

**(POST) KAPŁAŃSKA OPOWIEŚĆ O UKARANIU MOJŻESZA
I AARONA (LB 20,1–13).
PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI NAD DOKUMENTEM P
I JEGO PÓŹNIEJSZYMI UZUPEŁNIENIAMI**

Janusz Lemański*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

We współczesnej dyskusji nad powstaniem Pięcioksięgu tzw. dokument P (od niem. *Priesterschrift*) z klasycznej teorii dokumentów w zasadzie do dziś zachował swoje stabilne miejsce w wyjaśnianiu procesu powstawania tego kompleksu literacko-teologicznego. Stało się tak mimo tego, że same teorie wyjaśniające tę kwestię rozmnożyły się jak grzyby po deszczu i trudno dziś mówić o jakimś konsensusie w tej materii na miarę wellhausenowskiej teorii czterech dokumentów. Większość badaczy zgadza się dziś jednak z tym, że należy zakładać istnienie, początkowo odrębnego i niezależnego od reszty materiału znajdującego się w Pięcioksięgu, kapłańskiego opowiadania (tzw. *Grundschrift-P*), które następnie zostało wkomponowane w inne literackie tradycje na temat przeszłości Izraela, a później było jeszcze wielokrotnie uzupełniane. Oczywiście mamy do czynienia z pewnym uproszczeniem. Problem tkwi bowiem w tym, że o ile znamy początek P (Rdz 1), to nie znamy jego końca, a to utrudnia wyrobienie sobie opinii na temat jakiejś całościowej koncepcji czy teologicznego celu, ku jakiemu zmierzała myśl teologiczna autorów kapłańskich. Kolejny problem dotyczy kwestii uzupełnień dokumentu. Dla jednych wszystkie one mieszczą się w jednym „koszyku” określonym jako suplementy (P^S), a dla innych pomnażają się w kilka etapów suplementowania tekstu podstawowego (P¹, P², P³ itd.). W końcu jeszcze inni te dalsze etapy łączą z postkapłańskimi redakcjami (Hexateuchu lub/i Pen-

* Ks. prof. zw. dr hab. Janusz Lemański – profesor zwyczajny Uniwersytetu Szczecińskiego, Katedra Egzegezy i Teologii Biblijnej. E-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

tateuchu, czy jeszcze późniejszymi niż redakcja Pięcioksięgu). Kwestia ciągle dyskutowana wreszcie to sposób traktowania tzw. szkoły świętości w jej relacji do kręgów kapłańskich. Podobnie niedostatecznie wyjaśniona jest także kwestia (post)kapłańskich uzupełnień w Księdze Kapłańskiej (1–15), jak i tych znajdujących się w Księdze Liczb, a nawet w Księdze Powtórzonego Prawa.

Nie sposób dziś znaleźć światełka w tunelu, które zapowiadałoby koniec tych dyskusji. Nie jest zatem moim zamiarem znalezienie jakiegoś salomonowego rozwiązania tych problemów także w niniejszym artykule. Często jednak spotykam się, zwłaszcza wśród młodszych badaczy, z powielaniem pewnych uproszczeń i jednoznacznymi wyrokami na temat takiego czy innego przyporządkowania danego tekstu do tej lub innej tradycji, albo wyrokowania, że coś do niej nie należy i powinno być uznane za głosę. Jak trudno bowiem o takie jednoznaczne rozstrzygnięcia i jak wyważonym trzeba być przy klasyfikacji i datowaniu poszczególnych tekstów oraz ich fragmentów, pokazuje choćby najnowsza dyskusja nad tekstem Lb 20,1–13. To jej chcemy się tu przyjrzeć i ocenić, czy w ogóle możliwy jest jakiś konsensus przy tak rozbieżnych ocenach i propozycjach.

1. O czym opowiada/opowiadają nam autor/autorzy Lb 20,1–13?

Tekst, nad którym chcemy się pochylić, zaczyna się od itinerarium (w. 1a: Kadesz na pustyni Sin) i informacji o śmierci Miriam (w. 1b). Zasadnicza opowieść w tej perykopie rozpoczyna się jednak dopiero wraz z wierszem 2. Pojawia się problem: zabrakło wody i „zgromadzenie” (*‘ēdā*) zbiera się przeciwko Mojżeszowi oraz Aaronowi (w. 2). Następnie „lud” (*hā ‘ām*) „klóci się” z samym tylko Mojżeszem (w. 3a), formułując konkretne zarzuty (ww. 3b–5). Ludzie woleliby zginąć jak ich bracia „przez obliczem Jhwh” (w. 3b). Pytają obu (liczba mnoga czasowników) swoich przywódców, Mojżesza i Aarona, czy wyprowadzili całe to „zgromadzenie” na pustynię, aby tu pomarło wraz z swoim bydłem (w. 4) i dlaczego wywiedli ich z Egiptu oraz przyprowadzili na to nędzne miejsce, gdzie nie można niczego siać, nic nie rośnie i nie ma nawet wody do picia (w. 5). Mojżesz i Aaron nie odpowiadają wprost na te zarzuty. Udają się najpierw do Namiotu Spotkania, padają tam na twarz i mają objawienie chwały Boga (w. 6). Potem Bóg rozmawia z samym tylko Mojżeszem (w. 7). Każe mu wziąć laskę, zebrać wraz z bratem Aaronem całe „zgromadzenie” i w jego obecności „przemówić do skały” (w. 8). Zgodnie z rozkazem Mojżesz bierze laskę (w. 9).

Doprecyzowuje się jednak teraz, że znajdowała się ona „przed obliczem Jhwh”. Dalsze wydarzenia już jednak zaskakują czytelnika. Mojżesz i Aaron zbierają zgodnie z nakazem całe „zgromadzenie” przy skale (w. 10a), ale przemawia sam tylko Mojżesz (w. 10b). Nazywa swoich słuchaczy „buntownikami” i wydaje się wyrażać wątpliwości, czy wraz z Aaronem potrafią wyprowadzić wodę ze skały. Ostatecznie jednak uderza dwa razy laską o skałę, z której wypływa tyle wody, by wystarczyło do napojenia ludu oraz bydła (w. 11). Zakończenie perykopy ponownie zaskakuje. Najpierw Jhwh przemawia do Mojżesza i Aarona, zarzucając im brak wiary w siebie oraz to, że nie objawili Jego świętości wobec Izraela (w. 12a). W konsekwencji zapowiada im, że obaj nie wejdą wraz z ludem do kraju, który Bóg daje Izraelowi (w. 12b)¹. Wiersz 13 identyfikuje miejsce jako wody Meriba, gdzie Izraelici „spierali się” się z Jhwh (por. w. 3a), i gdzie objawił on im swoją świętość (w. 13b; por. w. 12aB).

Już na pierwszy rzut oka widać, że tekst ma pewne napięcia wewnętrzne i nie wszystkie elementy w nim obecne pasują do tego, co zwykle kojarzy się nam z językiem i tematami kapłańskimi. Najwięcej dyskusji budzi tu przede wszystkim wiersz 12, który stanowi swoisty wyrok, karę nałożoną na Mojżesza i Aarona. Jak się wydaje, stoi ponadto w sprzeczności z informacją zawartą w wierszu 13 (nie objawić/objawić świętość Jhwh). Do tej pierwszej kwestii powraca się później przede wszystkim w dalszej części Księgi Liczb (Lb 20,24; 27,13–14), a następnie również w późniejszych uzupełnieniach deuteronomistycznych (por. Pwt 1,37; 3,23–28; 4,21). Egzegeci nie ukrywają jednak przekonania, że odnosi się mimo wszystko wrażenie, iż jakaś część z tej tradycji o karze dla Mojżesza (i Aarona) zagubiła się w trakcie jej przekazywania.

2. Ile materiału P jest w tekście Lb 20,1–13?

Stosując na początku pewne uproszczenie, można stwierdzić, że panuje dość szeroki konsensus, aby Lb 20,2–13 (wydarzenia w Kadesz/Meriba) i potem Lb 20,23–29 (śmierć Aarona) przypisywać autorom kapłańskim². Za taką kla-

¹ Sankcja ta uważana jest za „szczytowy punkt” całej perykopy, zob. H. Seebass, *Numeri. Kapitel 10,11–22,1* (BK 4.2), Neukirchen-Vluyn 2003, s. 270.

² S. Germany, *The Exodus-Conquest Narrative. The Composition of the Non-Priestly Narratives in Exodus-Joshua* (FAT 115), Tübingen 2017, s. 236–237 oraz przypisy 3 i 4 z literaturą na ten temat.

syfikacją przemawia przede wszystkim słownictwo, które w pierwszym z tych testów w dużej mierze pasuje do języka stosowanego przez P³. Mimo wszystko materiał nie wydaje się być tu jednorodny i wielu badaczy sądzi, że nie można mówić o źródłowej jedności całego tekstu. Pierwszy problem polega na tym, że istnieje pewien kłopot ze zdefiniowaniem tego, co należy uznać za charakterystyczne/typowe dla P, a co za uzupełnienia tego źródła. Drugi zaś na tym, jak wyjaśnić wzajemną relację między Lb 20,1–13 i Wj 17,1–7, bo związek pomiędzy tymi tekstami jest oczywisty.

Zacznijmy od klasyka. Martin Noth⁴ wskazywał na obecne w opowiadaniu z Lb 20,1–13 dublety (w. 4 i w. 5; w. 3a i ww. 2b.3b). Na tej podstawie wyznaczał dwa paralelne teksty obecne w tej perykopie. Ich połączenie wyjaśniał tym, że późniejszy redaktor dodał do istniejącego już opowiadania P⁵ pewne uzupełnienia zaczerpnięte z materiału nie-P, zawartego w wersji paralelnej z Wj 17,1–7⁶. Zauważył on jednocześnie, że wiersz 11a (dwukrotne uderzenie w skałę) nie ma swojej paraleli w Wj 17,1–7 i w konsekwencji musiał przyznać, że w tym wypadku chodzi o późniejszy redakcyjny dodatek. Kierunek badań zaproponowany przez Notha i szukanie wyjaśnienia w analizie porównawczej między Lb 20,1–13 oraz Wj 17,1–7 był mimo wszystko słuszny, choć dziś zdania w kwestii, który z tych dwóch tekstów jest pierwotny, a który wtórny, są podzielone⁷. Niemniej dość szybko zauważono, że wskazane przez tego badacza „dublety” mogą w istocie być integralną częścią opowiadania w wersji P i stanowić zamierzony środek retoryczny oraz wyraz pewnych koncepcji teologicznych⁸. Część z nich stanowi wyraźnie korektę wcześniejszego tekstu. Stąd tendencja odwrotna niż u Notha, aby

³ F. Kohata, *Die priesterschriftliche Überlieferungsgeschichte von Numeri XX 1–13*, „Annual of the Japanese Biblical Institute” 3 (1977), s. 3–34.

