

Narodziny Mojżesza (Wj 1-2) Teologiczne przesłanie w świetle struktury tekstu masoreckiego

TERESA STANEK

I. WPROWADZENIE – POSTAĆ I OSOBA

Mojżesz stanowi nie tylko centralną postać religii żydowskiej i najważniejszej dla niej części Biblii, jaką jest Tora, ale także paradygmat proroka, nauczyciela i przywódcy¹. Ze względu na wagę tej postaci dla religii Izraela (tak jak została ona ukazana w Biblii) oraz złożoność przypisywanych mu funkcji rysy Mojżesza zostały ukształtowane przez różne tradycje, przekazywane na przestrzeni przynajmniej kilkuset lat. Podstawową jest tradycja Pięcioksięgu², w której został on przedstawiony jako przywódca ratujący lud z niewoli egipskiej, prowadzący go przez pustynię, jako prawodawca, wysłannik i prorok Jahwe. W jego postaci splatają się rysy przywódcy i twórcy wspólnoty oraz pośrednika pomiędzy Bogiem a Izraelem³. Pozornie wyraźnie zarysowana rola przywódcy politycznego została

¹ Cechą Biblii, podobnie jak piśmiennictwa innych ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, jest budowanie opowieści wokół postaci. Wyodrębniając cykle dotyczące poszczególnych postaci w Biblii, można wskazać na dwie centralne dla tzw. *działa historycznego BH* (czyli korpusu Tora – Prorocy Pierwsi): Mojżesza i Dawida. Ich radykalnie inne rysy (ukazane w tym dwudzieciu) splatają się dopiero w postaci *Mesjasza*, która, począwszy od czasów perskich, stała się coraz wyraźniej przedmiotem refleksji w religijnej historii *Narodu Wybranego*.

² Przyjmuję tutaj ostateczną wersję tekstu, który mamy do dyspozycji. Kwestia narastania tradycji jest faktem ogólnie akceptowanym, natomiast nie można już jednoznacznie mówić o hierarchii i chronologii źródeł, dlatego nie ma faktycznie możliwości wskazania pierwotnych opowiadań a tym bardziej oryginalnych wydarzeń. Krytyczny przegląd tendencji w naukach biblijnych: Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as a Historian in Exodus-Numbers*. Westminster 1994.

³ Krytyka biblijna wskazuje przede wszystkim na funkcje proroka i przywódcy (M. Noth, *The Deuteronomistic History*. Sheffield 1981; J. Van Seters, *The Life of Moses*). Pobiblijna tradycja żydowska widziała w nim w pierwszym rzędzie nauczyciela, oraz wzór człowieka służącego Bogu (N. Sarna, *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel*. NY 1986). Mojżesz jest prawodawcą w tym sensie, że całość posiadanych norm prawnych został związany z jego oso-

jednakże zachwiana przez obraz *szemrania przeciwko Mojżeszowi* oraz jego swoistą bierność w sytuacjach otwartego konfliktu – bunty poskramiają: Jahwe (Wj 16,9-10, Lb 11,33), Jozue i Kaleb (Lb 14,5), Pinchas (Lb 25,7-11); także pośrednictwo Mojżesza pomiędzy Bogiem a Izraelem zostało sprowadzone wyłącznie do przekazania *Słowa Jahwe*. Wydaje się, że myśl biblijna zmagła się z obecną w środowisku ideą niezbędności pośrednictwa pomiędzy Bogiem i społecznością wierzących, a świadomością bezpośredniości relacji Jahwe-Izrael⁴.

Pomimo że postać Mojżesza dominuje w Pięcioksięgu, a jego obecność przejawia się także w pozostałych częściach Biblii, została ona jednak tak naszkicowana, że w istocie trudno znaleźć w niej rysy osobowe, a uwaga badacza winna być całkowicie ukierunkowana na przesłaniu teologicznym. Ciąg narracyjny przedstawia człowieka i jego, dość ludzkie, doświadczenia, ale sposób w jaki zostało to ujęte w strukturze tekstu sugeruje, że nie chodzi o obraz i dzieje człowieka, ale o postać bohatera opowieści⁵, której celem jest przekazanie wiary. A zatem pytając tekst biblijny o postać Mojżesza w istocie pytamy o obraz Boga, jaki przez dzieje tej postaci został przekazany.

ba, ale tylko jako *przekaznikiem* myśli Boga; żadne prawo jako takie nie zostało przez Mojżesza ustanowione a jedynie przekazane. *Moses, w: Dictionary of Judaism in the Biblical Period*. NY 1996.

⁴ W religiach ludów ościennych kwestia pośrednictwa pomiędzy bóstwem a ludem zamieszkującym jego terytorium jest zagadnieniem fundamentalnym. Zazwyczaj tę rolę pełnił król, będący równocześnie najwyższym kapłanem. Por. D.I. Block, *The Gods of the Nations. Studies in Near Eastern National Theology*. Mississippi 1988. H. Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago 1948. S. Quirke: *Ancient Egyptian Religion*. London 1992. T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów. Idee religijne wczesnego Izraela na tle wierzeń ludów Egiptu, Mezopotamii i Kanaanu*. Poznań 2002. Zakładana w Biblii bezpośredniość relacji Jahwe – Izrael domagała się przemyślenia i reinterpretacji pośrednictwa; w tym także osoby pośrednika – tzn. jego funkcji, możliwości i odpowiedzialności.

⁵ Rozróżnienie: *postać* – *osoba* dobrze charakteryzuje następujące opowiadanie. Pewien podróżnik na Bliskim Wschodzie został przyjęty i ugoszczony przez Beduina. Wiedząc, że grzeczność nakazuje zapytać gospodarza o jego rodzinę, zadał pytanie: *jaki był twój ojciec?* Beduin zaczął opowiadać, jak to jego ojciec codziennie handlował z kupcami przynosząc do domu złoto i srebro, jak każdej nocy wyprawiał się na polowanie na wilki, lwy i tygrysy, itd. Rozglądając się po ubogim namiocie Beduina, pozbawionym jakichkolwiek śladów takiej działalności, podróżnik nie wytrzymał i zapytał: *A gdzie jest strzelba twego ojca?* Beduin ze zdziwieniem odparł: *Jaka strzelba? Mój ojciec nie miał strzelby!* Podróżnik zapytał: *To jak zabijał te wilki?* ... Wzajemne zdziwienie narastało wraz z wymianą pytań, aż wreszcie Beduin skonstatował: *Ty mnie pytałeś jaki był mój ojciec, a nie kim był.* (cytat z pamięci; źródło nieznane).

Ojciec z opowieści beduina jest *postacią*, stworzoną na potrzebę słuchacza. Ale *postać* dzielnego wojownika i przebiegłego kupca nigdy nie zaistniałaby, gdyby wpieryw nie było *osoby* ojca. Co zatem można na podstawie takiego opowiadania powiedzieć o *osobie*? Z pewnością można mówić o jego realnym istnieniu i o tym, że był wielkim autorytetem w oczach swojego syna, na co wskazuje zastosowanie symbolicznych przedmiotów (lwy, wilki, złoto) i symbolicznych liczb. Myślenie semickie cechuje się wielką wrażliwością na symbolikę, stąd w opowiadaniach o ludziach i ich dziejach należy uwzględnić omawiane tutaj rozróżnienie. Takie ujęcie nie oznacza nie-historyczności postaci, ale pierwszeństwo przesłania nad faktami historycznymi.

Teologiczne elementy postaci Mojżesza wydobywa w kapitalnych pracach G.Coats⁶, pokazując jak struktura tekstu i zastosowane słownictwo wskazuje na symboliczny i metaforyczny wymiar doświadczeń Mojżesza. W ujęciu proponowanym przez Coats'a jawi się niezbędność tej postaci w religijnej historii Izraela, a jednocześnie jego ograniczoność (niedopełnienie). Jahwe wybrał i posłał Mojżesza z misją *do swojego ludu* i jego misja, obejmująca dwukierunkową relację – do Boga i do Izraela – musiała uwzględnić zarówno konieczność pośrednictwa jak i bezpośredniość więzi pomiędzy Jahwe a Izraelem. Zostało to ukazane w roli Mojżesza jako emisariusza i jego bezwzględny posłuszeństwie swemu Panu – co ograniczało jego samodzielność jako przywódcy i stawiało go w sytuacji dystansu wobec ludu którym kierował; i równocześnie w jak najbardziej wewnętrznym stosunku jego relacji do Izraela – on całym swoim życiem do tego ludu przynależał, a wszystko cokolwiek czynił, to tylko na rzecz tego ludu. Zatem jakkolwiek opowieść o Mojżeszu (osobie i dziele) nie może być rozumiana jako odrębna i przynależąca jedynie do jego osobistej historii, a jedynie jako nierozzerwalnie związana z objawieniem Boga w dziejach ludu Izraela⁷.

