatecznie jednak i tej roli wydaje się nie podejmować, a po pustyni Izraela prowadzi będzie sam Jhwh (Arka, obłok). Akcent pada tu najpierw na różnice etniczne i geograficzne (Lb 10,30), jakie dzielą Madianitów i Izraelitów. Temat zapowiedziany po części w Wj 18,27 (Jetro wraca do swego kraju). Informacje tego rodzaju obramowują objawienie się Jhwh na Synaju, czym podkreśla się, że zarówno przed, jak i po nim Izrael spotkał się za pośrednictwem Mojżesza ze swoim Bogiem bez udziału Madianitów (tak też Pwt 1,9–18, inaczej niż Wj 18,13–26, eliminuje Jetro z udziału we wprowadzeniu zasad sprawowania praktyki jurydycznej w Izraelu). Kolejne rozdziały Księgi Liczb (Lb 22–31) odwracają już całkowicie pozytywny obraz Madianitów w relacjach z Izraelitami, czyniąc z nich nie tylko zagrożenie dla samego Izraela (Lb 22,4.7), ale i dla czystości jego religii (Lb 25,6–18). W konsekwencji przynależą oni teraz do tej grupy narodów, którą należy wyeliminować (Lb 31). Cała ta negatywna część tradycji związanej z Madianitami wyraźnie ukazuje małżeństwa z kobietami madianickimi jako główne zagrożenie dla prawowierności religijnej Izraela. W pewnym sensie nawiązuje ona do motywu, który pojawił się już w Księdze Wyjścia (Wj 4,20.24–26 → 18,2–4: Mojżesz najpierw zabrał żonę i syna w drodze do Egiptu, a potem okazuje się, że ostatecznie jednak ich odesłał do swego teścia). Jej przesłanie jest jasne: pierwotne, pozytywne relacje Mojżesza z Madianitami (małżeństwo, życzliwość teścia) nie znalazły ostatecznie przełożenia na dalsze wzajemne stosunki obu nacji. Dzieliły je nie tylko, wspomniane już, różnice etniczne i geograficzne (Wj 18,27; Lb 10,30), ale i religijne (!). Kwestia tego, czy traktować Madianitów jako odrębną nację (Rdz 15,19; 1 Sm 27,10 → 1 Sm 15,6), czy raczej jako grupę, która jednak ostatecznie zintegrowała się z Judą (tak Sdz 1,16; 4,11.17), jest w tym synchronicznym podejściu nierozstrzygnięta. Madianitów zresztą utożsamia się potem w tradycji biblijnej zarówno z Izmaelitami jak i Kenitami, jak również przypisuje się im polityczne związki z wrogami Izraela: Moabitami (Lb 22,4.7) czy amoryckim królem Sichoneem (Lb 31,8 → Joz 13,21).

Tradycje biblijne w odniesieniu do teścia Mojżesza zgadzają się tylko w jednym: „był on „kapłanem Madianitów”. Jego różnorodne imiona (Reuel, Jetro, Chobab) tłumaczy się bądź względami natury krytycznoliterackiej (odmienne tradycje), bądź zamierzoną zmianą imion mającą na celu wyeliminowanie Madianitów z ich udziału w zapoznaniu Jhwh i wydarzeniach na Synaju. W ocenie autora artykułu obie te tendencje interpretacyjne dadzą się ze sobą pogodzić. Trudno bowiem zakładać, że ta różnorodność imion jest efektem wyłącznie inwencji autorów biblijnych. Zachowanie odmiennych tradycji co

do imienia teścia Mojżesza, jak również ich rozmieszczenie (Reuel – Wj 2; Jetro – Wj 3–4; 18; Chobab, syn Reuela – Lb 10), sugerują, że autorzy biblijni świadomie wykorzystali tę różnorodność, aby stopniowo deprecjonować wkład madianickiej rodziny Mojżesza w początki religii jahwistycznej.

Podobny proces można zauważyć w stosunku do najbliższej rodziny Mojżesza. Ani Sefora, jego żona, ani jego synowie nie odgrywają później żadnej pozytywnej roli w jego życiu (wyjątek to tajemniczy tekst z Wj 4,24–26). Autorzy biblii sugerują wręcz, że przez długi czas rodzina Mojżesza pozostawała wśród Madian (Wj 18,2–4). Lewickie konotacje potomków Mojżesza, znane przede wszystkim z Księgi Kronik, sugerują z jednej strony kontynuację procesu lewityzacji samego Mojżesza (Wj 2,1), a z drugiej próbę oczyszczenia jego imienia (2 Krl 18,4 → Lb 21,4–9) oraz jego potomstwa (Sdz 18,30b) z negatywnych skojarzeń z bałwochwalczym kultem. Najważniejszym dziedzictwem pozostawionym przez Mojżesza pozostaje Tora, a nie jego potomstwo.

