

Dariusz Dziadosz

Biblijny kontekst tradycji o narodzinach Mojżesza (Wj 1,8-2,10)

Collectanea Theologica 76/2, 51-77

2006

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DARIUSZ DZIADOSZ, PRZEMYŚL

BIBLIJNY KONTEKST TRADYCJI O NARODZINACH MOJŻESZA (WJ 1,8-2,10)

Początki państwowości Izraela, tak jak to było w przypadku innych narodów tej epoki, były głębokim i długim procesem społeczno-politycznej transformacji, który przekształcił liczne pokolenia i szczepy semickie w jedną spójną i świadomą swej tożsamości narodowej społeczność. W wyniku tego procesu Izrael odróżniał się od innych narodów specyficzną religią, prawem i niektórymi strukturami polityczno-społecznymi. Rodzi się pytanie o przyczynę tej odmienności, czy należy upatrywać jej tylko w mechanizmach społeczno-politycznych przemian tamtej epoki, czy też można dopuścić ingerencję jakiegoś innego czynnika, który spowodował tak gruntowne i trwałe ślady w narodowej historii i tożsamości Izraela. Biblijna Księga Wyjścia – jedyny tak dobrze zachowany dokument, który na podstawie wielu źródeł obszernie relacjonuje te fakty i to ze stosunkowo krótkiej perspektywy czasu – nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości i jednoznacznie wskazuje na Boga Jahwe jako główną przyczynę sprawczą wydarzeń, które rozegrały się u początku historii Izraela. Księga interpretuje wszystko w duchu religijnym i historiozabawczym i przedstawia genezę narodu żydowskiego jako serię bezpośrednich i pośrednich Bożych interwencji. To Bóg Jahwe stoi za niezwykle wyjątkowymi wydarzeniami, które położyły kres uciskowi Izraela w Egipcie i upokorzyły potęgę faraona (Wj 7,1-15,21). To On nadał szczególny religijno-społeczny status narodowi Hebrajczyków przez zawarcie z nim dwustronnego układu o wzajemnych zobowiązaniach i przywilejach, zwanego przymierzem synaickim (Wj 19,1-24,11), które oparte zostało na konkretnych ustaleniach i regulacjach prawnych, takich jak: Dekalog (20,1-17), Księga Przymierza (20,22-24,18), przepisy regulujące sferę kultu (25,1-31,18) czy też tzw. Dodekalog (34,10-26). To Bóg, pomny na obietnice dane protoplastom Izraela (Rdz 12,1-3; 15,1-21;

17,1-22; 28,13-17; 32,25-30; 46,2-5), powołał Mojżesza (Wj 3,1-4,17; 6,2-7,5) i uczynił go wykonawcą swego zbawczego planu w chwili, w której lud znajdował się w skrajnej potrzebie. Zanim jednak biblijny autor przeniesie lektora w opis tego, co się stało, opierając się na dostępnych źródłach i tradycjach, relacjonuje jeszcze inne fakty, które stanowią tło dla mających się rozegrać wydarzeń zbawczych (Wj 1,1-2,25). Główne komponenty tej właśnie relacji, czyli tekst Wj 1,8-2,10, będą przedmiotem naszej egzegetyczno-teologicznej analizy, przez którą spróbujemy przedstawić literacką, redakcyjną i teologiczną specyfikę tych tradycji oraz ukazać ich funkcję w kontekście pozostałych części biblijnego dokumentu opisującego pobyt Izraela w Egipcie.

Kontekst i struktura relacji o narodzinach Mojżesza

Jak już wspomnieliśmy, pierwsze dwa rozdziały Księgi Wyjścia to swego rodzaju wprowadzenie¹ do właściwej narracji wydarzeń, które wyznaczają początek historii Izraela. W ich obrębie bez trudu można wyróżnić kilka następujących po sobie i mniej lub bardziej związanych ze sobą epizodów, które w sumie dają dokładny obraz sytuacji Izraela w przededniu Bożej interwencji i są swoistym kluczem teologicznym do odpowiedniego zrozumienia istoty i charakteru relacjonowanych w następstwie faktów. I tak, opierając się na podstawowych kryteriach literacko-egzegetycznych, w Wj 1-2, należy wyodrębnić następujące komponenty strukturalne: wykaz imion protoplastów Izraela, którzy zamieszkali w Egipcie w epoce Józefa (1,1-7), opis pierwszej interwencji nowego faraona zmierzającej do ucisku Hebrajczyków (1,8-14), epizod z położnymi i kolejne przedsięwzięcie faraona, mające na celu zagładę narodu (1,15-22), narodziny Mojżesza (2,1-10), początek publicznej działalności Mojżesza (2,11-14), jego małżeństwo (2,15-22)² oraz krótkie redakcyjne summariusz opisujące

¹ Zgodnie z zasadami narracyjnej metody interpretacji tekstu biblijnego, tego rodzaju wprowadzenie nosi nazwę ekspozycji, por. J. L. Ska, *Sincronia: l'analisi narrativa*, w: H. Simian-Yofre, *Metodologia dell'Antico Testamento*, Bologna 1995, s. 155.