Postać Mojżesza w opowiadaniach biblijnych – ujęta w historię człowieka od narodzin do śmierci – została przedstawiona w całym bogactwie opisującym jego posłannictwo. Z jednej strony widać, że został zastosowany topos literacki, w jakim przedstawiano postaci bohaterów w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu, z drugiej – obraz ten wyłamuje się całkowicie z takich porównań. Oprócz jego heroicznej roli pojawia się obraz jego klęski: samotny, z zasłoną na twarzy, posadzany przez dalekich i bliskich i ostatecznie „ukarany” przez samego Jahwe, chociaż jego wina nigdy nie została określona (Lb 20,8.12.24; 27,13)⁸; nawet buntownicy poskramiają inni (Lb 16,4 22. 17,10; 20,6), a wejście do Ziemi Obiecanej – cel jego wysiłków – nastąpiło już po śmierci Mojżesza. Mojżesz został wyłączony z tradycji podboju nie tylko w Kanaanie, ale także na Synaju (Wj 17), w Negewie (Lb 21,1-3) i w Moabie (Lb 31); to Jozue walczył z Amalekiem i przeprowadził podbojów w Kanaanie; wojny w Negewie i Moabie prowadził *Izrael*. Mojżesz wystąpił jedynie jako rozstrzygający autorytet w sprawach dziedziczenia ziemi (Lb 27; 30-32), określił terytorium podboju (Lb 34) i terytoria Lewiego (Lb 35). Przekazując Prawo i nauczając go stworzył podwaliny wspólnoty Izraela.

⁶ G.W. Coats, *Moses. Heroic Man, Man of God*. Sheffield 1988; *The Moses Tradition*. Sheffield 1993.

⁷ *There is no way to understand a Mosaic office or even the Moses of literature apart from the people. But also, for this text, there is no way to understand the exodus apart from Moses*. G.W. Coats, *The Moses Tradition*, s. 60.

⁸ Zagadnienie *winy Mojżesza* – która w Biblii nigdzie nie została jednoznacznie sprecyzowana – stanowi ważny element refleksji w tradycji żydowskiej; wyodrębniono 10 aktów, z których każdy można określić jako jego osobisty grzech, ale żaden nie został ostatecznie zaakceptowany. Dobre przedstawienie problemu: J. Milgrom, *The JPS Torah Commentary. Numbers*, s. 448-456.

Ta wspólnota, przez niego utworzona, przetrwała różne dziejowe burze, kierowana przez: Jozuego (Pwt 34; Joz 1,1nn), króla (1Sam 18,3; 1Krl 3,7; 2Krl 11,8; Jr 17,19), kapłana (Wj 28,35), księcia (Ez 44,3-10), proroka (Jr 37,4); a ostatecznie przez Prawo, czyli Torę i Misznę (judaizm rabiniczny) oraz Jezusa Chrystusa (chrześcijaństwo). Mojżesz, jako osoba, ostatecznie pozostał całkowicie samotny i nieznały. Nawet w śmierci został oddzielony od swojego ludu i tylko Bóg, któremu służył „pochował” jego ciało i „zapamiętał” jego grób (Pwt 34,6)⁹. Co zatem można powiedzieć o osobie Mojżesza, ukrytej za postacią? Z pewnością można mówić o jego realnym istnieniu i o tym, że był wielkim autorytetem dla pewnej grupy ludzi, których potomkowie zmienili oblicze świata. Ale otrzymane opowiadania mówią jedynie o dziele, którego dokonał, a nie o człowieku, jakim był. Postać Mojżesza pokazuje typ pośrednika pomiędzy Bogiem a Jego ludem. Rysy osobowe Mojżesza i elementy jego życia osobistego przywołują obraz Chrystusa¹⁰.

II. OPOWIEŚĆ O DZIECIŃSTWIE

Opowiadanie o początkach życia Mojżesza często jest w egzegezie interpretowane jako przekazujące elementy pamięci historycznej Izraela, wskazujące na powiązania z Egiptem i Madianitami, albo też (współcześnie) odrzucane jako niehistoryczne, ze względu na wyraźne zastosowanie toposu literackiego¹¹. Analiza tekstu rzeczywiście na to wskazuje, ale także sięga znacznie dalej, ujawniając jego o wiele głębszy wymiar niż (tradycyjnie w takich tekstach zakładane) prawo do sprawowania władzy. Narracja wpisuje się z jednej strony w schemat legend o narodzinach herosów, z drugiej – przez zastosowanie symbolicznych obrazów – osadza Mojżesza w tradycji dotyczącej przeszłości ludu Izraela oraz jego przyszłej misji¹². Wkom-

⁹ Tekst hebrajski nie łączy żadnego podmiotu z czasownikiem *קָבַר* *pogrzebał*, stąd tradycja żydowska przyjmuje, że jego ciało zabrał Bóg z góry Nebo, gdzie Mojżesz umarł, i sam Bóg go pochował. J.H. Tigay, *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*. Philadelphia 1996. *Chumash with Rashi's Commentary. Deuteronomy*. Jerusalem 1993.

¹⁰ Dokonana przez Coats'a analiza strukturalna i literacka narracji o Mojżeszu bardzo silnie wydobywa te cechy, jakkolwiek nie wydaje się, aby było to zamierzenie autora. Te elementy życia Mojżesza, które zostały uwzględnione przez twórców Tory, chociaż często nie wprost, mają swoje odniesienia właśnie do postaci Jezusa Mesjasza, tak jak została przekazana przez Ewangelie i Listy. Childs wskazuje na Ewangelię Mateusza, w której Jezus nosi rysy analogiczne do Mojżesza.

¹¹ Assmann, porównując dzieje Mojżesza i Ahneatona nazywa Mojżesza *postacią pamięci* (memory) a nie *historii* (history), Ahneatona – *postacią historii a nie pamięci*. J. Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge Massch. 1997. Należy jednakże podkreślić, że dzieło Assmanna cechuje się nie tylko silnym sceptycyzmem wobec historycznej wartości Biblii, ale także brakiem rzetelności w studiach nad historią Izraela i Egiptu. Elementy wskazujące na egipskie źródła opowiadania o narodzinach Mojżesza omawia J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*. NY-Oxford 1997, s. 107-164 (bogata bibliografia).

¹² Por. *The Abandoned Hero Motif*, w: N. Sarna, *The JPS Torah Commentary. Exodus*. Phi-

ponowane w tło sytuacji *synów Izraela* (Wj 1,1-7; 2,23-25) opowiadanie o narodzinach Mojżesza literacko stanowi ich organiczną część, a teologicznie wskazuje na opatrnościowe działanie Boga, który wydaje się nieobecny¹³.

Metoda historyczno-krytyczna, z jej niewątpliwymi osiągnięciami, okazała się niewystarczająca nie tylko w obrębie teologii, ale także dla zrozumienia tekstu jako takiego. Braki tego typu egzegezy zauważył już M. Buber w swoim słynnym dziele *Mojżesz*, pisząc o konieczności zwrócenia uwagi na specyfikę stosowania słów oraz ich zestawienia. Childs, zauważając że opowiadanie o narodzinach przynależy (zazwyczaj) do najmłodszej warstwy tradycji, wskazuje na konieczność szukania celu, dla którego zostało ono stworzone. Zakłada różne tradycje, wskazując na trudność w zrozumieniu, dlaczego Mojżesz pochodzi od nieznanych rodziców¹⁴, którzy skazali go na śmierć i wyjaśnia to w odniesieniu do tradycji mądrościowej – przebiegłe działający faraon zostaje pokonany przez położne (ostatecznie nagrodzone przez bóstwo za wysoki standard moralny), współczucie i uczciwość księżniczki oraz opatrnościowe działanie Boga¹⁵. Wydaje się, że takie tłumaczenie ma swoje uzasadnienie; z pewnością należy docenić silny wpływ tradycji mądrościowej, stanowiącej istotny wątek twórczości ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, na kształtowanie się opowiadań biblijnych.