⁴ *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7), Göttingen 1966, s. 127.

⁵ Wytypowane przez niego fragmenty P to ww. 2.3b.4.6.7.8aBb.10.11b.12.

⁶ Przykłady: w. 3a za Wj 17,2aA; w. 5 za Wj 17,3bA; w. 8aA za Wj 17,5b; w. 8bA za Wj 17,6aBb.

⁷ Większość badaczy sądzi, że to P (Lb 20,1–13) inspirował się „starszym” materiałem nie-P z Wj 17,1–7, zob. np. A. Schart, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählung* (OBO 98), Freiburg–Göttingen 1990, s. 108–111. Odwrotny kierunek zależności między oboma tekstami proponują z kolei: C. Berner, *Das Wasserwunder von Rephaim (Ex 17,1–7) als Schlüsseltext einen nachpriestliches Mosebild*, „Vetus Testamentum” 63 (2013), s. 193–209, zwłaszcza s. 205; H. Specht, *Der Verfehlung Moses und Aarons in Num 20,1–13* P*, w: *Torah and the Book Numbers*, red. C. Frevel, T. Pola, A. Schart (FAT 62), Tübingen 2013, s. 273–313, zwłaszcza s. 283–311; H. Utzschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15* (IEKAT), Stuttgart 2013, s. 139, przypis 62. W tej ostatniej opinii dominuje przekonanie, że Wj 17 po prostu rehabilituje Mojżesza po jego negatywnym przedstawieniu w kapłańskim opowiadaniu z Lb 20,2–13.

⁸ G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, Nashville 1968, s. 71–75.

wskazywać, że to jednak sam P podjął się przepracowania starszej wersji tradycji o wydarzeniu w Meriba⁹. Laska, którą posługuje się Mojżesz (Lb 20,8; por. Wj 7,20; 14,16), wyraźnie zostaje zidentyfikowana jako laska Aarona dopiero później (Lb 20,9; por. Lb 17,16–26), gdyż informacja o tym, że znajduje się ona „przed obliczem Jhwh”, to zwrot charakterystyczny dla P (por. Lb 16,16). Następnie zarówno wiersz 1 (itinerarium oraz informacja o śmierci Miriam), jak i końcowe wiersze 12–13, stanowiące obecnie dwa zakończenia, budzą podejrzenia o wtórny charakter. To, o czym autorzy biblijni mówią nam w dwóch ostatnich wierszach, swego czasu zostało nawet określone jako „perhaps the most enigmatic incident of the Pentateuch”¹⁰. Ocena tego rodzaju jest być może z dzisiejszego punktu widzenia nieco przesadzona i z pewnością w Pięcioksięgu znaleźć można wiele innych znacznie trudniejszych i bardziej tajemniczych tekstów, niemniej słusznie sugeruje się w niej, że zakończenie perykopy jest problematyczne.

Czy „wyrok” i „oskarżenie” wobec Mojżesza i Aarona (w. 12) o brak wiary oraz nieobjawienie świętości Boga muszą jednak wymykać się kapłańskiej koncepcji i stanowić dopiero późniejsze uzupełnienie, jak uważa dzisiaj wielu badaczy? Egzegeci już dawno zauważali (H. Holzinger, W. Rudolph), że z samej sekwencji zdarzeń wynika jasno, iż Mojżesz miał precyzyjny rozkaz, aby przemawiać do skały, a nie uderzać o nią laską (taki rozkaz padł w Wj 17,6)¹¹. Swoim postępowaniem okazał zatem nieposłuszeństwo wobec rozkazu, co dla trendów typowych dla P (dokładne wykonanie tego, co Bóg rozkazał) jest raczej trudne do przyjęcia. Ta niesubordynacja jest jeszcze bardziej widoczna, kiedy zauważymy, że Mojżesz aż dwa razy uderza laską w tę skałę, jakby nie wierzył, że raz wystarczy (por. Wj 17,6). Pośrednia identyfikacja laski Mojżesza z laską Aarona (Lb 20,9) wymuszona jest być może faktem, że Aaron za chwilę zostanie ukarany razem z Mojżeszem, choć to nie on uderzał laską w skałę¹².

Problem stanowi wreszcie już samo pytanie retoryczne postawione przez Mojżesza i Aarona (Lb 20,10a): „Czy potrafimy z tej skały wyprowadzić dla was wodę?” (Lb 20,10b). Wyraźnie wybrzmiewa w nim wątpliwość co do „własnych”

⁹ B.A. Levine, *Numbers 1–20* (AB 4A), New York 1993, s. 484.

¹⁰ E. Arden, *How Moses Failed God*, „Journal of Biblical Literature” 76 (1957), s. 50–52, cytat 50.

¹¹ Zauważa to również A. Scharf (*Mose...*, s. 117), który słusznie dostrzega tu zarzewie rodzącego się konfliktu pomiędzy przywódcami i nieustannie buntującym się ludem. Reakcja obu przywódców, a zwłaszcza Mojżesza, nie jest zgodna z planami Boga.

¹² W.H. Propp, *The Rod of Aaron and the Sin of Moses*, „Journal of the Biblical Literature” 107 (1988), s. 19–26, zwłaszcza s. 24.

możliwości i pewnego rodzaju gniew¹³ na zbuntowaną wspólnotę (tak już Targum Pseudo-Jonatana). W postawie i wypowiedzi obu braci może więc wybrzmiewać chęć zawłaszczenia sobie prerogatyw Boga, próba oceny ludu w Jego imieniu i niechęć dania mu tego, co sam Bóg ostatecznie chce jednak mu dać (wodę ze skały), jak sądzą niektórzy komentatorzy¹⁴. Niemniej grzech Aarona będzie potem określany jako „bunt/rebelia” (*mārâ*: Lb 20,24), zaś obecnie (Lb 20,12) wyraźnie zaznacza się, że chodzi o brak wiary (*lō-he'ēmanttem bî*; od rdzenia 'mn) ze wszystkimi tego konsekwencjami¹⁵. Temat ten jest charakterystyczny jednak – jak już zauważyliśmy – nie tyle dla P, co dla późniejszych tradycji Pięcioksięgi. Zrozumienie treści wierszy 9.12 płynie w każdym razie z lektury kapłańskiego tekstu Lb 20,24, w którym opowiada się o śmierci Aarona zanim Izraelici weszli do Ziemi Obiecanej. Dlatego też w opinii wielu badaczy po lekturze analizowanej tu perykopy zostaje jednak wrażenie, że po drodze w rozwoju tej tradycji coś jakby się zagubiło¹⁶.

Baruch Levine¹⁷ widzi w tej kapłańskiej tradycji późniejsze echo Pwt 3,23–29, choć wskazanemu tekstowi bliżej raczej do opowiadania z Lb 27, 12–23¹⁸, więc do tekstu późniejszego raczej niż postulowana tu „zagubiona” tradycja¹⁹. Niemniej to w tych tekstach znajdujemy jedyne ślady jakiegś winy Mojżesza i Aarona²⁰. Wcześniej Mojżesz cieszył się nieposzlakowaną opinią (por. Lb 12,3.7) i rozmawiał z Bogiem twarzą w twarz (Lb 12,8). Teraz zaś pada na twarz przed Bogiem i bez wątpienia zawodzi nie tylko lud, który prowadzi, ale i Boga, który mu tę misję wyznaczył (por. Lb 27,12–14; Pwt 1,37; 3,23–28; 4,21). W czym zawinił jednak Aaron? Można by jego winy szukać w wydarzeniach ze złotym cielcem (Wj 32,1–6), jednak brak tu jakichkolwiek odniesień do tego wydarzenia (por. też Lb 20,24). Rzecz nie idzie tu w każdym razie jeszcze o wejście lub niewyście do Ziemi Obiecanej (tak Lb 13–14), lecz o prowadzenie Izraela. Choć w P obaj

¹³ P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Tree: Syntax*, Roma 1993, § 114m: „partykuła *nā'* dodaje tu „nuance of energy” (Lb 16,26; 20,10); przysłówek *hā* to z kolei „exclamatory nuance” (§ 161b).

¹⁴ P.J. Budd, *Numbers* (WBC 5), Waco 1984, s. 218–219.

¹⁵ Słusznie podkreśla to E.W. Davies, *Numeri. Kapitel* (NCBC), Grand Rapids 1995, s. 203.

¹⁶ B.A. Levine, *Numbers 1–20...*, s. 483.

¹⁷ Tamże, s. 484; podobnie H. Seebass, *Numeri. Kapitel 10,1–22,1...*, s. 274–275.

¹⁸ E. Otto, *Deuteronomium 1,1–4,43* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2012, s. 501.

¹⁹ H. Seebass, *Numeri 22,2–36,13* (BK IV/3), Neukirchen-Vluyn 2007, s. 223: tekst klasyfikowany jako P^G z drobnymi uzupełnieniami.

²⁰ K.D. Cole, *Numbers* (NAC 3B), Nashville 2000, s. 325.

„bracia” nie są jeszcze wprost obciążani tą rolą, jednak także nie wyklucza się jej (por. Wj 6,8). Obaj zatem zawodzą jako przywódcy mający prowadzić naród wybrany do poznania Boga.

3. Jak wyróżnić styl P?

To zasadnicze dziś pytanie, jeśli chce się dać jakiegokolwiek rozwiązania natury krytyczno-literackiej i teologicznej, które rodzą się w związku z interesującą nas perykopą. Mamy co najmniej kilka szczególnie ważnych artykułów i pozycji monograficznych poświęconych odkrywaniu stylu charakterystycznego dla autorów kapłańskich²¹. Z opracowań tych można wydobyć cechy, które w najwyższym stopniu wyróżniają P od innych tradycji teologicznych i literackich Pięcioksięgu. W obrębie Księgi Rodzaju i Wyjścia jest to szczególnie łatwe. O wiele trudniej poradzić sobie z tym w odniesieniu do (post)kapłańskich tekstów z Księgi Kapłańskiej (tu w grę wchodzi jeszcze tradycja związana ze szkołą świętości), w obrębie Księgi Liczb (tu nie-P jest mniej wyprofilowane, a styl P nie do końca jasny) czy dodatków przypisywanych P w Księdze Powtórzonego Prawa²². Do tego, co z dużą dozą pewności możemy jednak określić jako teologiczno-literacki „styl P”, zaliczyć można następujące elementy²³:

Autorzy P często stosują świadome powtórzenia (por. Rdz 1,27) i nie można o tym zapominać, kiedy chce się zbyt łatwo mówić o dubletach w tekście charakteryzowanym generalnie jako P. Ten styl bywa często monotony i nużący, ale ma swoją funkcję w ramach drugiej z cech charakterystycznych tego dokumentu.