Bibliografia

- Achenbach, R. *Die Vollendung des Tora*. Beihefte der Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 3, 186–187. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.
- Albertz, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. T. 1 *From the Beginnings to the End of the Exile*, 46–52. London: SCM Press LTD., 1994; oryginał niemiecki Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Albertz, Rainer. „The Formative Impact of the Hexateuch Redaction”. W: *The Post-Priestly Pentateuch*. Forschungen zum Alten Testament 101, red. F. Ginntoli, K. Schmid, 53–74, zwłaszcza 62–63. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Albertz, Rainer. *Exodus 1–18*. Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament 2.1, red. Hexateuch, 296–297, 300–301. Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2012.
- Alter, Robert. *The Art. of Biblical Narrative*, 47–62, zwłaszcza 56–58. New York NY: Basic Body, 1981.
- Amit, Yairah. *Hidden Polemics in Biblical Narrative*. Biblical Interpretation Series 25, 106–109, zwłaszcza 106. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2000.
- Amit, Yairah. „Judges 4: Its Content and Form”. *Journal for the Study of the Old Testament* 39 (1987): 89–111, zwłaszcza 94.
- Amit, Yairah. „The Book of Judges”. W: *The Art of Editing*. Biblical Interpretation Series 38, 317–318. Leiden: Brill, 1999.
- Andersen, Francis Ian. *Habakkuk*. The Anchor Bible 25, 312. New York: Doubleday, 2001.
- Bartusch, Mark Walter. *Understanding Dan: An Exegetical Study of a Biblical City, Tribe, and Ancestor*. Journal for the Study of Old Testament. Supplement series 379, 201 przypis 325. Sheffield Academic Press, 2003.
- Baskin, Judith Reesa. „Jethro”, w: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. T. 3, red. K.D. Sakenfeld, 297–298. Nashville: Abingdon Press, 2008.
- Bauer, Uwe. „Judges 18 as an Anti-Spy Story in the Context of an Anti-Conquest Story: The Creative Usage of Literary Genres”. *Journal for the Study of the Old Testament* 88 (2000): 37–47.

- Blum, Erhard. *Studien zur Komposition des Pentateuch*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 189, 160. Berlin, New York: de Gruyter, 1990.
- Bray, Jason S. *Sacred Dan: Religious Tradition and Cultic Practice in Judges 17–18*. Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies 449, 23, 31. New York: T&T Clark, 2006.
- Butler, Trent C. *Judges*. Word Biblical Commentary 8, 6, 24. Nashville: Thomas Nelson, 2009.
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the Book of Exodus*, 26. Jerusalem: Magnes, 1967; oryginal hebrajski, 1951.
- Cheney, E.R. „Eliezer”. W: *The New Interpreter’s Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld, 240. Nashville: Abingdon Press, 2007.
- Cheney, E.R. „Gersom”. W: *The New Interpreter’s Dictionary of the Bible*, red. K.D. Sakenfeld, 560. Nashville: Abingdon Press, 2007.
- Childs, Brevard S. *Exodus*. The Old Testament Library, 321. London: The Westminster Press, 1974.
- Chisholm jr., Robert B. *A Commentary on Judges and Ruth*. Kregel Exegetical Library, 462. Grand Rapids: Kregel Academic, 2013.
- Coats, George W. „Moses in Midian”. *Journal of Biblical Literature* 92 (1973): 3–10.
- Die israelitischen Personennamen*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 3/10, 38, 223. Stuttgart 1928; reprint Hildesheim, 1966.
- Dohmen, Christoph. *Exodus 1–18*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, 147. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2015.
- Donner, H., red. *Gesenius Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. T. 3, 633. Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 2005¹⁸.
- Dozeman, Thomas B. *Exodus*. Eerdmans Critical Commentary, 91. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2009.
- Dozeman, Thomas B. „The Midianites in the Formation of the Book of Numbers”. W: *The Book of Leviticus and Numbers*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 215, red. Thomas Römer, 267. Leuven, Paris: Doudley, 2008.
- Dumbrell, William J. „Midian – a Land or a League?”. *Vetus Testamentum* 25 (1975): 323–327.
- Durham, John I. *Exodus*. Word Biblical Commentary 3, 22. Waco: Books Publisher, 1987.
- Frevel, Christian. „Jetzt habe ich erkannt, dass Yhwh grosser ist als alle Götter: Ex 18 und seine Kompositionsgeschichte Stellung im Pentateuch”. *Biblische Notizen* 47 (2003): 3–22.
- Fucks, E. „Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-Scene: Some Preliminary Notes”. *Journal of Feminist Studies in Religion* 3 (1987): 7–13.
- „Gerschom”. W: *Neues Bibel-Lexikon*, red. M. Görg; B. Lang, 807. Zürich: Benziger, 1991.
- „Jethro, Hobab, and Reuel”. *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963): 1–11.
- Görg, Manfred. „Jahwe – ein Toponym?”. *Biblische Notizen* 1 (1976): 7–14, zwłaszcza 10–11.
- Gray, George Buchanan. *Numbers*. International Critical Commentary, 95. Edinburgh: T&T Clark, 1903.
- Gross, Walter. *Richter*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, 457–458. Freiburg: Herder, 2009.
- Gunneweg, H.J. „Mose in Midian”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 10 (1989): 16–20.