Niemniej takie spojrzenie zdecydowanie nie wyczerpuje bogactwa tekstu Wj 1-2, który z jednej strony cechuje kunsztowność struktury literackiej, z drugiej ukazuje głębokie powiązanie z myślą teologiczną Biblii, a szczególnie z Księgą Rodzaju. W zakresie omawianego tekstu wnikliwą egzegezę pod względem terminologii przeprowadził G.F. Davies, zwracając uwagę nie tylko na grę słów, ale także na wykorzystywanie właściwości fonetycznych języka dla przekazania nastroju i emocjonalnego zaangażowania, strukturę literacką od strony budowania

Philadelphia 1991, s. 267-268; D. Redford, *The Literary Motif of the Exposed Child* (cf. *Ex ii 1-10*), „Numen” 14 (1967), s. 209-228. Redford przytacza 32 przykłady tego motywu, które klasyfikuje w trzech grupach: 1), dziecko poczętego w niejednoznacznej sytuacji (Sargon), 2), ktoś potężny usiłuje zgładzić niemowlę (Joasz), 3), masowe mordowanie dzieci (Mojżesz). Różnice pomiędzy typowym ujęciem tego motywu a opisem biblijnym omawia Sarna: zazwyczaj jest to dziecko z rodziny królewskiej, porzucone na zniszczenie, znalezione przez kogoś niskiego rodem lub nawet zwierzę, po rozpoznanu przywraca właściwą sobie godność; N. Sarna *Exploring Exodus*, s. 29-31. Widać jak autor opowiadania, wykorzystując znany motyw literacki, dostosowuje go do unikalnego przekazu prawdy o Mojżeszu.

¹³ Nieobecność Boga w tym doświadczeniu jest tragiczniejsza niż kiedykolwiek w historii Izraela. W przyszłości zawsze pozostanie odniesienie do Synaju i danej tam obietnicy – Jahwe jest i będzie wierny swojemu Przymierzu. W tym doświadczeniu brakuje jeszcze takiego zobowiązania. Natomiast nadzieja została osadzona na obietnicy danej Abrahamowi. Jahwe jest Bogiem obietnicy. Rzeczywistość i oczekiwanie na *lepszą przyszłość* zawsze jest osadzone na obietnicy Jahwe a nie na możliwości człowieka. D.E. Gowan, *Theology in Exodus. Biblical Theology in Form of a Commentary*. Louisville 1994, s. 4-16.

¹⁴ Imiona: Amram i Jokebed pojawiają się dopiero w Wj 6,20.

¹⁵ B. Childs, *Exodus. A Commentary*. London 1974.

dynamiki akcji oraz charakterystyki postaci¹⁶. Wielką wrażliwość na specyfikę tekstu ujawnia także komentarz U.Cassuto¹⁷. Cassuto szczególną uwagę zwraca na powtarzające się słowa (rdzenie) oraz ilość powtórzeń, które interpretuje w duchu myślenia semickiego¹⁸. Cassuto wiąże opowiadanie o narodzinach Mojżesza z Księgą Rodzaju poprzez słowa: *pamiętał* – Rdz 8,1 19,29; 30,22; 29;31; 31,12.42, oraz *słyszał* – 15,11; 21,17; 29,33; 30,17.22¹⁹. Słowa te stanowią znamienne świadectwo obrazu Boga Patriarchów i pojawienie się ich w kontekście narodzin Mojżesza jest świadectwem radykalnego zwrotu w sytuacji Izraela – jest to zapowiedź narodzin *zbawiciela*.

Tak też narodziny Mojżesza rozumiała wczesna tradycja żydowska. Brak imion oznacza że autor nie zajmował się szczegółami, ale skoncentrował się na istocie przesłania – narodzinach bohatera ze zwykłych, przeciętnych ludzi; zbawiciel nie miał pochodzić z żadnego znaczącego rodu, ale narodzić się wśród prostych ludzi. Oczekując narodzin Mojżesza jego siostra Miriam przepowiedziała, że będzie on zbawcą Izraela. Amram, który bardzo się bał konsekwencji sprzeciwu woli faraona miał sen wskazujący mu co ma zrobić, w którym Bóg go zapewnił że On sam zadba o wszystko. Matka Mojżesza nie cierpiała bólu; porodziła po 6-miesiącach, a cały dom wypełniło światło²⁰.

Tradycja żydowska także zwraca uwagę na rolę kobiet. Legendy opowiadają, że mężczyźni podporządkowali się edyktowi faraona zaprzestając współżycia małżeńskiego. I wtedy to kobiety przejęły aktywność. Np. Miriam, córka Amrama powiedziała swojemu, że jest gorszy od faraona, bo faraon swoim edyktem skazał na śmierć chłopców, on natomiast odmawia życia nawet dziewczynom.

W Wj 1-2 cała aktywność jest po stronie kobiet²¹, które, jak to ujął Davies, *służą Bogu łonem i inteligencją dla realizacji Jego planów*. Davies zwraca

¹⁶ G.F. Davies, *Israel in Egypt. Reading Exodus 1-2*. Sheffield 1992. Wiaże omawiany tekst z Księgą Rodzaju ze względu na tematykę – szczególnie odnosi do postaci Józefa, ale także wspomina o zapowiedzi pobytu w Egipcie danej Abrahamowi.

¹⁷ U. Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem 1967, s. 28-30. 3 + 4 czasowniki jako budowanie napięcia w akcji.

¹⁸ Liczby w literaturze ludów starożytnego Bliskiego Wschodu nie przekazują informacji o ilości (czegokolwiek), ale mają wartość symboliczną – przekazując informacje o charakterze filozoficznym. Przykładem takiej interpretacji jest omawiany komentarz Cassuto do Księgi Wyjścia. Ogólnie o znaczeniu liczb w Biblii i możliwości ich interpretacji: C.J. Labuschagne, *Numerical Secrets of the Bible. Rediscovering the Biblical Codes*. N. Richland Hills 2000; N. Wyatt, *Space and Time in Religious Life of the Near East*. Sheffield 2001.

¹⁹ Childs także widzi powiązanie z Księgą Rodzaju, ale głównie z postacią Józefa, a dalej Abrahama.

²⁰ *The Legends of the Jews*, t.II. Philadelphia 1969. *The Midrash Rabba. Exodus*. Oxford 1977. *Rashbam's Commentary on Exodus. An Annotated Translation*. Atlanta 1997.

²¹ Kobiety – trzy córki, dwie *położne*; wszystkie przebiegłe – ale nie dla siebie samych, a dla dobra innych (dzieci). Pięć w Egipcie, siedem w Midian.

uwagę, że za czyny kobiet w Biblii zwykle odpowiedzialni byli mężczyźni, którzy mogli im przekazać jakąś władzę. W fakcie, że kobiety w Wj 1-2 nie otrzymały swojej władzy od nikogo upatruje symbol słabego i bezradnego Izraela, którego cała przyszłość zależy od posłuszeństwa Bogu. W kontekście biblijnym należy jednak ten obraz odnieść do Rdz 2-3, w którym została tak wyraźnie zaznaczona rola kobiety w odwróceniu się od posłuszeństwa Bogu-Stwórcy; wobec przebłyску oblicza Boga-Zbawcy kobiety zwracają się ku Niemu we właściwym im posłuszeństwie – trosce o życie, w którym ujawnia się dobro stworzenia.

Wpisując się w nurt badań nad postacią Mojżesza tak jak została ona zrozumiana przez autorów Biblii, proponuję przyjrzenie się strukturze tekstu hebrajskiego o narodzeniu i młodości Mojżesza, w Egipcie i w Midian²². Podstawą poniższej analizy jest tekst masorecki Wj 1,1-2,25. Fragment ten stanowi trzy sekcje pierwszej parasy w podziale dla cotygodniowych czytań Tory w synagodze, według porządku babilońskiego. Tak wyodrębniony tekst można traktować jako jednostkę – albo nawet trzy jednostki – tematyczno-teologiczne²³.

Przyjęty przez masoretów podział omawianego tekstu na trzy sekcje obejmuje:

[1], opis losu Izraela w Egipcie (Wj 1,1-17): w aspekcie pozytywnym, przez stwierdzenie faktu jego istnienia i rozwoju; w aspekcie negatywnym, jako zagrożenie jego tożsamości a nawet egzystencji;

[2], historia narodzin Mojżesza w sytuacji śmiertelnego zagrożenia oraz jego ocalenie (Wj 1,18-2,10);

[3], obudzenie samoświadomości Mojżesza i konsekwencje pierwszego samodzielnego aktu (Wj 2,11-22). Wiersze 2,23-25 stanowiące zakończenie trzeciej sekcji, stanowią jednocześnie klamrę spinającą opowiadanie o narodzinach i przejście do opowiadań o dalszych dziejach Izraela²⁴.