²¹ Wspomnieć należy choćby te najważniejsze: K. Elliger, *Sinn und Ursprung der Priesterlicher Geschichtserzählung*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 49 (1952), s. 121–143; O.H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift* (FRLANT 115), Göttingen 1981; L. Schmidt, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214), Berlin 1991; T. Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift: Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg* (WMANT 70), Neukirchen 1995; C. Frevel, *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* (HBS 23), Freiburg i in. 2000). Z polskojęzycznych publikacji warto zwrócić uwagę przede wszystkim na pozycję M. Majewskiego, *Pięcioksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięcioksięgu*, Kraków 2018.

²² Problemy te dość dobrze naświetlają artykuły zebrane w: *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, red. S. Shectman, J.S. Baden (ATHANT 95), Zürich 2009; *The Post-Priestly Pentateuch*, red. F. Giuntoli, K. Schmid (FAT 101), Tübingen 2015.

²³ H.C. Schmitt, *Arbeitsbuch zum Alten Testament* (UTB 2146), Göttingen 2005, s. 189–190; H. Specht, *Der Verfehlung...*, s. 274–276.

Cecha, o której mowa powyżej polega na tym, że P stosuje procedurę: rozkaz Boga – dokładne jego wypełnienie (por. Wj 25–31 vs. Wj 35–40). Wszelkie naruszenie tej zasady musi zatem zwracać uwagę czytelnika jego tekstów. Dokładność i precyzja w wypełnianiu boskich nakazów oraz instrukcji to cecha wyróżniająca P od innych sposobów narracji w Pięcioksięgu.

Teksty P są, jak się to określa w literaturze niemieckiej, „durchkomponiert”. Znajdujemy w nich szereg intertekstualnych odnośników natury stylistycznej, treściowo-koncepcyjnej, geograficzno-chronologicznej. Każda, nawet najdrobniejsza zmiana czy wariant mają w P zatem znaczenie. Czytelnik musi te drobne „sygnały”, wciągające go w dialog z autorem tekstu, zauważać i rozważać na poziomie całej kompozycji, gdyż tylko tak będzie ona zrozumiała. Choć P należy zdaniem wielu badaczy do źródeł tzw. Proto-tetrateuchu, to zostawił zarazem w swoich tekstach wyraźne ślady swoich własnych intencji i koncepcji teologicznych. Każdy pojedynczy tekst łączony z P musi zatem być rozpatrywany holistycznie, w kontekście innych tekstów należących do P.

P powstaje w dramatycznym momencie dziejów narodu wybranego. To czas kryzysu, w którym ważne staje się poznanie i uznanie swego Boga. P dba więc, aby Izrael rozpoznał Boga, dostrzegł potrzebę przyjęcia od Niego daru, jakim jest Ziemia Obiecana. Akcentuje potrzebę „natychmiastowego” powrotu do niej tych, którzy przebywają na wygnaniu w dalekiej Babilonii. Choć P nie wskazuje jeszcze jako miejsca docelowego Syjonu, jednak w jego akcentach dotyczących kwestii powrotu, roli pustyni, przez którą przejść trzeba, by dotrzeć do Ziemi Obiecanej, widzieć można pierwszą wersję ruchu „syjonistycznego” z czasów wczesnoperskich (Rdz 35,12)²⁴.

Oczekiwany powrót się opóźnia i nie jest masowy. Przyczyny tego stanu rzeczy P wydaje się podawać w przynależnej do niego warstwie opowiadania z Lb 13–14*. Kraj dany Izraelitom przez Boga jest wspaniały (Lb 14,7), ale jego „przyszłym” mieszkańcom brak wiary i zaufania. W konsekwencji całe to pokolenie musi umrzeć na pustyni (Lb 14,32b). W rzeczywistości sytuacja w „Ziemi Obiecanej” nie była aż tak „wspaniała”²⁵. W latach 530–520 przed Chrystusem, kiedy najczęściej sytuuje się teksty pierwszych autorów kapłańskich,

²⁴ T. Pola, *Die ursprüngliche...*, s. 307.

²⁵ Na temat rzeczywistej sytuacji na terenach Judei po wygnaniu babilońskim por. H.J. Stirpp, *The Concept of the Empty Land in Jeremiah, 37–43*, w: *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*, red. E. Ben Zvi, C. Levin (BZAW 404), Berlin 2010, s. 103–154; J. Lemański, *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11* (NKB.ST 1/1), Częstochowa 2013, s. 73–92.

była on wręcz dramatyczna pod względem gospodarczym i społecznym. Na tym tle nietrudno zatem zrozumieć „tęsknotę za Egiptem (= Babilonią)”, gdzie żyło się lepiej niż na „pustyni”, którą przypominała zdewastowana Judea. Nie wiemy „na pewno”, gdzie powstały teksty przypisywane P (Jerozolima czy jeszcze Babilonia). Istotne dla ich zrozumienia jest jednak to, do kogo były adresowane – adresatami są zaś wygnańcy przebywający wciąż jeszcze w Babilonii.

W tekstach P uderza wreszcie zamiłowanie do liczb. Znajdują one zastosowanie w częstych *chronologiach*, które wspominają nie tylko konkretne lata, ale i dni (por. Rdz 7,11). P chętnie i często podaje detaliczne dane liczbowe (wymiary arki w Rdz 6,15–16; liczba ludu w Lb 1,20–46). Za zamiłowaniem do liczb idzie zamiłowanie do imion, widoczne zwłaszcza w tzw. *genealogiach* (por. Rdz 5), choć trzeba zauważyć, że znajdujemy w P także genealogie bez szczegółowych danych o wieku (Rdz 10,1–7).

Jest wreszcie w P także charakterystyczne dla tego niego słownictwo. Izraela określa się tu dla przykładu jako *‘edā* – „zgromadzenie”, a członków narodu jako *bēnē jīsrā’el*. Zawarcie przymierza opisuje się zwrotami *heqîm/nātan bērît* (zamiast klasycznego *kārat bērît*). Bycie płodnym i rozmnażanie się opisują tu najczęściej słowa *pārâ* i *rābâ* (Rdz 1,28; 9,1; Wj 1,7), a boski akt stworzenia słowo *bārâ’*. W swoim opisie stworzenia (Rdz 1,1–2,3) P widzi swoistą etiologię dla przyszłej świątyni oraz instytucji szabatu²⁶. Dzieli też dzieje ludzkości na trzy zasadnicze fazy zaznaczone odmiennymi imionami Boga. Bóg Stwórca określane jest tu jako *’ēlohîm*, Bóg patriarchów jako *’el šaddaj*, a Bóg z czasów Mojżesza jako Jhwh.

Nietrudno się domyślić, że specyfikę tekstów P wyznacza również zainteresowanie kultem i świątynią we wszystkich jego wymiarach i we wszystkim, co się z nim łączy. Dla P świat stworzony przez Boga jest jedną wielką świątynią, a ziemską świątynią – miniaturą kosmosu²⁷. Istotne znaczenie dla P ma wreszcie teologia „chwały Boga”.

Pośród wielu innych tendencji teologicznych typowych dla P²⁸, ze względu na interesujący nas tekst z Lb 20,1–13, warto zwrócić uwagę na „umniejszenie” roli

²⁶ Z punktu widzenia krytyki tekstu obecność aluzji do szabatu w Rdz 2,2–3 może być jednak wtórna; por. J. Lemański, *Rdz 1,1–2,3 na nowo odczytane? Czyli pytanie o to, czy możliwe jest nowe spojrzenie na kapłański opis stworzenia?*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 23 (2016), s. 71–105, zwł. s. 75–81.

²⁷ M. Majewski, *Pięcioksiąg...*, s. 141–152, 266–280.

²⁸ Pisz o nich szeroko m.in. M. Majewski, *Pięcioksiąg...*

Mojżesza w kontekście wydarzeń związanych z *exodusem*. P sprowadza proroka wyłącznie do roli przekaziciela słowa Bożego. Zwiększa natomiast rolę Aarona, który wyraźnie zastępuje swego „młodszego brata” w roli „cudotwórcy” podczas wydarzeń związanych z wyjściem z Egiptu. To w tekstach P pojawia się „laska Aarona” wprowadzona przez autorów kapłańskich w zamian, czy raczej obok, „laski Mojżesza”. Wszystko to służy wyróżnieniu dominującej grupy kapłańskiej, która swój prestiż i znaczenie umocni w okresie drugiej świątyni.

4. Czy P mógł napisać o ukaraniu Mojżesza i Aarona w Lb 20,12?

Kwestia przynależności wiersza 12 do oryginalnej warstwy testu kapłańskiego była i pozostaje przedmiotem szerokiej dyskusji wśród egzegetów²⁹. Wielu badaczy jest zdania, że P nie mógł napisać o jakiejś winie Aarona, skoro czynił z niego postać sztandarową swoich koncepcji teologicznych. Wystarczy wspomnieć choćby o jego roli w kapłańskiej warstwie tekstu z cyklu plag. Wniosek z tego płynący musiał być zatem taki, że za wprowadzenie tego wiersza do obecnego tekstu odpowiadał jakiś kolejny, późniejszy redaktor.

Christian Frevel³⁰ przytacza nawet dziesięć innych argumentów na poparcie takich wniosków. Najpierw badacz ten³¹ wskazuje na teksty z Pwt 32,48–52 i Pwt 34,1–8, klasyfikowane często jako P³². W pierwszym z nich znajdujemy bezpośrednio nawiązanie do Lb 20,12 (por. Pwt 32,51), w drugim zaś informację o śmierci Mojżesza w wieku 120 lat, mimo że znajdował się on nadal w sile wieku i był sprawny fizycznie (Pwt 34,7; por. Rdz 6,3). Mojżesz umiera zatem w wyniku naturalnej śmierci, a nie jakiejś kary ze strony Boga (por. Rdz 25,7 P: śmierć Abrahama) – stwierdza Frevel. Jeśli już szukać przyczyn śmierci przedstawicieli pierwszego pokolenia *exodusu*, pisze dalej – to P podaje je w Lb 14,26–35*. Śmierć na pustyni tego pierwszego pokolenia *exodusu* jest tu konsekwencją niewłaściwej reakcji na dar ziemi danej mu przez Boga. W innych tekstach P znajdujemy jeszcze inne cenne informacje o podejściu autorów dokumentu P do

²⁹ C. Frevel, *Mit Blick...*, s. 306–330.