- Haarmann, Volker. *JHWH-Verehrer der Völker. Die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gottes Israels in alttestamentlichen Überlieferungen*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 91, 72–77. Zürich: Theologischer Verlag, 2008.
- Hamilton, Victor P. *Exodus. An Exegetical Commentary*, 35. Grand Rapids: Backer Academic, 2011.
- Houtman, C. *Exodus*. T. 2. Historical Commentary on the Old Testament, 399–410. Kampen: KOK Publishing House, 1996.
- Hughes, P.E. „Jethro”. W: *Dictionary of the Old Testament. Pentateuch*, red. T.D. Alexander, D.W. Baker, 467–469. Downers Grove, Leicester: InterVarsity Press, 2003.
- Jacob, Benno. *Das Buch Exodus*, 519. Stuttgart: Calwer Verlag, 1997.
- Japhet, Sara. *1 Chronik*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, 378. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2002.
- Johnstone, William. *Chronicles and Exodus: An Analogy and Its Application*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series 275, 257–261. Sheffield: Academic Press, 1998.
- Knauf, Ernst Axel. „Madiama”, *Zeitschrift der deutschen morgenländische Gesellschaft* 135 (1985): 16–21.
- Knauf, Ernst Axel. „Midian und Midianiter”. W: *Neues Bibel-Lexikon*. t. 2, red. M. Görg, B. Lang, 803. Zürich, Düsseldorf: Benziger Verlag, 1995.
- Knauf, Ernst Axel. *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.* Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins. Wiesbaden: Harrassowitz, 1988.
- Knierim, Rolf. „Exodus 18 und die Neuordnung der mosaischen Gerichtsbarkeit”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 73 (1961): 146–17.
- Knoppers, Gary N. *1 Chronicles 10–29*. The Anchor Bible 12A, 809. New York: Doubleday, 2004.
- Koehler, L., W. Baumgartner, J.J. Stamm, red. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. T. 1, 516–517. Warszawa: Vocatio, 2008.
- Layton, Scott C. *Archaic Features of Canaanite Personal Names in the Hebrew Bible*. Harvard Semitic Monographs 47, 90–94. Atlanta: Scholars Press, 1990.
- Lemański, Janusz. *Arka Przymierza w dziejach narodu wybranego. Pomiędzy historia a teologią*. Studia i Rozprawy 9, 28–30. Szczecin: Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, 2006.
- Lemański, Janusz. „Balaam – pierwowzór proroka w Izraelu?”. *Studia Paradyskie* 25 (2015): 71.
- Lemański, Janusz. „Czy Jahwe rzeczywiście chciał zabić Mojżesza (Wj 4,24–26)?”. W: *Żyjemy dla Pana. Księga Pamiątkowa dedykowana S. prof. Ewie Jezierskiej*, red. Mariusz Rosik, 287–307. Wrocław: Wydawnictwo PWT, 2005.
- Lemański, Janusz. „Księga Liczb jako końcowy etap w redagowaniu Pięcioksięgu?”. *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 (2014): 125–161.
- Lemański, Janusz. *Księga Rodzaju rozdziały 1–11*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament I/1, 509. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2013.
- Lemański, Janusz. *Księga Wyjścia*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament II, 669–672. Częstochowa: św. Paweł, 2009.