²² Coats potraktował ten fragment życia Mojżesza dość pobieżnie, toteż niniejszy artykuł w pewnym sensie jest uzupełnieniem. Podstawową analizę strukturalną tego samego fragmentu przedstawił Ch. Isbell, *Exodus 1-2 in the Context of Exodus 1-14. Story Lines and Key Words, w: Art and Meaning. Rhetoric of Biblical Literature*. Sheffield 1982, s. 37-61. Artykuł ogranicza się jednak do prezentacji wewnętrznej struktury omawianego tekstu i jego powiązania z pozostałymi opowiadaniem o *Wyjściu*, bez propozycji interpretacji teologicznej tekstu.

²³ Brakuje wciąż prac na temat struktury i zasad podziału tekstów dla czytań liturgicznych w synagodze; nie znamy także klucza wg którego takiego podziału dokonano ani też procesu jaki temu towarzyszył. Uważam jednak, że ten podział nie tylko wykazuje wewnętrzną spójność, ale także w wielu przypadkach wyjaśnia trudności, z którymi nie potrafią uporać się metody historyczno-krytyczne.

²⁴ Gowan, podkreślając, że wiersze te stanowią integralną część narracji narodzin, mówi o przejściu od motywu *Boga nieobecnego* do motywu *Boga obecnego*. D.E. Gowan, *Theology in Exodus*, s. 4-25.

Na płaszczyźnie struktury tekstu w. 1,1-17 i 2,23-25 stanowią wyraźną klamrę dla prezentowania pojawienia się postaci Mojżesza. Można je przeczytać jako samodzielne opowiadanie, w którym po przedstawieniu informacji następuje dramatyczny opis akcji. Opis ten kończy się, dzięki Bogu, pozytywnie. Począwszy od 3,1 zmienia się zarówno tło wydarzeń jak i styl i struktura narracji.

III. ANALIZA TEKSTU

[1]. Wj 1,1-17

Tłem, na którym rozpoczyna się życie Mojżesza jest sytuacja *synów Izraela* w Egipcie (Wj 1,1-17). Wiersze 1,1-7 stanowią połączenie z Księgą Rodzaju poprzez genealogię *pokolenia przybywającego* (בְּאֵיִם) do Egiptu. W ten sposób dzieje i posłannictwo Mojżesza zostały związane z dziejami przodków i wpisane nierozzerwalnie w dzieje ludu Izraela, zarówno od strony strukturalnej – genealogie stanowią ważny element Księgi Rodzaju, jak i w ujęciu teologicznym – powtarzanie imion w myśli semickiej przywołuje stwórcze dzieło Boga²⁵. Opis ten dotyczy sytuacji: egzystencjalnej – *synowie Izraela byli owocni* פָּרוּ, *mnożyli się* וַיִּשְׂרְצוּ, *powiększali* וַיִּרְבוּ, *wzrastali w potęgę* וַיַּעֲצִמוּ *a ziemia napętniła się* וַתִּמְלֵא *nimi* (Wj 1,7)²⁶, oraz społecznej – *Egipcjanie ustanowili nad nimi* וַיִּשְׁמְרוּ *przełożonych robót ... zmusili ich do służby* וַיַּעֲבְדוּ, *... uprzykrzali im* וַיִּמְרְרוּ *życie* (Wj 1,13-14)²⁷. W w.1,13-14 rdzeń עֲבַד został użyty 5-krotnie: 3 razy w rzeczowniku i 2 razy w czasowniku.

W tym krótkim obrazie naszkicowane zostały relacje pomiędzy zamysłem Boga wobec dzieła stworzenia a światem takim, jakim doświadczają go ludzie. Specyficzne używanie czasowników odsyła do początków Księgi Rodzaju. Czte-

²⁵ Liczba 70 synów Izraela koresponduje z 7-oma genealogiami Rdz 1-11; powtarza się w Sdz 8,30; 2Krl 10,1 a także w innych tekstach ludów starożytnego Bliskiego Wschodu.

²⁶ Użyte czasowniki wskazują na wypełnienie w ziemskiej historii Izraela Bożego zamysłu, ujawnionego w dziele stworzenia. Motyw nadmiernej reprodukcji wśród ludzi znany jest także z mitologii (Atrahasis, Gilgamesz, Hathor i Re).

²⁷ Wspaniałą analizę powołania ludzkiego, objawionego w opisie stworzenia świata i uwolnienia Izraela z Egiptu, podaje N. L o h f i n k, w eseju zatytułowanym: *God the Creator and the Stability of Heaven and Earth*, w zbiorze: *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*. Edinburgh 1994, s. 116-135, Wprawdzie celem eseju jest refleksja nad współczesną cywilizacją, jej możliwościami i granicami rozwoju, ale podstawę stanowi biblijny obraz jedności dzieła stworzenia i zbawienia, dla którego kluczem jest rdzeń עֲבַד *służyć*. Zastosowanie tego obrazu u początku *historii Mojżesza* może sugerować antycypację dzieła odnowy stworzenia poprzez *pośrednika*, wysłanego przez Boga ku temu właśnie zniszczonemu światu. Ciężar pracy Izraela w Egipcie był związany z *wyroblem cegieł i uprawą roli* (Wj 1,14) – co można odczytać jako metaforę budowania cywilizacji i pielegnowania natury; albo odniesienia do przykazania *czyńcie sobie ziemię poddaną* (Rdz 1,27) i budowy wieży Babel (Rdz 11,1).

ry czasowniki opisujące sytuację egzystencjalną Izraela stanowią echo Bożego błogosławieństwa (Rdz 1,28; 9,1) – tego danego ludziom רָבוּ, ale także tego danego roślinom פָּרָו i płazom וַיִּשְׂרְצוּ, a nawet nadobfitość tego błogosławieństwa – synowie Izraela *wzrastali w potęgę*. Fakt, że *napełnili ziemię* pokazuje moc Bożego przykazania, które jest źródłem życia.

Wypełnianie się Bożego dzieła *napełniania świata* zostało zagrożone, gdy Izraelici zostali potraktowani jako niebezpieczeństwo dla Egiptu i zmuszeni do budowania *miast użytecznych* (עָרֵי מְסֻכָּנוֹת)²⁸. Obraz Wj 1,1-15 przedstawia z jednej strony kontynuację dzieła Boga (biologiczny rozwój, aktywność), z drugiej zaś wypaczenie tego dzieła (niewłaściwy kierunek działania ludzi)²⁹.

Rozziew pomiędzy Bożym zamysłem co do świata i rzeczywistością tego świata, wyrażoną w losie Izraela, ostatecznie ujawnił się w decyzji faraona o eks-terminacji chłopców z ludu Izraela (Wj 1,16), a więc tych, od których zależała przyszłość tego ludu³⁰. Zarządzenie faraona (wydane w pierw położnym³¹, a potem całemu ludowi), zaczyna się od słowa: וַיֹּאמֶר *powiedział*, co buduje skojarzenie z tym słowem dziesięciokrotnie wypowiedzianym przez Boga w Rdz 1,1-2,4. W w.15-17 to słowo zostało dwukrotnie wypowiedziane przez faraona do położnych, z następującym po nim czasownikiem: רָאוּ (*będziecie widzieć i widziały*), a więc znów nawiązuje do Rdz 1,1-2,3, w którym *mówienie* powoduje *widzenie*. Rdzeń יָלַד *dziecko, rodzić, położna* powtarza się 4-krotnie, w czym można upatrywać aluzji do nadziei³².

²⁸ Zwyczaj etymologii słowa מְסֻכָּנוֹת wiąże się z rdzeniem שָׁכַן *mieszkać* (Klein, *Etymological Dictionary*). Uważam jednak, że należy raczej upatrywać podobieństwa do słowa מְסֻכָּנוֹת *nędza, nędzny*, albo wprost wyprowadzić to od rdzenia סָכַן *być użytecznym, coś uzyskać*. Takie wyjaśnienie nasuwa się w kontekście szerszej analizy miejsca i roli człowieka w świecie w religiach starożytnego Bliskiego Wschodu: we wszystkich religiach ludów ościennych (także egipskiej) ludzie byli stworzeni aby służyć bogom, być użytecznymi; w religii Izraela ludzie byli stworzeni dla samych siebie. Por. T. S t a n e k, *Jahwe a bogowie ludów*, s. 90-101, 157-166. Miasta budowane *na użytek* faraona wskazują na przeznaczenie Izraela dla służenia faraonowi, które ostatecznie zostało przez Jahwe odwrócone, i okazało się w skutkach *nędzne*.