³⁰ Tamże, s. 328–330. Por. też argumenty zebrane przez T. Pola, *Die ursprüngliche...*, s. 97.

³¹ C. Frevel, *Mit Blick...*, s. 339.

³² E. Otto klasyfikuje jednak oba teksty jako „nachexilische Fortschreibung” (*Deuteronomium 23,16–34,12* [HThKAT], Freiburg–Basel–Wien 2017, s. 2198–2278), w drugim przypadku akcentując nawet postkapłański charakter tekstu.

śmierci. W Rdz 5 Adam i kolejni jego potomkowie (Rdz 5,5.8.11 itd.) umierają, ale informacja o tym nie wydaje się być tylko zwykłym odnotowaniem faktu naturalnej śmierci. Przypadek Henocha (Rdz 5,24: „zabrał go Bóg”) sugeruje, że można, a nawet należy oczekiwać jakiegoś innego końca ziemskiego życia (por. też Rdz 11,10–26, gdzie P w ogóle pomija informacje o śmierci potomków Sema). Tuż przed potopem, idąc za chronologią podaną przez P, wszyscy przedpotopowi patriarchowie są jeszcze przy życiu³³, a akcent pada na „chodzenie z Bogiem” (Rdz 5,24; 6,9 P). Brak takiej postawy doprowadza zdaniem P do katastrofy, jaką był potop.

W P/post-P (Pwt 34,7) – zdaniem Frevela – śmierć Mojżesza także jawi się jako nieco przedwczesna, zwłaszcza w porównaniu z opisem śmierci Abrahama (Rdz 25,7P), który umiera w poczuciu spełnienia i daleko posuniętej starości. Mojżesz należy do pokolenia „zwiadowców”, które zostało skazane na wymarcie na pustyni. Jednak w świetle Lb 14,(26)27.35 tylko ci, którzy szemrali i buntowali się, skazani są na ten los. Niemniej trzeba tu zauważyć, że zasadniczą karą dla nich nie jest „przedwczesna” śmierć, ale brak wstępu do Ziemi Obiecanej. Sama śmierć – jak wskazuje symboliczny okres życia tego pokolenia (40 lat) – będzie naturalna, a nie natychmiastowa. Ani Mojżesz, ani Aaron w kapłańskiej wersji tamtych wydarzeń nie należeli jednak do grona buntowników szemrzących przeciwko Jhwh. Dlatego też do nich właśnie Bóg zwraca się z informacją o swoim wyroku wobec buntowniczego pokolenia (Lb 14,26). Z grona ukaranych wyłączeni są tu jedynie Jozue i Kaleb. Zatem jeśli Lb 20,12 należy do *Grund-schrift*-P, to zapowiedź przedwczesnej śmierci Mojżesza i Aarona, jeszcze przed wstąpieniem drugiego pokolenia Izraela do Ziemi Obiecanej, nie ma w tym dokumencie swego wcześniejszego uzasadnienia – uważa Frevel.

W egzegezie ostatnich kilku lat obserwujemy jednak dwie zasadnicze tendencje w interpretacji Lb 20,12 (plus Pwt 32,51) i zawartych w nim informacji w kontekście perykopy Lb 20,1–13. Z jednej strony podejmuje się próbę dowiedzenia, że tradycja zawarta w tych tekstach przynależy wbrew opinii Frevela i innych badaczy do P, a z drugiej poszukuje się jakiegoś późniejszego momentu i środowiska postkapłańskiego, które byłoby odpowiedzialne za wprowadzenie

³³ J. Lemański, *Księga Rodzaju...*, s. 318–320. W wersji zawartej w Pięcioksięgu samarytańskim (tamże, s. 320; por. też A. Jepsen, *Zur Chronologie des Presterkodex*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 47 [1929], s. 251–255) akcent pada na fakt, że śmierć ostatnich z tej listy (wv. 20.27.31: Jered, Metuszelah i Lamek) była jednak karą za przynależność do pokolenia „przemocy” (por. Rdz 6,12–13).

teższej tradycji do Pięcioksięgu. W tym ostatnim wypadku również widać polaryzację stanowisk. Jedni chcą widzieć całą perykopę integralnie, jako dzieło postkapłańskiego autora, a inni próbują wydzielać w niej różne warstwy redakcyjne. Tu również koncepcji jest niemal tyle, ilu autorów zajmujących się tą perykopą.

4.1. Lb 20,12 jako integralna część P^G

Zacznijmy od obrońców integralności perykopy, klasyfikujących ją jako tekst kapłański. W tym kierunku podąża analiza Herberta Spechta³⁴. Według niego Lb 20,1–13 to koherentne opowiadanie, które w całości należy przypisać P. Wyjątek stanowi wiersz 3a, będący w jego opinii późniejszą glosą³⁵. Badacz ten zwraca uwagę na kilka istotnych, a często niezauważanych osobliwości znajdujących się także w innych miejscach perykopy. W Lb 20,6 czytamy, że Mojżesz i Aaron oddalają się od zgromadzenia (*haqqāhāl*), udają się do Namiotu Spotkania (*’ōhel mō’ēd*) i tam, gdy padają na swe oblicze, ukazuje się im chwała Jhwh (*kēbôd-Jhwh*). Scena i słownictwo są tu typowo kapłańskie. Ukazywanie się chwały zwykle opisywane jest w kontekście osądzającej obecności Boga³⁶. Dla P jednak – uważa Specht³⁷ – Bóg jest zawsze obecny pośród swego ludu. Jeśli zaś ukazuje swą chwałę, to w ten szczególny sposób chce coś obwieścić. Zwykle manifestuje On to, że jest Bogiem. W Wj 16,10 taka manifestacja dokonuje się po ogarnięciu wzrokiem otaczającej Izraelitów pustyni i jest dowodem na to, że znajdują się oni w tym miejscu pod opieką swego Boga³⁸. Lud jest już na pustyni, ale musi jeszcze uwierzyć, że Jego Bóg także jest razem z nim. W Lb 14,10 chwała także ukazuje się całemu Izraelowi, ale dokonuje się to w momencie, kiedy chce on ukamieniować Jozuego i Kaleba za ich pozytywne nastawienie w kwestii wejścia do Ziemi Obiecanej. Manifestacja ta tym razem prowadzi Izraelitów do zmiany w ich postępowaniu.

Patrząc na interesujący nas tekst z perspektywy tych przykładów, zauważamy, że w Lb 20,6 taka manifestacja ma charakter wyłącznie „prywatny”. Bóg ukazuje

³⁴ H. Specht, *Der Verfehlung...*, s. 273–313.

³⁵ Tamże, s. 288–311.

³⁶ U. Struppe, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu kebôd Yhwh* (ÖBS 9), Klosterneuburg 1988, s. 214.

³⁷ H. Specht, *Der Verfehlung...*, s. 279.

³⁸ J. Lemański, *Od manny na pustyni do manny ukrytej. Rozwój tradycji o mannie w Starym i Nowym Testamencie* (RiS 618), Szczecin 2006, s. 29; tenże, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009, s. 358.

swą chwałę tylko wobec Mojżesza i Aarona i nie ma mowy, żeby lud widział, jak się to dokonuje. Na podstawie późniejszego zachowania obu „braci” można sądzić, że objawienie tym razem ma ostrzec tylko ich samych. Nie jest to ich legitymizacja w roli przywódców, jak sądzą niektórzy³⁹, bo wówczas chwała objawiałaby się całemu ludowi. Chodzi raczej o manifestację, której celem jest zmiana postawy Mojżesza i Aarona, oraz zapobieżenie temu, co i tak za chwilę zrobią niezgodnie z wolą i słowami Jhwh.

W istocie – jak zauważa Specht – Jhwh daje Mojżeszowi i Aaronowi zadanie (Lb 20,7–8). Według tendencji charakterystycznych dla P zaraz po tym powinna nastąpić informacja o wykonaniu wszystkiego zgodnie z tym, co Jhwh powiedział (por. Wj 40,16). Zgodnie z nakazem Mojżesz bierze zatem ze sobą laskę (w. 9) i zwołuje zgromadzenie Izraela przy skale (w. 10a). Dalej wszystko idzie już jednak nie tak, jak chciał tego Jhwh. Mojżesz miał przemawiać do skały, a nie do ludu (w. 10b; por. w. 8b). Skała miała po tym wydać wodę, ale bez konieczności uderzania w nią, zwłaszcza aż dwa razy (w. 11; por. w. 8b; potem także Wj 17,6). Dlaczego zatem Mojżesz uderza w skałę aż dwa razy i dlaczego kieruje do ludu słowa, z których wybrzmiewa – jak można się domyślać – złość na ten lud i zarazem wątpliwość co do możliwości wyprowadzenia wody ze skały?

Zgodnie z teologiczną konwencją charakteryzującą teksty P, niewłaściwie wykonany rozkaz Boga spowoduje problemy. Już w Lb 13–14 szpiedzy wysłani do Kanaanu mieli jasno sprecyzowane zadanie: zaopiniować kraj, a nie możliwości jego podboju. Według P tylko Jozue i Kaleb wywiązali się dobrze z tego zadania (Lb 14,6–10*P) i tylko im Bóg obiecał, że wejdą do Ziemi Obiecanej. W Lb 20,1–13 sekwencja zdarzeń również sugeruje, że Mojżesz i Aaron nie wypełnili dobrze tego, co Jhwh im zlecił. Najpierw uderza w tej scenie jednak brak słów, które Mojżesz miał powiedzieć do skały. Można na tej podstawie sądzić, że Jhwh zakłada, iż Mojżesz sam wie dobrze, co powinien powiedzieć. Z „aktu oskarżenia” (w. 12) wynika, że jemu i Aaronowi zabrakło jednak wiary i że nie ukazali oni „świętości” Boga przed Izraelem. Według Wj 6,2–8 (P) zadaniem Mojżesza było sprawić, aby Izrael poznał Boga. Jednak po oznajmieniu tego, co Jhwh powiedział przez Mojżesza (Wj 6,7), lud nie chciał go słuchać (Wj 6,9). Jhwh nie okazał w tym momencie jednak zawodu ani zniechęcenia. Zaczął działać i to wydarzenia w Egipcie, opisane jako „cykl plag”, stały się okazją do poznania Boga⁴⁰.