² Jedynym ważniejszym problemem strukturalnym pierwszych dwóch rozdziałów jest przynależność 1,22, który to wiersz niektórzy egzegeci wyodrębniają z epizodu o położnych (1,15-21) i definiują jako trzecie przedsięwzięcie faraona przeciw Izraelowi oraz bezpośrednie wprowadzenie w relację o narodzinach Mojżesza (2,1-10). W tym przypadku można by

tragiczne położenie Izraelitów oraz zbawcze zamiary Jahwe (2,23-25). Jak widać, pierwsze rozdziały księgi nie dotyczą bezpośrednio wydarzeń zbawczych, które zaowocowały powstaniem narodu Izraela, lecz stanowią piękną i pouczającą narracyjną prezentację głównych bohaterów mającego się rozegrać dramatu oraz okoliczności, które do niego doprowadziły. Rozdziały te, zgodnie z kanonami narracyjnej funkcji biblijnego tekstu, mają dostarczyć lektorowi odpowiednich informacji, by bez trudu zrozumiał sens relacji, która pojawi się w bezpośrednim następstwie. Głównym wątkiem tej relacji jest uwolnienie Izraela spod władzy faraona, dokonane przez Jahwe za pośrednictwem Mojżesza (3,1-15,21) oraz zawarte w jego konsekwencji przymierze (19,1-24,11).

Swoistą scenerię dla tych wydarzeń zbawczych tworzą kolejne przedsięwzięcia faraona, powodujące rosnący ucisk Hebrajczyków, zawarte w Wj 1-2. One przygotowują pojawienie się głównych bohaterów właściwej narracji: Mojżesza i Boga Jahwe, którzy będą mieli decydujący wpływ na rozwój akcji. Tak więc rozdział pierwszy opisuje trudną sytuację wyjściową pokoleń Izraela, natomiast drugi prezentuje Mojżesza – główną postać nie tylko następnych rozdziałów, ale też całej księgi i całego Pięcioksięgu³, z którą nierozłącznie związana jest geneza narodu żydowskiego. W tym biblijnym materiale szczególne miejsce zajmuje opowiadanie o prześladowaniu Izraelitów (1,8-22) oraz ściśle z nim związana relacja o narodzinach Mojżesza (2,1-10), która w ostatecznej wersji księgi stanowi logiczną konsekwencję i kontynuację prze-

uważać 1,22 za swoistą cezurę między rozdziałami opisującymi kolejno prześladowanie Izraela i historię jego wybawcy, czyli Mojżesza. Pewnych trudności przysparza też wiersz 2,25, który może być interpretowany zarówno jako podsumowanie redakcyjnego summarium z 2,23-24, jak też otwarcie relacji o powołaniu Mojżesza (3,1nn.).

³ Niektórzy egzegeci upatrują w biblijnym materiale rozciągającym się od Księgi Wyjścia aż do Księgi Powtórzonego Prawa swoistą biografię Mojżesza, na kanwie której została spisana historia Izraela, por. A. De Pury, T. Römer, *Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche*, w: A. De Pury, *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Genève 1989, s. 9-80; J. Vermeulen, *Le premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque*, w: A. De Pury, *Le Pentateuque en question*, s. 149-197; P. Weimar, *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche analyse von Exodus 2,13-5,5*, OBO 532; Fribourg-Göttingen 1980, s. 16-23; E. Zenger, *Le thème de la „sortie d’Égypte” et la naissance du Pentateuque*, w: A. De Pury, *Le Pentateuque en question*, s. 301-331.