²⁹ Childs zwraca uwagę na znamieny biblijny motyw – kiedy stworzeniu dzieje się zgodnie z zamysłem Stwórcy, przychodzi (skądinąd) zagrożenie.

³⁰ Zarządzenie to już nigdy potem nie jest wspomniane w Biblii.

³¹ Sądzę, że można tutaj upatrywać gry metafor: faraon – znaczy dosłownie *wielki dom*; a więc miejsce bezpieczeństwa. Ale także w całej tradycji egipskiej faraon był pojmowany jako źródło życia i szczęścia dla swoich poddanych. Fakt, że zwraca się do położnych (świadków życia) czyni tę metaforę jeszcze bardziej wyrazistą. Położne były dwie – dwójka w myśli egipskiej oznacza najwyższą niedoskonałość; oznacza to złożenie przeciwieństw, a więc coś, co z natury dąży do anihilacji. Faraon wobec doznanego zawodu nakazuje zwrócić się przeciwko życiu, on, który sam życie daje. E. H o r n u n g, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*. Warszawa 1991; S. Q u i r k e: *Ancient Egyptian Religion*. London 1992.

³² W Księdze Rodzaju występuje w słowie הוֹלֵדוֹת *genealogie*, ukazującym konsekwentny rozwój dzieła stworzenia.

[2]. Wj 1,18-2,10

Sekcja ta rozpoczyna się od słowa: **וַיִּקְרָא** *zawołał, nazwał*, którym faraon zwraca się do położnych (po dwukrotnym: *powiedział...* użytym w zakończeniu poprzedniej sekcji)³³. Dialog z położnymi (w.18b-19), rozpoczynający się: *powiedział król ... one powiedziały* przywołuje na pamięć (podobnie zbudowany) dialog Boga z Abramem w Rdz 16, w którym Abram wyraził wątpliwość co do swojej przyszłości. Taki obraz wskazuje na to, że przyszłość nieodwołalnie należy do Boga, a tym samym do ludzi przez Boga wybranych i chcianych. Posłuszeństwo położnych, tak jak Abrahama, zostało nagrodzone nie tylko (i nie tyle) dla nich samych, ile dla całej przyszłości Izraela, którego Bóg *pomnożył* (**וַיַּרְבֵּה**), tak, że *wzrastali w potęgę* (**וַיַּעֲצִמּוּ**), Wj 1,20.

W dialogu z położnymi ostatnie słowo należy do faraona i jest to *przykazanie* (**וַיִּצְוֶה**) *dane całemu swojemu ludowi* (**לְכָל-עַמּוּ**) Wj 1,22. Można tu widzieć odwrócenie wydarzenia na Synaju, gdzie Jahwe nazwie Izraela *swoim ludem* (**עַמּוּ**) i odniesienie do konfliktu ukazanego w Wj 6,2-14,31, gdzie stronami były Izrael i Egipt, i gdzie faraon został przedstawiony jako rzeczywisty przeciwnik Jahwe; jako ten, od którego „zależy” przyszłość jego ludu. Dalszy kontekst (Wj 6,2-14,31) pokaże jak daleko sięgają boska władza i możliwości Jahwe i faraona, ale już w tym fragmencie można „widzieć” zapowiedź ostatecznej klęski faraona – jego przykazanie spotkało się z milczeniem³⁴.

Dzieje Mojżesza zaczynają się opisem jego narodzin (Wj 2,1-4)³⁵: *Poszedł człowiek z Domu Lewiego i wziął córkę Lewiego*³⁶. *Poczęła ta kobieta*³⁷ *i porodziła syna, i widziała go że jest on dobry* **וְיָתֵרָא אִתּוֹ כִּי-טוֹב הוּא**³⁸. *Ukrywała go przez trzy miesiące*³⁹. *A nie mogąc ukrywać go dłużej, wzięła jemu* **לּוֹ חֵטְא** (chciałoby się dopowiedzieć: *żonę*; por. Rdz 21,21) *arkę z papirusu*

³³ Tu znów nasuwa się porównanie do Rdz 1,1-2,3, w którym Bóg tak właśnie zwraca się do nowo powołanych bytów, nadając im imiona przez co afirmuje ich istnienie.

³⁴ Przykazania (**מִצְוֹת**) dane Izraelowi na Synaju spotkały się z natychmiastową odpowiedzią: Wj 19,7; 24,8. Taka radosna gotowość posłuszeństwa pojawia się także wcześniej: Wj 4,30-31.

³⁵ Przekład filologiczny na podstawie BH.

³⁶ Słowo *córka* zostało użyte w tym fragmencie 11 razy (wg Labuschagne liczba 11 stanowi osnowę konstrukcyjną Księgi Wyjścia). Na specyfikę tego słowa zwracają uwagę inni komentatorzy (np. Buber, Cassuto, Isbell); inne opowiadania o zaślubinach używają słowa **וַיִּקַּח** *dziewczyna*.

³⁷ Narodziny potomstwa w Izraelu często wiązały się z problemami bezpłodności; fraza: *wzięła ... poczęła... porodziła* przypomina Rdz 4,1 *poznał ... poczęła ... porodziła*.

³⁸ Klasyczna fraza opisująca narodziny pierworodnego syna, została przedłużona o ocenę – która brzmi nieomal identycznie jak ocena Bożego dzieła w Rdz 1,1-2,4, z wyjątkiem dwukrotnego użycia zaimka osobowego „on”; to właśnie „on” jest dobry, czyli zgodny z Bożym zamysłem. Rashbam przywołuje ten wers w komentarzu do Rdz 1,4.

³⁹ **וַיִּתְחַבֵּהּ**, zamiast zwykłego **וַיִּתְחַבֵּהּ**. Trzy w symbolice biblijnej oznacza czas, po którym następuje rozwiązanie i wyjaśnienie niejednoznacznej sytuacji. Midrasz wyjaśnia to, że ciąża trwała sześć, a nie dziewięć, miesięcy.

su נָמְאָה תְּבַרְתָּ⁴⁰, przykryła asfaltem i smołą⁴¹, włożyła⁴² tam to dziecko⁴³, i włożyła w trzciny na brzegu Nilu. Ustawiła się⁴⁴ jego siostra z daleka by wiedzieć, co stanie się jemu.

Porównanie z obecnymi w Biblii opowiadaniem o narodzinach ważnych postaci od razu wskazuje na istotne różnice: brak imion rodziców Mojżesza, brak klasycznego schematu zaślubin, gdzie dziewczyna jest przekazywana narzeczonemu przez swojego ojca, niekonsekwencje w opisie sytuacji rodzinnej Mojżesza. Wbrew pozorom wyprowadzenia genealogii Mojżesza z *Domu Lewiego*, ukazana została w istocie jego bezdomność i brak korzeni. Użyte czasowniki odnoszą się nie tyle do zaślubin, ile odsyłają do Rdz 12,1-3 – historii *pójścia* Abrahama.

Scena pojawienia się córki faraona i jej interwencji (w. 2,5-10) opisana jest za pomocą zdań o przewadze czasowników oraz powtórzeń rzeczowników: *Nil* (2 razy), *córka faraona* (5 razy), *dziecko* (6 razy); dodatkowo zostało użyte słowo *młodzieniec* o płaczącym Mojżeszu (w.6). To wszystko nadaje tekstowi charakter dynamiczny, niespokojny, pełen ekspresji, domagający się interpretacji. Raszi (za tradycją rabinacką) wyjaśnia to jako świadectwo, że służące *córki faraona* chciały jej w tym przeszkodzić, natomiast ona stała się godną oglądać *Boską Obecność*, gdy otworzyła arkę. Tradycja żydowska interesuje się także wiekiem matki Mojżesza – powinna ona mieć 130 lat, gdy poczęła Mojżesza – oraz relacjami rodzinnymi; terminologia opowiadania typowa dla zaślubin i narodzin pierworodnego dziecka, podczas gdy później pojawiają się wzmianki o rodzeństwie Mojżesza⁴⁵.

⁴⁰ Słowo תְּבַרְתָּ odnosi się jedynie do dwu przedmiotów: arki, w którym zostały uratowane żywe istoty przed wodami potopu oraz tego właśnie przedmiotu. W Rdz 6-9 słowo תְּבַרְתָּ arka zostało użyte 26 razy (wartość liczbowa słowa יְיָ imienia Boga odnoszącego się do aspektu miłosierdzia). נָמְאָה – papirus, ale także coś wodnistego, namokłego; odniesienie do pierwotnego chaosu? Hoffmeier, *Israel in Egypt...*, wskazuje na egipskie rdzenie tych, oraz innych słów: נָמְאָה (smoła, olej; jeszcze tylko Iz 34,9), חֲרָד (trzciny), חֲרָד (brzeg) oraz nazwy Nilu: הַיָּאֵר. Niektóre z nich są poświadczane jedynie w tekstach z okresu Rammesydów.