³⁹ B.A. Levine, *Numbers 1–20...*, s. 484.

⁴⁰ Na ten temat por. J. Lemański, *Księga Wyjścia...*, s. 40–41.

W Lb 20 powraca problem oczywisty na pustyni: brak wody (por. Wj 15,22–27; 17,1–7). To z tego powodu wszyscy gromadzą się przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi (Lb 20,2–4.5). Obaj „oskarżeni” nie reagują na stawiane im przez lud zarzuty. Udają się do Namiotu Spotkania, kładą się w postawie prostracji i tam objawia się (tylko!) im chwała Jhwh. Nie ma tu zagrożenia ze strony ludu, jak w wypadku wydarzeń opisanych w Lb 14, gdzie lud chciał ukamieniować Jozuego i Kaleba. Agresja ludu wyraża się wyłącznie w narzekaniach. Jhwh rozkazuje zatem obu braciom, aby „zebrali całe zgromadzenie” (Lb 20,8). Słowo *‘edā* jest kluczowe w całej perykopie (ww. 1.2.6.8aA.10.11). Specht zauważa, że mimo buntu i narzekań Izraelici pozostają „wspólnotą/zgromadzeniem”, które oczekuje słów i działań ze strony wyznaczonych mu przez Boga przywódców. Jhwh instruuje zatem Mojżesza, że ma on mówić do skały, ta zaś wyda wodę i w ten sposób „napoi” on spragniony lud i jego trzody (Lb 20,8bB). Mojżesz w sumie wykonuje to zadanie (Lb 20,11bB). Nie przemawia jednak do skały, jak zostało mu to polecone, lecz do ludu. W konsekwencji zgromadzenie Izraelitów nie zrozumiało tego jako interwencji Boga na ich rzecz i scena nie kończy się wybuchem radości na cześć Jhwh. Braki te uwydatnia porównanie z wieloma podobnymi scenami z okresu pobytu na pustyni, zwłaszcza Wj 16* P (dar manny⁴¹). Jednak w scenie z manną działania Mojżesza zmierzały do ukazania Izraelowi tego, że Jhwh troszczy się o niego na pustyni⁴². Tym razem (por. Lb 20,10b.11a) Mojżesz i Aaron tracą jednak szansę, by postąpić w ten sam sposób. W konsekwencji scena, mimo że doszło do „cudu”, nie kończy się rozpoznaniem tego przez lud i ten nie wiwatuje na cześć Jhwh.

Wiersz 12 stanowi zatem punkt krytyczny w całym opowiadaniu – uważa Specht. Obaj przywódcy zostają tu oskarżeni o to, że nie uwierzyli (*lō’-he’ēmanttem*) Bogu. Taki leksem i temat nie są znane z innych tekstów przynależnych do P. Temat wiary/niewiary zdaniem wielu jest późniejszy niż szkoła kapłańska (por. Rdz 15,6; Wj 19,9; Lb 14,11). W konsekwencji też dominuje wśród egzegetów przekonanie o wtórnym pochodzeniu wiersza 12 w obecnej perykopie. Herbert Specht⁴³ proponuje jednak inne rozwiązanie. W jego opinii P cytuje tu proroka Izajasza (Iz 7,9). Tematycznie – uważa ten badacz – Lb 20,12 jest o wiele bliżej do wypowiedzi proroka niż innych przytaczanych przy jego

⁴¹ Na paralelnosc obu scen zwracają uwagę A. Scharf, *Mose...*, s. 137–148 oraz C. Frevel, *Mit Blick...*, s. 324.

⁴² H. Specht, *Der Verfehlung...*, s. 282–283.

⁴³ Tamże, s. 308–309.

analizie tekstów Pięcioksięgu. P interpretuje tu tekst prorocki, stosując jego przesłanie do konkretnej sytuacji. Obaj przywódcy nie uwierzyli w słowa Boga i nie mogą dalej pełnić swojej roli. Tak jak król Achaz nie wierzył w obietnice zbawcze przekazane przez proroka, tak obaj oskarżeni przywódcy Izraela nie uwierzyli tu w to, że Jhwh chce i może dać zbuntowanym Izraelitom dar wody, dzięki któremu ugaszą pragnienie oni i ich zwierzęta. Technika tego rodzaju aluzji do tekstów prorockich w materiale łączonym w P rozpoznana została już wcześniej w kapłańskiej warstwie opowiadania o potopie (tam Am 8,2)⁴⁴ czy w zależnościach zauważonych między P i tekstami proroka Ezechiela (Ez 7; 20)⁴⁵. Cytacja tekstu Izajasza zatem – w opinii Spechta – wystarczająco dobrze tłumaczy obecność rdzenia *'mn* w osnowie hifil w tekście P, mimo że autorzy z tego środowiska nigdy nie używają go w swoich tekstach.

Również kolejny zarzut: nieukazanie świętości Boga wobec Izraela (*lěhaqēddišēnī*; hifil *infinitivus* + sufiks zaimkowy) nie stanowi zwrotu typowego dla P (zachodzi jeszcze tylko w Lb 27,14 P). Niemniej autorzy kapłańscy znają inne słowa pochodzące od tego rdzenia (Wj 25,8: *mqdš*; Wj 29,31: *qdš* Qal; Rdz 2,3: *qdš* Piel; wiele razy potem w Wj 29). Osnowa hifil rdzenia czasownikowego pojawia się natomiast w Iz 8,13; 29,23, ale związki z tymi tekstami – zauważa nasz autor – nie są już tak ścisłe. P bliżej już do Ez 20,41 (osnowa nifal).

Zachowanie obu przywódców można tu zrozumieć i tłumaczyć zmęczeniem. Doświadczyli już wielu rebelii ze strony Izraela. Teraz wydają się więc być źli na lud i nie chcą już spełniać jego oczekiwań. To postawa niezgodna z wolą Jhwh, zatem obaj tracą swoją legitymizację jako przywódcy. P nie mówi o tym wprost. Nie eksploruje tu tematu: wina–kara. Nie pada wyrok w rodzaju „musicie umrzeć”. Wskazuje raczej na fakt, że Mojżesz i Aaron nie wypełniają już dobrze swoich przywódczych zadań. W zwrocie *haqqāhāl hazzeh* „tego zgromadzenia” można – zdaniem Spechta⁴⁶ – doszukać się jakiegoś rodzaju obniżenia nastroju, pewnego rodzaju skargi i zmęczenia „tym zgromadzeniem”, którym Bóg ich „obarczył”. Nie jest to jednak odrzucenie obu, jak pokażą dalsze wydarzenia, a raczej zakończenie ich misji poza granicami Ziemi Obiecanej. Mojżesz przynajmniej ujrzy tę ziemię, Aaron zaś umrze, nie mając nawet takiej możliwości.

⁴⁴ R. Smend, „Das Ende ist gekommen”. Ein Amoswort in der Priesterschrift, w: *Die Botenschaft und die Boten*, red. J. Jeremias, L. Perlitt, Neukirchen 1981, s. 67–72.

⁴⁵ Ez 7, por. R. Smend, *Das Ende...*, s. 70; Ez 20, por. T. Pola, *Die ursprünghliche...*, s. 207.

⁴⁶ H. Specht, *Der Verfehlung...*, s. 310.

4.2. Lb 20,1–13 jako tekst w całości post-P

Jest jednak także inna możliwość interpretacji naszej perykopy jako tekstu w całości postkapłańskiego⁴⁷. Poza cytowanym już Frevelem, taką opinię wyrazili ostatnio Christophe Nihan i Thomas Römer. Drugi z nich odnosi się wprost do opinii Christiana Frevel⁴⁸, który sugeruje, że w P^G nie było jeszcze mowy o rebelii dwóch przywódców (stąd wyłączenie w. 12 z tekstu podstawowego, jako późniejszej glosy), a jedynie podkreślenie faktu, że woda ze skały to cud dokonany przez Jhwh (pytanie z w. 10b akcentuje ten fakt: to może zrobić tylko Jhwh, a nie my). Römer uważa jednak, że tak rozumiana perykopa nie miałaby wtedy sensu w cyklu rebelii, o których mowa na przestrzeni Lb 11–21⁴⁹. Jego zdaniem również etiologia wód Meriba (w. 13) należy w całości do „oryginalnego” tekstu, gdyż została przygotowana informacją o kłótni ludu z Mojżeszem w wierszu 3a. Mamy tu zatem wersję alternatywną wobec Wj 17, 1–7 (nie-P), która zmienia zarazem akcesorium – „laskę Mojżesza” na „laskę Aarona” (ww. 8 vs. 9). Ta ostatnia to późne redakcyjne uzupełnienie w Księdze Wyjścia⁵⁰. Nie ma jednak – zdaniem naszego egzegety – żadnych racji, aby odłączać ten motyw od reszty perykopy. Laska pełni ważną funkcję w całej perykopie i ustawia ją w relacji do Wj 4,1–17 (tekst post-D i post-P)⁵¹.

C. Nihan z kolei uważa perykopę za post-P „réécriture” Wj 17,1–7 „bez śladów wcześniejszej, niezależnej narracji”⁵². Przywołuje trzy argumenty, które w jego opinii zaprzeczają temu, że tekst był wtórnie przeredagowywany lub uzupełniany. Jego zdaniem motyw „laski” (Mojżesza/Aarona) (ww. 8–11) nie musi być postrzegany jako wtórny, co często się twierdzi⁵³. Jedynym argumentem w stratyfikacji perykopy jest przywilej Mojżesza, aby przemówił on do skały zamiast ją uderzać (to zmiana tradycji względem Wj 17,1–7). Jego zdaniem wiersze 2–5 (zmiany osób: Mojżesz i Aaron/sam Mojżesz) również tworzą kohe-

⁴⁷ C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT 2/62), Tübingen 2007, s. 26–30; T. Römer, *Egypt Nostalgia in Exodus 14-Numbers 21*, w: *Torah and The Book of Numbers...*, s. 66–86, zwł. s. 79–81.

⁴⁸ C. Frevel, *Mit Blick...*, s. 328–330.