kazu o kolejnych inicjatywach faraona. Dlatego też wyodrębnienie z pierwszych dwóch rozdziałów księgi perykopy 1,8-2,10 jako autonomicznej jednostki jest krokiem w pełni uzasadnionym z uwagi na literacką i teologiczną specyfikę tego tekstu⁴. Jej odrębność w stosunku do kontekstu, w którym obecnie się znajduje, potwierdza nie tylko bardzo charakterystyczna terminologia, ale przede wszystkim logika narracji, którą wyznacza płynny i przejrzysty rozwój akcji. Redaktor tak skonstruował tę część księgi, że jest ona serią następujących po sobie działań i faktów, które dają jasny obraz rzeczywistości i, w myśl zasady: przyczyna – skutek, wyznaczają zrozumiały bieg wypadków. Tak więc w związku z pojawiającymi się sukcesywnie w pierwszych dwóch rozdziałach nowymi bohaterami i podejmowanym przez nich działaniem, można łatwo zrozumieć schemat narracji oraz podstawowe założenia redakcyjne i teologiczne narratora. Po wstępnej prezentacji sytuacji (lista potomków Jakuba przybyłych i osiadłych w Egipcie w epoce Józefa, 1,1-7), która właściwie nie jest nawet typową narracją wydarzeń, pojawia się pierwszy główny bohater opowiadania, czyli faraon (1,8), który od razu nadaje ściśle określony kierunek rozwijającej się akcji. Jego trzy kolejne inicjatywy stoją w centrum opowiadania aż do 1,22. Zwrot akcji następuje dopiero z chwilą pojawienia się nowego bohatera, którym jest Mojżesz. Odtąd uwaga narratora skupiać się będzie przede wszystkim na tej postaci, relacjonując kolejno jej narodziny (2,1-10) oraz pierwsze inicjatywy działalności publicznej (2,11-22). Podsumowaniem tej pierwszej odsłony wydarzeń w Egipcie jest teologiczne summarium narratora, które z jednej strony ustosunkowuje się do już opowiedzianego materiału (trudna sytuacja Izraelitów w Egipcie /1,8-22/ oraz pojawienie się bohatera, który wydaje się zapowiedzią rozwiązania zaistniałych problemów /2,1-22/), a z drugiej, przygotowuje dalszy ciąg opowiadania (powołanie Mojżesza /3,1-4,18/). Zwrot w biegu wydarzeń zapowiada też ponowna zmiana w obsadzie głównych bohaterów narracji; informacja o śmierci faraona (2,23) zakłada bowiem pojawienie się nowej postaci i nowy kierunek akcji.

⁴ Por. S. B. Childs, *The Birth of Moses*, JBL 84/1965, s. 109-122; J. C. Exum, *You shall let every daughter live. A Study of Exodus 1: 8-2: 10*, Semeia 28/1983, s. 63-82.

Literacki i redakcyjny aspekt relacji Wj 1,8-2,10

Aktualny tekst Wj 1,8-2,10 nie jest jednolitą kompozycją literacką, ale powstał w wyniku długiego i wieloetapowego procesu redakcji. Większość egzegetów wyróżnia w interesującej nas narracji wiele niezależnych źródeł i tradycji, pochodzących z różnych epok i literackich środowisk, choć jednocześnie przyznaje, że również ostateczna wersja tego biblijnego przekazu może uchodzić za niezależną i autonomiczną jednostkę, gdyż charakteryzuje się znaczną spójnością tak od strony treści, jak też formy literackiej. Zgoda między egzegetami kończy się jednak z chwilą, gdy przechodzi się do omawiania redakcyjnego pochodzenia poszczególnych komponentów perykopy. Jednomyślny konsensus dotyczy jedynie wierszy 1,13-14, które z uwagi na funkcję w narracji (powtórzenie) oraz zastosowane słownictwo, przypisuje się późnej tradycji kapłańskiej⁵. Reszta przekazu jest w bardzo różny sposób łączona ze źródłem jahwistycznym (J) bądź też elohistycznym (E)⁶. Największe emocje budzą w tym względzie dwie kwestie. Jedna dotyczy rozmiarów pierwszej części tradycji o prześladowaniu Izraela, czy należy zaliczyć do niej wiersze 1,8-12, czy też ograniczyć ją jedynie do wierszy 1,8-10. Wielu bowiem sądzi, że plan faraona, by roztropnie wystąpić przeciwko synom Izraela, który autor natchniony rozpoczyna relacjonować w 1,8, znajduje kontynuację w 1,15, to znaczy w epizodzie z położnymi, a nie w 1,11-14, gdzie mowa jest o ciężkich pracach, do których faraon zmusił Izraelitów. Natomiast inni są zdania, iż to właśnie wiersze 1,10-12 stanowią oryginalną część przekazu o ucisku Hebrajczyków w Egipcie, który należy przypisać źródłu jahwistycznemu, a wiersze