⁴¹ W tym miejscu podążam za tradycją tłumaczeń, natomiast na gruncie tekstu masoreckiego niekoniecznie jest zrozumiałe. Rdzeń חָמַר ma wiele znaczeń: 1. *fermentować*, 2. *czerveniec* (arab.), 3. *obciążać coś, zgarniać na stos*, 4. *jechać na osie*.

⁴² וָשִׁים (dwukrotnie) zamiast חָשַׁם, zwykle używanego. Sarna mówi o opiekuńczej geście matki; sądzę, że można tu dopatrywać się także wyrazu *zachowania, zatrzymania* a nie oddalenia; Mojżesz ostatecznie pozostanie przy życiu i pozostanie Hebrajczykiem.

⁴³ Po raz pierwszy słowo יָלַד.

⁴⁴ rdzeń יָצַב – *stać mocno na fundamencie, wstawiony w ziemię*. Dotyczy macewot, przedmiotów; ale także: Jahwe (Rdz 28,13; Am 6,7; 9,1; Iz 3,13; Ps 82,1), słowo Jahwe (Ps 119,89), anioł (Lb 22,23.31). W odniesieniu do ludzi zawsze jest używane wtedy, gdy chodzi o oczekiwanie na jakieś radykalne zdarzenie (Rdz 24,13.43; Wj 7,15; 15,8; 17,9; 33,21 Rt 2,5.6).

⁴⁵ Midrasz tłumaczy to w następujący sposób: Amram i Jokebed byli małżeństwem przed edyktem faraona i mieli dwoje dzieci; po wydaniu edyktu rozeszli się, ale potem (wskutek interwencji Miriam) ponownie zamieszkali razem, B.Sotha 12a. Por. także: *Chumash with Rashi, Exodus*, s. 5-6 i 238; Baba Bathra 119b. Taka interpretacja pokazuje jak wcześnie pojawiły się tenden-

Na płaszczyźnie egzegetycznej należy zwrócić uwagę na to, że pojawiają się terminy: *נַעַר* *chłopak* (w.6) oraz *נַעֲרוֹת* – *נַעֲרָה* *dziewczyna, dziewczęta* (w.5)⁴⁶. Terminy te sugerują związek ze znanym w Biblii *motywem studni* – Rdz 24,11nn; Rdz 29,1nn; Wj 2,15nn, który symbolizuje zaślubiny i płodność⁴⁷. Jednak sposób w jaki te terminy zostały tutaj użyte wskazuje, że nie chodzi tutaj o taką właśnie *przyszłość*, ale raczej o jej zaprzeczenie – *chłopak* i *dziewczyna* w tym tekście spotykają się jedynie przez pośrednictwo *córki faraona*. Przyszłość pojawiająca się jako szansa zostaje oddalona. Powtórzona 4-krotnie (w w.2,2b-4) słowo *Nil* wskazuje na wszechogarniającą obecność wrogiej potęgi. Na uwagę zasługują także powtarzające się 7 razy: *עַבַד* *sluga*, *יֶלֶד* *dziecko*, *בַּת* *córka*⁴⁸.

Scena ukrycia i odnalezienia dziecka ponownie nawiązuje do opisu stworzenia przez symbolikę powtórzeń, ale dotyczy to nieco innych (choć semantycznie powiązanych) słów: *powiedziała* *וַיִּקְרָא* 5 razy (Rdz 1,1-2,3 – *קָרָא* *nazwał* 5 razy); *nazwała* *וַיִּקְרָא* – 3 razy (Rdz 1,1-2,3 – *בָּרַךְ* *pobłogosławił* 3 razy), *dziecko* *יֶלֶד* – 7 razy (Rdz 1,1-2,3 – *כִּי־טוֹב* – *że dobre* 7 razy) oraz przez akt przejścia funkcji: córka Lewiego *widziała że dobry* *וַיִּרְאֶה* (w.2,3); córka faraona *nazwała* *וַיִּקְרָא* (w.8); w opisie stworzenia to Bóg był tym, który *widział ... nazwał*.

Życie Mojżesza zostało ogarnięte i uratowane przez kobiety (bezimienne), w czym można upatrywać odwrócenia roli (bezimiennej jeszcze) kobiety w ogrodzie Eden. Ostatnim aktem tej analogii jest nadanie imienia: kiedy ostatecznie dzieło stworzenia zostało zakończone i jego przeznaczenie zdeterminowane, *nazwał* *וַיִּקְרָא* *ten człowiek żonę swoją Chawa, bo ona stała się matką wszystkich żyjących* (Rdz 3,20); gdy życie i przeznaczenie tego dziecka zostało określone, *nazwała* *וַיִּקְרָא* *go Mojżesz, bo powiedziała, bo wyciągnęłam go z wody* (Wj 2,10)⁴⁹.

Do historycznej rekonstrukcji wydarzeń. Rashbam podejmuje próbę odejścia od tego midraszu poprzez wyjaśnienie, że wzmianka nie dotyczy małżeństwa, ale poczęcia Mojżesza.

⁴⁶ Obecność słowa *נַעַר* zazwyczaj nie jest brana pod uwagę, albo też, wyjaśniana jako rozpoznanie płci dziecka (słowo *יֶלֶד* miałyby oznaczać generalnie *dziecko*, *נַעַר* *chłopca*). Takie wyjaśnienie jest niewystarczające, ponieważ w j.hebrajskim nie występuje rdz.nijaki; *יֶלֶד* zawsze oznacza dziecko płci męskiej.

⁴⁷ Woda źródłana wśród ludów starożytnego Bliskiego Wschodu była symbolem życia, dlatego *spotkania u studni* ujawniają w sposób symboliczny *dobrą przyszłość*, która jest zawsze związana z potomstwem.

⁴⁸ Wszystkie istotne słowa w tym tekście powtarzają się 7 razy, która to liczba oznacza doskonałość. Propp zauważa, że w Wj 1,1-2,10 powtarza się 7 razy słowo *dziecko*; w Wj 2,11-2,22 słowo *mężczyzna* 7 razy. W.H.C. Propp, *Exodus 1-18, A New Translation with Commentary. The Anchor Bible*. NY 1999, s. 146

⁴⁹ Tradycja żydowska widzi w tym imieniu prorocstwo co do przyszłości Mojżesza – to nie tyle on został *wyciągnięty* z wody (symbol otchłani), ile będzie tym, który *wyciągnie* Izraela z *otchłani* ziemi egipskiej. Świadectwem takiego myślenia jest Iz 63,11, który jest biblijnym midraszem na temat *Wyjścia z Egiptu*. Odwracając tę myśl, w perspektywie nowotestamentalnej można

[3].

Wielki skrót czasowy prowadzi od domu córki faraona do domu teścia (w.2,11-22). Dojrzałość Mojżesza (w.2,11-15) ujawniła się w akcie wyjścia ze „swojego” domu i próby uczestnictwa w „sprawach swoich braci”⁵⁰. Jest to jego decyzja jeszcze na w pół świadoma, a na w pół intuicyjna, ale przeprowadzona konsekwentnie. *A było, w tych oto dniach że wyrósł Mojżesz i wyszedł⁵¹ do braci swoich i widział ...*. Czasowniki וַיֵּאמֶר וַיֵּרָא – *widział ... powiedział* bardzo często używane są w narracjach biblijnych: *widzieć* – znaczy oceniać sytuację, a człowiek który *widzi*, to człowiek odpowiedzialny za swoje decyzje; Bóg w Biblii jest nazywany *Widzącym*; *mówić* – znaczy ustanawiać relacje. Mojżesz, radykalnie oddalony od tego wszystkiego co stanowiło jego prawdziwy świat, dopiero wtedy stał człowiekiem, który *widzi* i który *mówi*, gdy *wyszedł do swoich braci*. Uzyskana możliwość *widzenia* sprawiła, że chciał *mówić*.

Realia sytuacji postawiły go wobec konieczności *mówienia o sprawiedliwości*. Ale widać tutaj jak to pojęcie ma jeszcze swoje ograniczenia: widząc Egipcjanina bijącego Hebrajczyka Mojżesz zabija go bez słowa napomnienia, zwracając uwagę jedynie na możliwe konsekwencje; widząc Hebrajczyka bijącego brata rozpoczyna od napomnienia (וְלִמְדָה – tak zwracać się można w sytuacjach niesprawiedliwości: por. np. Wj 2,20; 5,4.15.22; 17,3; 32,11.12), którego celem jest nawrócenie. Ale jego bracia na takie *mówienie* nie byli jeszcze przygotowani. Spotkanie kończy się dla Mojżesza ucieczką z Egiptu. Żeby służyć swoim, w pierw musi udać się do obcych.