⁴⁹ Podobnie R. Achenbach, *Die Vollendung der Tora* (BZAR 3), Wiesbaden 2003, s. 308–309.

⁵⁰ J.G. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186), Göttingen 2000, s. 313–314.

⁵¹ Tamże, s. 305–321.

⁵² C. Nihan, *From Priestly...*, s. 26–30.

⁵³ Tamże, s. 26–27.

rentną sekwencję, która jest integralną częścią całej perykopy⁵⁴. Wreszcie wiersze 12–13, w których opowiada się o upadku Mojżesza i Aarona, to temat typowy wyłącznie dla dodatków klasyfikowanych jako post-P. To – zdaniem Nihana – koronny argument w zaklasyfikowaniu całej perykopy jako tekst post-P.

4.3. Lb 20,1–13 jako tekst wielokrotnie uzupełniany

Jakkolwiek zwykle jednak perykopę z Lb 20,1–13 w całości lub w znacznej większości uznaje się raczej za tekst przynależny do tzw. *Grundschrift-P*⁵⁵, a nie efekt redakcji post-P, nietrudno zarazem przeoczyć fakt, że przynajmniej wiersze 1.12.13 sugerują jednak jakąś późniejszą, redakcyjną aktywność autorów biblijnych. David Franken⁵⁶ wylicza zresztą o wiele więcej „napięć” wskazywanych przez badaczy jako ślady potencjalnej redakcji. Poza kwestią zdefiniowania natury „grzechu” Mojżesza i Aarona⁵⁷, przemilczenia roku przybycia na pustynię Sin (w. 1; nietypowe dla P) oraz ewidentnej sprzeczności między wierszami 13 (ukazanie świętości Boga wobec Izraela w Meriba) i 12 (brak uświęcenia), Franken wskazuje również na powtórzenie w wierszu 3a (tylko Mojżesz) tego, o czym była już mowa w wierszu 2b (Mojżesz i Aaron) i ponowne zwracanie się do obu braci w wierszu 4 (l. mn. *hb ʾtm*); powtórzenie w wierszu 5 treści wiersza 4; kłopotliwy rozkaz wzięcia laski (w. 8) w świetle rozkazu samego tylko „mówienia do skały”; dodatkową informację, że „laska” znajdowała się „przed Jhwh” (tak o lasce Aarona w Lb 17,25–26), choć za chwilę (w. 11) znowu mowa jest raczej

⁵⁴ C. Nihan (s. 28) twierdzi, że w. 3a nie jest w istocie żadnym dubletem dla w. 2b. Ten drugi opisuje „zgromadzenie” zbierające się przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi, zaś w. 3a specyfikuje, że bunt skierowany jest w szczególności przeciwko Mojżeszowi. Fokus koncentrujący uwagę czytelnika na Mojżeszu to efekt uboczny „the general reformulation” Wj 17,1–7 dokonanej w Lb 20,1–13 i „w. 3a jest dosłownym cytatem Wj 17,2a”. O przynależności w. 3a do perykopy decyduje fakt, że od niego zależy zrozumienie etiologii z w. 13. Wiersz 4 również nie jest według niego późnym dodatkiem do w. 3b, gdyż oba pasują do „murmuring pattern” (por. Wj 16,3). Nie ma wreszcie napięcia między ww. 4 i 5. Drugi wiersz kontynuuje motyw zacząty w pierwszym, dodając jako przeciwstawienie do obecnej sytuacji Egipt. Oba wiersze odwracają „wzorzec z Wj 17,3” (por. Wj 17,3bB i Lb 20,4; Wj 17,3bA i Lb 20,5).

⁵⁵ H. Seebass, *Das Buch Numeri in der heutigen Pentateuch-diskussion*, w: *The Book of Leviticus and Numbers*, red. T. Römer (BETL 215), Leuven–Paris–Dudley 2008, s. 250.

⁵⁶ *The Murmuring Stories of the Priestly School: A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore* (VTS 89), Leiden–Boston–Köln 2002, s. 263.

⁵⁷ Problem samej natury grzechu zarzucanego obu przywódcom był zresztą przedmiotem dyskusji już w egzegezie rabinicznej. Jacob Milgrom (*Numbers. The JPS Torah Commentary*, Philadelphia–New York 1990, s. 381–389: Excursus 50) przedstawia 10 sposobów żydowskiej interpretacji „grzechu” Mojżesza i Aarona.

o lasce Mojżesza. Dyskusyjna jest – jak wspomnieliśmy – wzajemna relacja między Lb 20,1–13 i Wj 17,1–7 i zauważane są także liczne napięcia między Lb 20,1–13 a szerokim kontekstem. Dla przykładu w Lb 20,1 Izraelici przybywają na pustynie Sin, do Kadesz, zaś w Lb 13,26 wspomniane Kadesz znajduje się w pobliżu pustyni Paran. Retoryczne pytanie Mojżesza z wiersza 10b zdradza z kolei nieświadomość istnienia opowiadania nie-P (Wj 17,1–7). W przeciwnym razie Mojżesz nie mógłby nie pamiętać, że już raz wyprowadził wodę ze skały⁵⁸. Nie byłoby takich napięć, gdyby perykopa była tekstem post-P, jak sugerują T. Römer i C. Nihan.

Horst Seebass⁵⁹ zauważa, że perykopa ma dwa zakończenia, gdyż wiersze 12.13 mają różne cele, ale też to jedynie wiersz 12 uważa za zaskakujący w aktualnym kontekście. Główny problem, jego zdaniem, to zarzut niewiary dla Mojżesza (i Aarona)⁶⁰. W konsekwencji Seebass⁶¹ doszukuje się w obecnym tekście starszej warstwy literackiej (ww. 1aAb.3a.5.8bA.13) i pozostających w pewnym napięciu z nią uzupełnień (ww. 1abB.2.3b–4.6–8a). Główny problem widzi on jednak w klasyfikacji samego wiersza 12. Nie ma – w jego opinii – pewności, ile było warstw redakcyjnych w tekście i do której należy przypisać ten wiersz. Może to bowiem być zarówno pozostałością jakiejś starszej tradycji, jak i fragmentem późniejszego uzupełnienia wprowadzającego nowe spojrzenie na rolę Mojżesza i Aarona. Wyszczególniona przez tego badacza starsza warstwa nie ma w każdym razie cech samodzielnego opowiadania. Staje się zrozumiała dopiero wraz z uzupełnieniami. Z obecnej wersji tekstu wynika zaś, że Jhwh okazał łaskę Izraelitom (Kadesz jako jej symbol) mimo sankcji nałożonej na obu ich przywódców. Z tego powodu Seebass uznaje ostatecznie, że opowiadanie z Lb 20,1–13 to dzieło głównie autorów tzw. *Grundschrift*-P⁶².

Ani Herbert Specht, ani sam Horst Seebass nie wyjaśniają jednak zadowalająco faktu „włączenia” Aarona w winę Mojżesza. Motywem, który usprawiedliwia wyrok na drugiego z „braci” (w. 12) jest „laska” zidentyfikowana jako ta znajdująca się „przed Jhwh” (= Aarona; por. Lb 17,25–26). Motyw laski Mojżesza

⁵⁸ D. Franken, *The Murmuring...*, s. 269.

⁵⁹ H. Seebass, *Numeri. Kapitel 10,11–22,1...*, s. 272.

⁶⁰ Podobnie też E.W. Davies, *Numbers* (NCBC), Grand Rapids 1995, s. 202; O. Artus, *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1 Numeri. Kapitel 20,13* (OBO 157), Göttingen 1997, s. 237–239.

⁶¹ H. Seebass, *Numeri. Kapitel 10,11–22,1...*, s. 275.

⁶² Tamże, s. 278.

(w. 8a) pojawia się w Wj 17,1b–7bA, ale zdaniem niektórych badaczy ma charakter wtórny w obecnym tekście. Innymi słowy, nie należał to tekstu oznaczanego jako P^{G63}. Wielu badaczy nadal uważa zresztą, że *Grundschrift*-P stanowi jedynie część obecnego, kanonicznego tekstu.

Ludwig Schmidt co prawda włącza interesujący nas tu najbardziej wiersz 12 do tej warstwy tekstu, jednak ogranicza jej zasięg do wierszy 1aA.2.3b.4.6.7.8a.10.11b.12 (wyłączając kilka pojedynczych słów [ww. 1aA.3b], w tym te o lasce Mojżesza [w. 8a]). Autor ten winy Mojżesza i Aarona, sugerowanej w P^G, również dopatruje się w tym, że nie uwierzyli oni w możliwość wyprowadzenia wody ze skały i nie wypełnili dokładnie tego, co im nakazał Jhwh (stąd w. 12 = P^G). Motyw „laski Mojżesza” pojawia się – zdaniem Schmidta – dopiero później, pod wpływem Wj 17,1b–7bA. Argumentem za taką kolejnością wzrostu tej tradycji (Wj 17,1–7 przed Lb 20,2–13) jest fakt, że świadkami „cudu” są tu już nie tylko starsi Izraela, ale cały lud. Ponadto dla P *exodus* i prowadzenie Izraela przez Jhwh to dwa zbawcze działania Boga na rzecz narodu wybranego. Z tego powodu w Lb 20,4 mowa jest ogólnie o „wyprowadzeniu” na pustynię, a nie tylko o wyprowadzeniu z Egiptu (tak Wj 17,3)⁶⁴. Swój stosunek do wersji z Wj 17,1–7 – zdaniem Schmidta – wyraził także późniejszy „redaktor Hexateuchu” (ww. 3a.3bA.5.8a.8b.9.11a.13). To on wprowadził m.in. drugie zakończenie (w. 13), motyw „laski (Aarona)” (w. 9), podwójne uderzenie nią o skałę (w. 11a; por. Wj 17,5b.6), wzmacniając tym wątpliwości obu „braci” w to, że cud jest w ogóle możliwy (por. w. 10b P)⁶⁵.

Jeszcze bardziej złożoną historię redakcji interesującego nas tu tekstu przedstawia Roy E. Garton⁶⁶. Zauważa najpierw⁶⁷, że Lb 20,1–13 to perykopa bardzo dobrze zintegrowana z szerokim kontekstem, szczególnie z Wj 17,1–7 (motywy i słownictwo). Znaleźć w niej można jednak trochę „własnego” słownictwa. Choć wielu badaczy uważa, że perykopa może być potraktowana jako tekst od początku

⁶³ L. Schmidt, *Der Stab des Mose in der vor und nach-priesterlichen Redaktion es Pentateuch*, w: *The Post-Priestly Pentateuch*, red. F. Giuntoli, K. Schmid (FAT 101), Tübingen 2015, s. 253–275, zwł. s. 269 oraz przypis 55 z literaturą. Wcześniej pisał o tym w swoim komentarzu, por. L. Schmidt, *Das 4. Buch Mose. Numeri. Kapitel 10,11–36,13* (ATD 7.2), Göttingen 2004, s. 89–90.