⁵ Za słuszością takiej oceny przemawia nie tylko specyficzny i różny od kontekstu styl tych wierszy, lecz również podobieństwo do wprowadzenia do księgi (Wj 1,1-7) oraz związek z innymi tekstami tradycji kapłańskiej (najbardziej przekonującym dowodem orzeczalności do tego źródła jest pojawiający się tu rdzeń עבד, przywołujący tematykę niewoli, brutalności i przymusowych robót, który jest cechą charakterystyczną późnej redakcji kapłańskiej, por. Wj 2,23-25; 6,2-9; Kpl 25; Ez 34,4). Poza tym wiersze te są streszczeniem wierszy poprzednich (1,11-12), z tą tylko różnicą, że podkreślają jeszcze mocniej prześladowanie Izraela oraz brutalność prześladowcy. Znaczącym dowodem odrębności 1,13-14 jest też i to, że wszystkie przedsięwzięcia faraona przeciwko Izraelitom w Wj 1,8-22 są poprzedzone mową władcy Egiptu (1,9-10.16.22), natomiast w 1,13-14 nie mówi nikt, a wszelkie podane tu informacje wydają się jedynie obszerniejszą parafrazą (powtórzeniem) relacjonowanych już uprzednio wydarzeń, por. J. L. Ska, *Quelques remarques sur P^s et la dernière rédaction du Pentateuque*, w: A. De Pury, *Le Pentateuque en question*, s. 102.

⁶ Por. J. I. Durham, *Exodus*, WBC 3, Waco 1987, s. 6-7.10-11.14-15.

1,15-20 to jedynie późniejszy dodatek redakcyjny⁷. Drugą poważniejszą kwestią sporną jest rozwiązanie problemu pochodzenia relacji o położnych (1,15-20) oraz opisu narodzin Mojżesza (2,1-10). Większość uczonych zalicza te przekazy do źródła elohistycznego (E)⁸, tylko nieliczni wolą przypisać ich autorstwo jahwiście⁹.

Jeśli chodzi o pierwszy zasygnalizowany tu problem, to najbardziej logicznym rozwiązaniem wydaje się określenie 1,8-12 jako jednostki literackiej, a nie zawężanie jej tylko do wierszy 1,8-10. Oczywisty brak koherencji między decyzją faraona, aby roztropnie wystąpić przeciw Izraelitom i zahamować ich liczebny rozrost przez nakaz przymusowych robót (1,11-12), należy w tym przypadku uważać nie za dowód na istnienie w tekście dwu odmiennych źródeł, ale raczej za owoc ich scalenia. Zresztą wiersz 1,12 wydaje się naturalną konsekwencją i odniesieniem do 1,10; tak więc trudno upatrywać jakiegokolwiek wyraźnej granicy między tradycjami właśnie w tym miejscu. Jeśli chodzi natomiast o drugą kwestię, to niełatwo jest znaleźć jakieś przekonujące kryterium, na podstawie którego można by było przypisać analizowane tu wiersze tej czy innej tradycji bądź źródłu. Na pewno nakaz faraona zwrócony przeciwko hebrajskim chłopcom z 1,22 należy łączyć z tradycją obecną w 1,8-10, ale pozostaje problem bliższej precyzacji tego źródła. Na podstawie dość kruchych przesłanek natury leksykalnej można zaryzykować przypisanie 1,8-12 jahwiście, natomiast 1,15-20.22 i 2,1-10 źródłu elohistycznemu. Trzeba jednak pamiętać, że jest to tylko rozwiązanie hipotetyczne, dlatego że obydwie te źródła w początkowych rozdziałach Księgi Wyjścia zdają się relacjonować wypadki według tych samych kryteriów teologicznych i istnieje naprawdę bardzo niewiele szczegółów, które pozwalają wyznaczyć trwałą granicę między tymi tradycjami.

⁷ Pełną dokumentację egzegetycznej dyskusji na ten temat można znaleźć w B. S. Childs, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Brescia 1981, s. 25nn.

⁸ Por. J. P. Hyatt, *Exodus*, London 1971, s. 56.

⁹ Por. M. Noth, *Exodus*, Philadelphia 1962, s. 23. W każdym bądź razie egzegeci przydzielają te wiersze do jednego z dwóch źródeł: J lub E. Tylko nieliczni szukają własnych rozwiązań, np. Fohrer zalicza 1,15-21 do tzw. starego źródła nomadycznego (N) włączonego do tradycji o Wyjściu dopiero przez jednego z ostatnich jej redaktorów, por. G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, BZAW 91, Berlin 1964, s. 124-125. W celu zapoznania się z innymi propozycjami rozwiązania problemów redakcyjnego pochodzenia tych tradycji zob. W. H. Schmidt, *Exodus*, BKAT II/1, Neukirchen-Vluyn 1974, s. 16-21.45-46; J. I. Durham, *Exodus*, s. 10-11.14-15.