- Lemański, Janusz. „Mojżesz, Jozue i Amalekici. Nowe spojrzenie na Wj 17,8–16 w kontekście współczesnych badań nad powstaniem Pięcioksięgu”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 22 (2015): 55–82, zwłaszcza 74–78.
- Lemański, Janusz. „Mojżesz-lewita (Wj 2,1–10). W kręgu badań nad tożsamością Mojżesza”. *Colloquia Theologica Ottoniana* 1 (2016): 91–120.
- Levine, Baruch A. *Numbers 1–20*. The Anchor Bible 4, 316. New York: Doubleday, 1993.
- Lindars, Barnabas. *Judges 1–5*, 36. Edinburgh: T&T Clark, 1995.
- Malamat, Abraham. „Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organizations and Institutions”. *Journal of the American Oriental Society* 82 (1962): 146.
- Margalit, Baruch. „Observations on the Jael-Sisera Story (Judges 4–5)”. W: *Pomegranates and Golden Bells. Studies in Biblical Jewish and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, red. David P. Wright, David E. Freedman, and Avi Hurvitz, 633. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995.
- Martin, Michael W. „Betrothal Journey Narratives”. *Catholic Biblical Quarterly* 70 (2008): 505–525.
- McNutt, Paula M. *The Forging of Israel: Iron Technology, Symbolism, and Tradition in Ancient Society*. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series 108; The Social World of Biblical Antiquity 8, 44–46. Sheffield: Almond Press, 1990.
- Mendenhall, George Emery. „Midian”, w: *The Anchor Bible Dictionary*. T. 4, red. D.N. Freedman. New York: Doubleday, 1992.
- Mendenhall, George Emery. „Qurayya and the Midianites”. W: *Studies in the History of Arabia*. T. 3, 137–145. Riyadh: University of Riyadh Press, 1984.
- Milgrom, Jacob. *Numbers*. The JPS Torah Commentary, 15. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1990.
- Mueller, E. Aydeet. *The Micah Story: A Morality Tale in the Book of Judges*, 73. New York: Peter Lang, 2001.
- Nahum, Walter Dietrich. *Habakuk, Zefanja*. Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament, 174. Stuttgart: Kohlhammer, 2014.
- Neef, Heinz-Dieter. „Der Sieg Debora und Barak über Sisera: Exegetische Beobachtungen zum Aufbau und Werden von Jdc 4,1–24”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 101 (1989): 28–49.
- Niditch, Susan. *Judges*. Old Testament Library, 41. Louisville: Westminster John Knox, 2008.
- Niemann, H.M. *Die Daniten*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament 135, 117. Göttingen, 1985.
- Noth, Martin. *Das vierte Buch Mose. Numeri*. Das Alte Testament Deutsch 7, 173. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- Noth, Martin. *Das zweite Buch Mose. Exodus*. Das Alte Testament Deutsch 5, 117. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- Otto, Eckart. *Deuteronomium 1,1–4,43*. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, 349–350. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2012.
- Propp, William H.C. „Gershon”. W: *The Anchor Bible Dictionary*. T. 2, red. D.N. Freedman, 994–995. New York: Doubleday, 1992.
- Propp, William H.C. *Exodus 1–18*. The Anchor Bible 2, 790. New York: Doubleday, 1998.