⁶⁴ L. Schmidt, *Der Stab...*, s. 270.

⁶⁵ Tamże, s. 271.

⁶⁶ R.E. Garton, *Mirages in the Desert. The Tradition-Historical Developments of the Story of Massah-Meribah* (BZAW 492), Berlin–Boston 2017, s. 202–235 oraz s. 264–268: tablice z tekstem w jego różnych fazach redakcyjnych.

⁶⁷ Tamże, s. 205.

integralny i przynależny do jednej warstwy redakcyjnej⁶⁸, Garton przytacza szereg argumentów obalających – jego zdaniem – takie przekonanie. Według niego perykopa wzrastała w sześciu kolejnych etapach redakcji.

Pierwotny rdzeń (*early P*) stanowiły wiersze 2a.6.8*.10a.11*. *Grundschrift-P* to z kolei motyw *qādēš* (1a*.4a*.5aB.13b). Suplementy poprzedzające redakcję Hexateuchu to elementy tradycji o Meriba (*mrjhb*) (ww. 3a.4b.5b*.13a). Wspomniana redakcja Hexateuchu wprowadziła motyw pustyni Sin (ww. 1aAB.1b.5bA), zaś redakcja Pentateuchu motyw „zgromadzenia przeciwko Mojżeszowi i Aaronowi” (ww. 2b.3bB.9.10b) i być może słowo *pa‘āmājim* („dwa razy”). Dopiero ostatnia redakcja (*post-Pentateuch*) zmodyfikowała scenę, wskazując na „grzech” Mojżesz i Aarona ww. 8a*.12.

Jak zauważyliśmy, tłumaczenie, na czym polegał grzech Mojżesza i Aarona, a więc główny problem dyskutowany w tej perykopie⁶⁹, zwykle sprowadza się do stwierdzeń, że nie wykonali oni poleceń Jhwh i nie pokazali wystarczająco jasno przed ludem, że chodzi o cud dokonany przez Boga⁷⁰. Zdaniem Roya Gartona⁷¹ motyw grzechu obu „braci” rozwijany był jednak etapami. W pierwszej fazie chodziło o łaskę użytą bez instrukcji, a więc i bez zgody Jhwh podczas „cudu” (inaczej widział to L. Schmidt). Następnie zaakcentowano dopiero działanie Mojżesza (potem pośrednio zostaje włączony Aaron), któremu brakowało zaufania wobec Boga i tym samym nie ukazał on (oni) Jego świętości przed ludem. Wiersz 13 wyjaśnia bowiem, że Jhwh ukazał jednak swoją świętość przed ludem, podczas gdy wiersz 12 temu zaprzecza⁷².

Kolejny temat, który został tu rozwinięty, to przejście od buntu ludu do buntu jego przywódców (por. Lb 20,24; 27,14). By tego dokonać, kolejny redaktor musiał jedynie zmienić czasownik w wierszu 8aC (*nbh* → *wbrtm*)⁷³ i partykułę dopełniaczową (*ʾ* na *ʾl*) oraz umieścić wiersz 12 pomiędzy wierszami 11 i 13. Zdaniem

⁶⁸ C. Nihan, *From Priestly...*, s. 207–209; także cytowani wcześniej O. Artus, *Études...* i C. Frevel, *Mit Blick...*

⁶⁹ D. Franken, *The Murmuring...*, s. 265–270.

⁷⁰ Tak D. Franken, *The Murmuring...*, s. 277–278; S. Boorer, *The Place of Numbers 13–14* and Numers 20,2–13* in the Priestly Narrative (Pg)*, „Journal of Biblical Literature” 131 (2012), s. 45–63 (Suzanne Boorer klasyfikuje jednak tekst jako część P^G).

⁷¹ R.E. Garton, *Mirages...*, s. 211.

⁷² W kanonicznej kolejności można tę sekwencję jednak odczytać, że ostatecznie to Jhwh sam dokonał tego, czego nie uwydatnili Mojżesz i Aaron.

⁷³ R.E. Garton, *Mirages...*, s. 212 przypis 21: taka rekonstrukcja zakłada, że oryginalnie tekst wyglądał inaczej: *whkjt ʾ-(hsl' l'jnjh)*.

Gartona wiersz ten przerywa płynność narracji między otaczającymi go wierszami⁷⁴. Na treść wiersza 12 przygotowują czytelnika wyłącznie wiersze 8aC i 10b. Jego wprowadzenie w kontekst perykopy – zdaniem naszego badacza – dokonuje się za pomocą sugerowanych przez niego drobnych zmian w wierszu 8aC⁷⁵.

Perykopa Lb 20,1–13 ma obecnie wiele wspólnych elementów z opowiadaniem o buncie Koracha, Datana i Abirama (Lb 16–17)⁷⁶ oraz z buntem całego Izraela w Lb 13–14. Wielu badaczy sądzi, że należy ją czytać przede wszystkim w świetle tej ostatniej narracji⁷⁷. Garton dochodzi ostatecznie do wniosku, że zaproponowanych przez niego pięć pierwszych etapów rozwoju perykopy odpowiada tym, które znamy z Wj 17,1–7. Od początku jednak – jego zdaniem – perykopa Lb 20,1–13 rozwijała się mimo wszystko jako niezależny tekst, wywodząc się jednak z tego samego źródła, co tradycja zawarta w Wj 17,1–7. Jej pierwszym stadium były kręgi deuteronomistyczne i tzw. wczesny P (*early P*). Potem już obie narracje rozwijały się osobno, mimo że glosowanie i uzupełnianie obu tekstów miało podobne etapy. Obie zresztą funkcjonują w swoim obecnym kontekście jako etiologie. W pierwszej fazie (Dtr + jego suplementy i P^G) stawały one jednak w złym świetle zachowanie samego tylko Izraela. Tradycja Massa-Meriba, która szczególnie interesuje Gartona na tym etapie, mimo drobnych już różnic rozumiana jest w obu tekstach (Lb 20,1–13* i Wj 17,1–7*) ciągle jako dwa warianty tego samego wydarzenia (redakcja poprzedzająca redakcję Hexateuchu). Kolejna faza redakcji związana była z umieszczeniem obu wariantów w szerokim kontekście (redakcja Pięcioksięgu: Wj 15,22–16,36; Lb 13–14) (redakcja Hexateuchu). Ten proces miał swój ciąg dalszy (Lb 16–17), który spowodował jednak dwuznaczność w kwestii przynależności laski, o której mowa w tekście (redakcja Pięcioksięgu). Grzech Mojżesza i Aarona to ostatnia faza rozwoju, która dokonała się już jako suplement dokonany po redakcji Pięcioksięgu.

⁷⁴ Tamże, s. 211–212, przypis 22.

⁷⁵ Tamże, s. 214.

⁷⁶ Tamże, s. 218–223 oraz przypis 35 z literaturą na ten temat. Narracyjnie Lb 16–17 i Lb 20,1–13 tworzą obecnie ramy dla materiału legalistycznego z Lb 18–19; por. T.W. Mann, *Holiness and Death in the Redaction of Numbers 16,1–20,13*, w: *Love and Death in the Ancient Near East*, red. J. Marks, R. Good, Guilford 1987, s. 181–190; A. Leveen, „*Lo we Perish*”: *A Reading of Numbers 17,27–20,29*, w: *Torah and the Book of Numbers...*, s. 248–272.

⁷⁷ Szczegółowa analiza w: R.E. Garton, *Mirages...*, s. 223–232.

Wnioski

Pierwszy i zasadniczy wniosek płynący z dokonanego powyżej przeglądu to zauważenie braku jakiegokolwiek konsensusu w sprawie datowania całej perykopy, poszczególnych jej części i wreszcie samego motywu ukarania Mojżesza i Aarona. Większość badaczy słusznie jednak uważa, że autor Lb 20,1–13 znał już tradycję z Wj 17,1–7 (nie-P), korzystał z niej i modyfikował ją na swój użytek. Czy dokonał tego jednorazowo (np. M. Noth), czy był to długi proces (np. R.E. Garton), to kwestia trudna do rozstrzygnięcia. W aktualnym kontekście perykopa z Lb 20,1–13 ma, poza Wj 17,1–7, swoje pierwsze odniesienie intertekstualne do wydarzeń opisanych w Lb 13–14, a potem, wtórnie także w Lb 16–17. Sama tradycja o karze dla obu przywódców jest w każdym razie do odnalezienia wyłącznie w późnych, postdeuteronomistycznych i postkapłańskich tekstach Pięcioksięgu. Może to sugerować jednak zarówno konsekwencje jakiejś dawnej przedkapłańskiej tradycji, której fragment zachował się w Lb 20,1–13, jak i stanowić element nowej, powygnaniowej koncepcji teologicznej (na tę dwuznaczność odnośnie do w. 12 słusznie zwraca uwagę m.in. H. Seebass). W mojej ocenie rację mają raczej ci badacze, którzy jeśli nie całą perykopę, to przynajmniej jej część poświęconą karze dla Mojżesza i Aarona postrzegają mimo wszystko jako efekt koncepcji autora postkapłańskiego. Śmierć Mojżesza w wieku 120 lat to w pierwszym rzędzie nie efekt kary, lecz skutek zapowiedzi ograniczenia czasu ludzkiego życia (por. Rdz 6,3). Postać proroka miała być raczej znakiem nadziei dla żyjących w diasporze rodaków, że brak pobytu w Ziemi Obiecanej nie przekreśla ich członkostwa w narodzie wybranym. Jeśli w Lb 20,12 mowa jest o jego „grzechu”, to chodzi raczej o umniejszenie jego przywódczej roli i przygotowanie do informacji, że nie wszedł on do Ziemi Obiecanej. Z drugiej strony interesujące są jednak także próby utrzymania integralnego charakteru całej perykopy. Wydają się one też w dużej mierze przekonujące, zwłaszcza po analizie zaproponowanej przez Herberta Spechta. Badacz ten pokazuje, że nie każde domniemane napięcie w tekście musi być interpretowane jako znak interwencji redakcyjnej. Często jest to po prostu efekt strategii narracyjnej, którą należy jedynie właściwie odczytać. Nie przekonuje jednak końcowy wniosek tego badacza, w którym przypisuje on niemal całą perykopę do *Grundschrift*-P. Jak zauważyliśmy, idea kary dla Aarona i Mojżesza, poza Lb 20,1–13, jest obecna jeszcze wyłącznie w późnych tekstach powygnaniowych. Ten argument (C. Nihan) może być w istocie zasadniczy w datowaniu tej perykopy. Niemniej znamy też wcześniejsze tradycje stawiające

w „złym świetle” zarówno Mojżesza (np. 2Krl 18,4), jak i Aarona (np. Wj 32,1–6). Nic jednak nie wskazuje na to, że z nimi należy łączyć w jakikolwiek sposób obecny „wyrok” na obu przywódców.