Ta ucieczka to opuszczenie wszystkiego co określiło jego tożsamość, ale ona nie kończy się ostatecznym rozstaniem z już wcześniej określoną tożsamością⁵². Pierwszy symptom tego to przybycie *do studni* (w.2,15); jego życie w Egipcie było naznaczone *Nilem*, a teraz rozpoczyna się właśnie *u studni*, w ziemi *Midian*⁵³ (w.2,16-22). Nil jako symbol śmierci przeciwstawiony studni – symbolowi życia; można powiedzieć, że życie Mojżesza zostało osądzone i zapadło rozstrzygnięcie na korzyść życia. Ale nie tylko o jego prywatne życie chodziło. Tam, przy studni, spotyka *siedem córek kapłana*, które *przyszły, naczepały* (וַדְּלָה) [*wody*], *napelniły koryta* (וַיִּמְלֵאוּ) ⁵⁴, *aby napoić trzodę swego ojca*. Pojawia się tutaj swoista analogia do Rdz 29, gdzie nastąpiło spotkanie (uciekającego ze swego

w imieniu *matka wszystkich żyjących* upatrywać proroctwa co do ostatecznych losów ludzkości, która, mocą Paschy Jezusa, została *wyciągnięta* z otchłani grzechu.

⁵⁰ Analogia do Łk 2,41-50 wydaje się odległa, a jednocześnie jest rzeczywista.

⁵¹ Czasownik וַיֵּצֵא w Biblii oznacza radykalny zwrot; *wyszedł*: Noe z arki, król na wojnę, Jakub z Beer Szewy do Paddan Aram, dziecko z łona matki.

⁵² Por. Mt 13,55.

⁵³ W tej nazwie zawiera się rdzeń רָדַן – *sąd*.

⁵⁴ Czasownika וַדְּלָה w sensie *czepania* używa Biblia tylko tutaj oraz Prz 20,5. Rzeczownik וַדְּלָה oznacza *rzeczy przynależne komuś, ruchomości*, aniżeli koryta do pojenia owiec.

domu) Jakuba z pasterką Rachelą, która potem została jego żoną. Jednak przy tego typu analogiach ważniejsze są różnice aniżeli podobieństwa. Mojżesz, w przeciwieństwie do Jakuba:

- nie wykazuje się siłą,
- nie czyni tego z upodobania do dziewczyny,
- nie szuka żony.

Te elementy wskazują, że cel życia Mojżesza jest inny niż Jakuba i inny cel ma również jego małżeństwo. Analizując opowiadania o Patriarchach w kontekście ich relacji małżeńskich i narodzin potomstwa, Coats wskazuje na głęboką symbolikę takiej konstrukcji opowiadania o Mojżeszu: opisy dziejów Patriarchów były ukierunkowane na ukazanie podstaw istnienia Izraela jako ich potomstwa, stąd narracje koncentrują się na relacjach małżeńskich; dzieje Mojżesza nie dotyczą etnicznego istnienia i rozwoju Izraela, ale relacji już istniejącego ludu do ludów sąsiednich, dlatego opisana jest relacja do teścia, a nie do żony⁵⁵.

I przybyli pasterze i wypędzili שָׂרְיָם *ich; i podniósł się Mojżesz i wyratował* וַיִּשָּׂא *je, i napoił ich trzodę. Jego gest jest aktem sprzeciwu wobec niesprawiedliwości – i to niesprawiedliwości, której dopuszczają się pasterze*⁵⁶. Mojżesz znowu znalazł się w sytuacji, w której musiał *rozsądzać*⁵⁷. Rozpoznany przez kobiety jako Egipcjanin, *ocala* je w sytuacji jawnej niesprawiedliwości⁵⁸. W tej scenie można widzieć antycypację wydarzeń w Egipcie; tak jak Mojżesz *ocalił* córki Reuela, tak Jahwe *ocali* swój lud; Mojżesz będzie świadkiem tego *ocalenia*, tak jak Jahwe jest świadkiem jego gestu⁵⁹.

Spotkanie kończy się *zamieszkaniem* (שָׁבַת – 3 razy w w.2,16-22)⁶⁰ w domu

⁵⁵ G.W. Coats, *The Moses Tradition*.

⁵⁶ Na starożytnym Bliskim Wschodzie postać pasterza wiąże się z opiekuńczością wobec słabszych, obroną sprawiedliwości i zwykle bywa wykorzystywana w obrazowaniu postaci króla i bogów. W Biblii pojawiają się 4 razy mężczyźni-pasterze (Abel, Jakub, Mojżesz, Dawid) i 2 razy kobiety-pasterki (Rachelą, córką kapłana madianickiego).

⁵⁷ O ile w pierwszej części zostało przez bijących się Hebrajczyków użyte słowo שָׁפַט *sądzić*, to w tym tekście pojawia się אָפַיִל *ocalić*. W myśleniu semickim zawartość semantyczna tych słów jest jednak zbliżona; *sądzić* zawsze oznacza *brać w obronę, ratować* od zniszczenia to co jest słabe, niesamodzielne, bezradne.

⁵⁸ Można w tym także upatrywać subtelną aluzję do władzy faraonów, tak jak była ona rozumiana w Egipcie: *ocalania* zagrożonej sprawiedliwości. Wprawdzie u wszystkich ludów starożytnego Bliskiego Wschodu król był uważany za obrońcę sprawiedliwości, ale w Egipcie ten motyw wydaje się wyjątkowo silny i ważny w refleksji nad statusem króla. Tak przynajmniej wynika z zachowanych tekstów.

⁵⁹ Tradycja żydowska reflektując nad postacią Mojżesza upatruje właśnie w tych wczesnych wydarzeniach, gdzie Mojżesz jawi się jako obrońca zagrożonej sprawiedliwości i jako dobry pasterz, ujawnienia jego predyspozycji do roli przywódcy Izraela.

⁶⁰ Rashbam zauważa *zbędność* takich powtórzeń.

Reuela (רַעֲוֵאל – krewny boga?)⁶¹ jako mąż i zięć. *Mojżesz był zadowolony (וַיֵּאוֹד) zamieszkać u tego człowieka; a on dał Ciporę swoją córkę Mojżeszowi.* Tutaj znowu pojawia się odróżnienie od Rdz 29 – narrator w ogóle nie zajmuje się postawą Mojżesza wobec Cipory (która nawet nie jest nazwana jego żoną), natomiast podkreśla upodobanie wobec teścia, z którym cały czas pozostaje z bliskich relacjach (teraz to Mojżesz pasie jego owce)⁶². Akcent położony na słowo שׁוֹבֵי może oznaczać dążenie Mojżesza do stabilizacji i decyzję wycofania się ze spraw Izraela i Egiptu. Jednakże informacja, że *pasł owce* wskazuje na jego przeszłość przywódcy.

Urodziła⁶³ syna, a on dał mu imię Gerszom; bo mówił, byłem cudzoziemcem w obcej ziemi. Drugim elementem rozróżnienia jest nadanie imienia – w narracjach o Patriarchach to matki (lub położna) nadają imiona dzieciom, w których opisują swoją relację do tego dziecka⁶⁴. W tym opowiadaniu nadającym imię jest Mojżesz, a podana w opowiadaniu etymologia tego imienia „zatrzymuje” uwagę czytelnika na życiu osobistym bohatera – poczuciu obcości. Głębsza analiza pozwala na wydobycie jeszcze innych znaczeń: imię zostało oparte na rdzeniu שׁוֹבֵי *wypędzać*, co wskazuje na symboliczne odniesienia do Egiptu: w przeszłości – Mojżesz został *wypędzony*, a w przyszłości – to za jego sprawą synowie Izraela będą *wypędzeni*⁶⁵; a może także do jego czynu, kiedy to *podniósł się* przeciwko tym, którzy *wypędzili* słabszych od siebie.