- Rose, Martin. *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 67, 57–64, 83–88. Zürich: Theologische Verlag, 1981.
- Rösel, Hartmut N. *Joshua*. Historical Commentary on the Old Testament, 218. Leuven, Paris, Wulpole: Peeters, 2011.
- Sarna, Nahum M. *Exodus*. The JPS Torah Commentary, 97–98. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991.
- Scharbert, Josef. *Exodus*. Neue Echter Bibel, 19. Würzburg: Echter Verlag, 1989.
- Schmidt, Werner H. *Die Gestalt des Mose. Probleme alttestamentliche Forschung unter Berücksichtigung der Pentateuchkrise*. Erträge der Forschung 237, 110–119. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986.
- Schwartz, B.J. „Visit of Jethro: A Case of Chronological Displacement? The Source Critical Solution”. W: *Mishne Todah. Studies in Deuteronomy and Its Cultural Environment*. Festschrift J.H. Tigay, red. N.S. Fox; D.A. Glatt-Gilead, M.J. Williams, 29–48. Winona Lake: Eisenbrauns, 2009.
- Seebass, Horst. *Numeri 10,11–22,1*. Biblischer Kommentar. Altes Testament IV/2, 8–9. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Vorlag, 2003.
- Seters, John Van. „Etiology in the Moses Tradition: The Case of Exodus 18”. *Hebrew Annual Review* 9 (1985): 255–301.
- Seters, John Van. *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, 209. Kampen: John Knox Press, 1994.
- Siebert-Hommes, Jopie. „But If She Be a Daughter. She May Live! «Daughters» and «Sons» in Exodus 1–2”. W: *Companion to Exodus and Deuteronomy*. Feminist Companion to the Bible 6, red. A. Brenner, 62–74. Sheffield: Academic Press, 1994.
- Siebert-Hommes, Jopie. „Die Retterinnen des Retters Israels. Zwölf «Töchter» in Ex 1 and 2”. W: *Die Bibel und die Frauen. Hebräische Bibel – Altes Testament: Tora*, red. W.I. Fischer, M.N. Puerto, A. Taschl-Erber), 276–291. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010.
- Soggin, Jan Alberto. „Heber der Qenit. Das Ende eines biblischen Personennamens?”. *Vetus Testamentum* 31 (1981): 81–92.
- Stuart, Douglas K. *Exodus*. The New American Commentary, 100. Nashville: Publishing Group, 2006.
- Thompson, J.A. *1,2 Chronicles*. The New American Commentary 9, 170. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994.
- Tronina, Antoni. *Pierwsza Księga Kronik*. Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament X/1, 385. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2015.
- Utzschneider, Helmut, Wolfgang Oswald. *Exodus 1–15*. Internationaler Exegetischer Kommentar zum Alten Testament, 97. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- Vanzant, M.S. „Midian, Midianites”. W: *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. T. 4, red. K.D. Sakenfeld, 79. Nashville: Abingdon Press, 2009.
- Vaux, Roland de. „Sur l'origine kenite ou madianite du Yahvisme”. W: *Eretz Israel* 9, 28–32. W.F. Albright Volume; Jerusalem: Israel Exploration Society 1968.
- Weippert, Manfred. *Historisches Textbuch zum Alten Testament*. Grundrisse zum Alten Testament, 179–198. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

- Wellhausen, Julius. *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 80. Berlin ³1889 = Berlin, New York, ⁴1963.
- Winnett, Frederick Victor. *The Mosaic Tradition*. Near and Middle East Series, 57–69. Toronto: University Press, 1949.
- Yee, Gale. „Ideological Criticism: Judges 17–21 and the Dismembered Body”. W: *Judges and Method: New Approaches in Biblical Studies*, red. Gale Yee, 146–170, zwłaszcza 160. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995.

Streszczenie

W artykule podjęta zostaje analiza tekstów, w których nawiązuje się do związków Mojżesza z Madianitami lub mowa jest o potomkach Mojżesza. Zauważony zostaje wyraźny proces „eliminowania” Madianitów oraz ich pozytywnej roli, jaką odgrywali w początkach Jahwizmu i misji Mojżesza. Proces ten zaczyna się już w Księdze Wyjścia, a doprowadzony do apogeum zostaje w Księdze Liczb. Madianicy stają się w niej jednym z najpoważniejszych zagrożeń dla religijnej wierności Izraela wobec Jhwh. Różnorodność imion teścia Mojżesza z jednej strony wiąże się z odmiennymi tradycjami, a z drugiej ich zachowanie wpisane zostaje w powyższy proces eliminowania wkładu Madianitów w religię Izraela. Brak większego zainteresowania potomstwem Mojżesza z jednej strony także ma na uwadze niektóre negatywne tradycje łączące Mojżesza i jego potomstwo z idola trycznym kultem, a z drugiej prowadzi do prób wpisania tego potomstwa w kontekst genealogii lewickich (Księgi Kronik).

Słowa kluczowe: Mojżesz, Madianicy, teść, żona i synowie Mojżesza

Abstract

MOSES AND THE MIDIANITES: THE MEMORY OF A HISTORICAL TRADITION THAT REQUIRED A THEOLOGICAL CORRECTION?

The article analyzes the texts which refer to the relationship of Moses with the Midianites or to the descendants of Moses. A clear process of “elimination” of the Midianites and their positive role played in the early Jahvism and mission of Moses has been noticed. The process begins in Exodus and reaches its apogee in the Book of Numbers. The Midianites became there the one of the most serious threats to the Israel’s religious fidelity to YHWH. On the one hand, the variety of the names of Moses’ father-in-law is connected with different traditions, on the other, their maintaining is included in the process of eliminating the contribution of the Midianites to the religion of Israel. The lack of the interest in Moses’ offspring is related to some of the negative traditions connecting Moses and his descendants with idolatry. Alternatively, it attempts to place the progeny into the Levites’ genealogy (Chronicles).

Keywords: Moses, the Midianites, father in law, the wife and sons of Moses