Bibliografia

- Achenbach R., *Die Vollendung der Tora* (BZAR 3), Wiesbaden 2003.
- Arden E., *How Moses Failed God*, „Journal of Biblical Literature” 76 (1957), s. 50–52.
- Artus O., *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13* (OBO 157), Göttingen 1997.
- Berner C., *Das Wasserwunder von Rephaim (Ex 17,1–7) als Schlüsseltext einen nachpriestlichen Mosebild*, „Vetus Testamentum” 63 (2013), s. 193–209.
- Boorer S., *The Place of Numbers 13–14* and Numers 20,2–13* in the Priestly Narrative (Pg)*, „Journal of Biblical Literature” 131 (2012), s. 45–63.
- Budd P.J., *Numbers* (WBC 5), Waco 1984.
- Coats G.W., *Rebellion in the Wilderness The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, Nashville 1968.
- Cole K.D., *Numbers* (NAC 3B), Nashville 2000.
- Davies E.W., *Numbers* (NCBC), Grand Rapids 1995.
- Elliger K., *Sinn und Ursprung der Priesterlicher Geschichtserzählung*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 49 (1952), s. 121–143.
- Franken D., *The Murmuring Stories of the Priestly School: A Retrieval of Ancient Sacerdotal Lore* (VT.S 89), Leiden–Boston–Köln 2002.
- Frevel C., *Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift* (HBS 23), Freiburg i in. 2000.
- Garton R.E., *Mirages in the Desert. The Tradition-Historical Developments of the Story of Massah-Meribah* (BZAW 492), Berlin–Boston 2017.
- Germany S., *The Exodus-Conquest Narrative. The Composition of the Non-Priestly Narratives in Exodus-Joshua* (FAT 115), Tübingen 2017.
- Gertz J.G., *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186), Göttingen 2000.
- Jepsen A., *Zur Chronologie des Preisterkodex*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 47 (1929), s. 251–255.
- Joüon P., Muraoka T., *A Grammar of Biblical Hebrew, Part Tree: Syntax*, Roma 1993.
- Kohata F., *Die priesterschriftliche Überlieferungsgeschichte von Numeri XX 1–13*, „Annual of the Japanese Biblical Institute” 3 (1977), s. 3–34.

- Leveen A., „*Lo we Perish*”: *A Reading of Numbers 17,27–20,29*, w: *Torah and the Book of Numbers*, red. C. Frevel, T. Pola, A. Schart (FAT 62), Tübingen 2013, s. 248–272.
- Lemański J., *Od manny na pustyni do manny ukrytej. Rozwój tradycji o mannie w Starym i Nowym Testamencie* (RiS 618), Szczecin 2006.
- Lemański J., *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009.
- Lemański J., *Księga Rodzaju, rozdziały 1–11* (NKB.ST 1/1), Częstochowa 2013.
- Lemański J., *Rdz 1,1–2,3 na nowo odczytane? Czyli pytanie o to, czy możliwe jest nowe spojrzenie na kapłański opis stworzenia?*, „*Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie*” 23 (2016), s. 71–105.
- Levine B.A., *Numbers 1–20* (AB 4A), New York 1993.
- Mann T.W., *Holiness and Death in the Redaction of Numbers 16,1–20,13*, w: *Love and Death in the Ancient Near East*, red. J. Marks, R. Good, Guilford 1987, s. 181–190.
- Majewski M., *Pięćoksiąg odczytany na nowo. Przesłanie autora kapłańskiego (P) i jego wpływ na powstanie Pięćoksięgu*, Kraków 2018.
- Milgrom J., *Numbers. The JPS Torah Commentary*, Philadelphia–New York 1990.
- Nihan C., *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT 2/62), Tübingen 2007.
- Noth M., *Das vierte Buch Mose. Numeri* (ATD 7), Göttingen 1966.
- Otto E., *Deuteronomium 1,1–4,43* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2012.
- Otto E., *Deuteronomium 23,16–34,12* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2017.
- Pola T., *Die ursprüngliche Priesterschrift: Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Pg* (WMANT 70), Neukirchen 1995.
- Propp W.H., *The Rod of Aaron and the Sin of Moses*, „*Journal of the Biblical Literature*” 107 (1988), s. 19–26.
- Römer T., *Egypt Nostalgia in Exodus 14–Numbers 21*, w: *Torah and The Book of Numbers*, red. C. Frevel, T. Pola, A. Schart (FAT 2/62), Tübingen 2013, s. 66–86.
- Schart A., *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenzählung* (OBO 98), Freiburg–Göttingen 1990.
- Schmidt L., *Das 4. Buch Mose. Numeri. Kapitel 10,11–36,13* (ATD 7.2), Göttingen 2004.
- Schmidt L., *Der Stab des Mose in der vor und nach-priesterlichen Redaktion es Pentateuch*, w: *The Post-Priestly Pentateuch*, red. F. Giuntoli, K. Schmid (FAT 101), Tübingen 2015, s. 253–275.
- Schmidt L., *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214), Berlin 1991.
- Schmitt H.C., *Arbeitsbuch zum Alten Testament* (UTB 2146), Göttingen 2005.
- Seebass H., *Das Buch Numeri in der heutigen Pentateuch-diskussion*, w: *The Book of Leviticus and Numbers*, red. T. Römer (BETL 215), Leuven–Paris–Dudley 2008, s. 233–259.

- Seebass H., *Numeri 22,2–36,13* (BK IV/3), Neukirchen-Vluyn 2007.
- Seebass H., *Numeri. Kapitel 10,11–22,1* (BK 4.2), Neukirchen-Vluyn 2003.
- Smend R., „*Das Ende ist gekommen*”. *Ein Amoswort in der Priesterschrift*, w: *Die Botschaft und die Boten*, red. J. Jeremias, L. Perliitt, Neukirchen 1981, s. 67–72.
- Specht H., *Der Verfehlung Moses und Aarons in Num 20,1–13* P*, w: *Torah and the Book Numbers*, red. C. Frevel, T. Pola, A. Scharf (FAT 62), Tübingen 2013, s. 273–313.
- Steck O.H., *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift* (FRLANT 115), Göttingen 1981².
- Stirpp H.J., *The Concept of the Empty Land in Jeremiah 37–43*, w: *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts*, red. E. Ben Zvi, C. Levin (BZAW 404), Berlin 2010, s. 103–154.
- Struppe U., *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie zu kebôd Yhwh* (ÖBS 9), Klosterneuburg, 1988.
- The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, red. S. Shectman, J.S. Baden (AThANT 95), Zürich 2009.
- The Post-Priestly Pentateuch*, red. F. Giuntoli, K. Schmid (FAT 101), Tübingen 2015.
- Utzschneider, H., Oswald W., *Exodus 1–15* (IEKAT), Stuttgart 2013.

**(POST) KAPLAŃSKA OPOWIEŚĆ O UKARANIU MOJŻESZA
I AARONA (LB 20,1–13). PRZYCZYNEK DO DYSKUSJI
NAD DOKUMENTEM P I JEGO PÓŹNIEJSZYMI UZUPEŁNIENIAMI**

Streszczenie

Dokument kapłański (P) z klasycznej hipotezy czterech dokumentów jest sumie jedynym elementem tej hipotezy, który pozostał nadal aktualnym założeniem we wszystkich współczesnych hipotezach na temat powstania Pięcioksięgu (*Pentateuch*). Problem polega na tym, że do dziś badacze nie są w stanie określić, gdzie ten dokument w swojej pierwotnej formie (tzw. *Grundschrift-P*) się kończył. We współczesnej dyskusji często ogranicza się go do Ksiąg Rodzaju i Wyjścia. Niemniej teksty klasyfikowane jako P lub post-P znajdujemy również w Księdze Kapłańskiej oraz Liczb, a według niektórych nawet w Księdze Powtórzonego Prawa. Dyskusja natury krytyczno-literackiej nad tekstem LB 20,1–13 ukazuje złożoność problemu i stanowi przykład, że jednoznaczne rozwiązania w klasyfikacji źródłowej danego tekstu oraz wyjaśnianiu procesu jego powstania nie są łatwe. W najnowszych analizach perykopę uznaje się w całości zarówno za tekst P lub

post-P, ale niemniej często proponowane są bardziej złożone i wielowarstwowe modele wyjaśniające proces jej powstawania.

Słowa kluczowe: kara, Mojżesz, Aaron, dokument P, hipoteza dokumentów

**(POST) PRIESTLY STORY ABOUT THE PUNISHMENT OF MOSES
AND AARON (NUMBERS 20:1–13). A CONTRIBUTION
TO THE DISCUSSION ON THE PRIESTLY DOCUMENT
AND ITS SUBSEQUENT ADDITIONS**

Summary

The Priestly Document (P) from the classic hypothesis of four documents is in fact the only one element of this hypothesis, which remained the current assumption in all modern hypotheses about the Pentateuch. The problem is that until now the researchers are unable to determine where this document in its original form (the so-called *Grund-schrift-P*) was ending. In modern discussion, it is often limited to the Books of Genesis and Exodus. Nevertheless, the texts classified as P or post-P are also found in the Book of Leviticus and the Book of Numbers, and according to some even in the Book of Deuteronomy. The discussion of the critical-literary nature on the text in Numbers 20:1–13 shows the complexity of the problem and is an example that unambiguous solutions in the source classification of a given text and explaining the process of its creation are not easy. In the latest analyses, the pericope is considered entirely as either the P or post-P text, but nevertheless more complex and multilayered models explaining the process of its formation are often proposed.

Keywords: punishment, Moses, Aaron, Priestly Document, documentary hypothesis