Sekcja (i cała omawiana jednostka tematyczna) kończy się ponownym opisem sytuacji ludu Izraela: *Oto po wielu tych dniach umarł król Egiptu, i jęczyli synowie Izraela z tej pracy (בְּיַד הַמִּצְרַיִם) i krzyczeli; i wzniosło się z tej pracy (בְּיַד הַמִּצְרַיִם) ich wołanie do Boga. Usłyszał (וַיִּשְׁמַע) Bóg ich jęczenia; przypomniał (וַיִּזְכֹּר) Bóg swoje Przymierze – Abrahama, Izaaka, Jakuba. Widział (וַיִּרְא) Bóg synów Izraela; poznał (וַיִּדַע) Bóg.* W ostatnim wierszu pojawia się 4-krotnie słowo *Bóg*, za każdym razem poprzedzone innym czasownikiem. Te cztery czasowniki w l.poj., opisujące reakcję Boga na cierpienie Izraela, stanowią

⁶¹ Wielość imion teścia Mojżesza stała się przedmiotem rozważań zarówno dla egzegezy współczesnej, jak i wcześniej żydowskiej. Midrasz ustanawia 7 imion (4 biblijne, plus 3 *inne*; w Księdze Wyjścia wyrażenie *teść Mojżesza* występuje 7 razy), tę tradycję przyjmuje Rashi. Rashbam (a dalej Majmonides) uważa, że Reuel był ojcem Jetro (in. Hobaba), teścia Mojżesza. Współczesna egzegeza wyjaśnia to nakładaniem się źródeł.

⁶² Podobny element pojawi się w Wj 18 (wizyta Jetro w obozie Izraela), gdzie Mojżesz w ogóle nie zwraca uwagi na Ciporę, a całe opowiadanie koncentruje się na jego relacji do teścia. Tam Mojżesz został przedstawiony jako prawodawca, a więc odpowiedzialny za relacje Izraela do innych ludów.

⁶³ Zwykle: *poczęła ... urodziła mu*. Struktura tekstu w porównaniu do innych narracji narodzin, wskazuje na dystans małżonków.

⁶⁴ Dotyczy to także pierwszej ludzkiej pary. Stąd tym bardziej uzasadniony wydaje się wniosek Coats'a, że w narracjach o Patriarchach chodzi o rozwój biologiczny społeczności.

⁶⁵ Por. N. Sarna, *Exodus, The JPS Torah...*

swoistą analogię do tych czterech w w.1,7 w l.mn. rozpoczynających opowiadania, oraz trzech w.1,11.13.14 opisujących ucisk Izraela⁶⁶.

Opis kończący opowieści o dzieciństwie i młodości Mojżesza stanowi zarazem wprowadzenie do jego posłannictwa. W ten sposób postać Mojżesza została (na płaszczyźnie struktury tekstu) wpisana całkowicie w rzeczywistą sytuację Izraela i jednoznacznie wypowiedziana w charakterze jego dzieła – Bożego posłańca i pośrednika pomiędzy Bogiem a ludem. W całej omawianej jednostce nie występuje imię Jahwe, a jedynie Elohim. Jeżeli użycie imienia *Elohim* w Rdz 1,1-2,3 można odczytać jako objawienie uniwersalizmu stworzenia⁶⁷, to przez zastosowanie tego imienia w opowiadaniach o narodzinach Mojżesza można także odczytać jako ukazanie uniwersalnego charakteru jego postaci.

PODSUMOWANIE

Analiza tekstu pokazuje, jak niejednoznaczną postacią jest Mojżesz w ujęciu narratora Księgi Wyjścia. Z jednej strony jest on integralnie włączony w lud Izraela poprzez więzi:

- biologiczną – narodzony w pokoleniu Lewiego, z rodziców Hebrajczyków, ma rodzeństwo;
- emocjonalną – jako dojrzały człowiek interesuje się losem swego ludu i wzrusza ich cierpieniem;
- wolitywną – będąc adoptowanym synem córki faraona *nie skorzystał ze sposobności* aby zrobić urzędniczą karierę na dworze faraona, ale wybrał uczestnictwo w losie *swoich braci*.

Z drugiej strony struktura tekstu wskazuje, że nie chodzi tu o losy bohatera, ale o obraz uczestnictwa Boga w ludzkim świecie. W opowiadaniu o narodzinach i młodości Mojżesza narrator (nawiązując subtelnie do schematu narodzin wodza) koncentruje się na włączeniu faktu pojawienia się tego dziecka w szeroko rozumiany kontekst Bożego zamysłu wobec stworzonego świata. Poprzez używanie specyficznych słów i wykorzystywanie symbolicznej wartości liczb autor wskazuje na metaforyczny charakter tekstu i na jego powiązania z Księgą Rodzaju, szczególnie z opisem stworzenia świata i postaciami Patriarchów. Ponieważ odniesienia do dzieła stworzenia często stanowią opozycje, można w tym odczytywać zamysł pokazania „odwróconego” porządku: pomimo, że dzieło stworzenia było *bardzo dobre*, to świat, w którym znaleźli się *synowie Izraela* przestał być *dobrym*, stając się światem *chaosu*.

⁶⁶ Ch. Isbell, *Exodus...*, s. 53-56 wskazuje na te cztery czasowniki jako łącznik z Wj 7-14, podkreślając, że w. 2,22-25 stanowią integralną całość z omawianym fragmentem.

⁶⁷ E. van Wolde, *The Creation of Coherence*. Semeia 81/1998, s. 159-176.

⁶⁸ Problem jego tajemniczego pochodzenia tradycja żydowska podjęła już w Biblii: jego rodzi-

Odnowa *bardzo dobrego* u swego początku dzieła stworzenia, które z powodu człowieka *bardzo dobrym* być przestało, domaga się znów człowieka który tej odnowy może dokonać. Człowiek taki całym swoim życiem ma przynależeć do Boga, a jednocześnie musi doświadczyć także losu *swoich braci*. Opowieść o narodzinach i młodości Mojżesza wskazuje na tajemnicę tego człowieka, która wpieryw ujawnia się w określeniu go jako *dobry*. Takie określenie ustawia go w relacji do Boga – Mojżesz ze swej natury, tak jak dzieło Boga, jest *dobry*. Drugim ważnym elementem jest wskazanie na jego podwójną przynależność: do *domu Izraela* i do *domu króla Egiptu*. Ponieważ adopcja w świecie starożytnym była czymś o wiele ważniejszym aniżeli fizyczne zrodzenie, zatem Mojżesz prawdziwie pochodził z domu *córki faraona*, będąc prawdziwie *Egipcjaninem* (Wj 2,19). Opowiadanie wskazuje na ważne typicznie doświadczenie – rezygnacji z możliwości bycia tym kim się jest z natury na rzecz więzi z wyboru: Mojżesz przynależał do *domu faraona* a wybrał więź z *ludem Izraela* (por. Hbr 11,24). Tożsamość Mojżesza w ten sposób pozostała ostatecznie nieokreślona, a on sam często był widziany jako ktoś z zewnątrz (por. Wj 14,12 por. Mt 13,55; Mk 6,3). Tekst wskazuje także na jego ostatecznie tajemnicze pochodzenie – brak imion rodziców w opowiadaniu o narodzinach nie może być przypadkowy, ale służy podkreśleniu tajemnicy⁶⁸.

Nie ma zatem powodów, aby poszukiwać w tak przedstawionej historii rysów osobowych, mówiących o faktach z jego życia, ale należy szukać prawdy teologicznej. Wiele cech postaci Mojżesza w pełni ujawnia się dopiero w postaci Jezusa Chrystusa. Łukaszowa *ewangelia dzieciństwa* w subtelny sposób nawiązuje do Wj 2: podając imiona rodziców wskazuje, że Jezus niezupełnie jest ich synem; znajdujący 12-letniego Jezusa w świątyni dowiadują się, że dla Niego ważniejsze są *sprawy jego Ojca*. Także inne teksty NT stosują tę typologię: Gal 1 wyraźnie mówi o *możliwości*, której Jezus *nie zagarnął dla siebie* – chociaż z natury to mu się należało – *aby na równi być z Bogiem*, a Hbr 11,24 jednoznacznie odnosi postać Jezusa do postaci Mojżesza. Komentując Księgę Wyjścia Durham pisze: *The book is theological in concept, in arrangement, in content, and in implication. It is a book of faith, about faith, and directed primarily to those with faith. Those who read the Book of Exodus without faith, though they will inevitably profit from their reading, will not understand its message*⁶⁹.

ce otrzymali imiona Jochebed i Amram już w Torze (Wj 6,20), a jego ojciec Amram jest wspomniany w Pismach (1 Krn 5,29). Jednak późniejsze zainteresowanie postacią Mojżesza koncentrowało się raczej na jego działalności, a nie na tajemnicy jego pochodzenia.

⁶⁹ J.I. Durham, *Exodus*, w: *Word Biblical Commentary*. Dallas 1998.