Jest jednak dla wszystkich oczywiste, że za obecną formą tekstu natchnionego Wj 1,8-2,10 kryją się starsze i młodsze przekazy i tradycje, które stopniowo, na skutek pracy kolejnych redaktorów, coraz bardziej stawały się jedną spójną teologiczną kompozycją. Końcowy efekt tego redakcyjnego procesu jest tak doskonały, iż obecnie nie jest łatwo dotrzeć do poszczególnych warstw tekstu i odtworzyć kolejne etapy jego krystalizacji. Po raz pierwszy tego rodzaju badania przeprowadził Gressmann¹⁰, szukając korzeni tradycji o narodzinach Mojżesza oraz jej relacji do innych przekazów Księgi Wyjścia. Wiele wniosków tego egzegety było tak zasadnych i nowatorskich, że na długie lata wyznaczyły one kierunek poszukiwań dla analizy egzegetycznej tej części Biblii. Opowiadanie o narodzinach Mojżesza to, wg niego, forma rodzinnej sagi i jest ono dużo młodsze od innych tradycji dotyczących pobytu Hebrajczyków w Egipcie czy też wyjścia z niewoli. Tym więc należy tłumaczyć fakt, iż w ostatecznej wersji wydarzeń opisywanych w Księdze Wyjścia nie brak napięć oraz nieścisłości treściowych i redakcyjnych. Jednak w interesującym nas tekście Wj 1,8-2,10 opowiadanie o narodzinach Mojżesza (2,1-10) wydaje się tradycją, która stanowiła punkt wyjścia dla redaktora komponującego dwa pierwsze rozdziały. Dowodem na to jest niekwestionowana zależność głównego motywu Wj 1,8-22 (zamiar Egipcjan, by zredukować liczbę Izraelitów) od przekazu o narodzinach Mojżesza. Prawdopodobnie oryginalnym motywem tych źródeł (jeszcze na etapie ustnego przekazu tradycji i w pierwszych wersjach pisanych) był zamiar faraona, by uśmiercić jedynie obcane i oczekiwane wyzwoleńca narodu. Dopiero później wątek ten został poszerzony o zagrożenie płynące dla całego narodu i niebezpieczeństwo dla wszystkich hebrajskich dzieci, aby stworzyć odpowiedni klimat dla legendy o narodzinach Mojżesza¹¹. Tak więc

¹⁰ Por. H. Gressmann, *Mose und seine Zeit*, FRLANT 18, Göttingen 1913, s. 1nn.

¹¹ Temat zagrożenia życia dziecka, szczególnie potomka królewskiego, które w nadzwyczajny sposób unika śmierci (zazwyczaj na skutek bezpośredniej interwencji bóstwa) i okazuje się w przyszłości bohaterskim wyzwolicielem narodu, był rozpowszechniony w literaturze religijnej i królewskiej Bliskiego Wschodu. Na szczególną uwagę zasługuje tu zachowana do naszych czasów legenda o Sargonie, królu Akkadu, którego matka niedługo po narodzinach, w obawie o życie dziecka, włożyła do koszyka i umieściła w sitowiu Eufratu. Stamtąd został uratowany i stał się jednym z największych asyryjskich władców (ANET, s. 119). Według wielu egzegetów, ten antyczny literacki schemat dziecka, które w niebezpieczeństwie utraty życia jest opuszczone przez matkę, która nie może mu zapewnić bezpieczeństwa, a potem uratowane, został zaaplikowany również do Mojżesza w Wj 2,1-10; por. D. B. Redford, *The*

oryginalna forma tej legendy stawiała się w przekazach biblijnych coraz bardziej nasycona elementem groźby wiszącej nad życiem dziecka, której przyczyną miało być proroctwo o jego niezwykłym przeznaczeniu.

Tak więc dzisiejszy pierwszy rozdział Księgi Wyjścia zawiera wiele tradycji pochodzących z różnych epok. Wiersze 1,7 (P) i 1,12 (J), mówiąc o nadzwyczajnym rozwoju pokoleń izraelskich, odzwierciedlają znaną biblijną tradycję, według której Izrael ma być wielkim narodem (Rdz 1,28; Pwt 10,22; Joz 24,3). Wiersze 1,11-12 i 1,13-14 wspominają ciężką niewolę Izraela w Egipcie, który to temat również należy do starych i rozpowszechnionych tradycji Starego Testamentu (Pwt 6,20-23; 26,6-8; 1Sm 12,8). W końcu mamy tekst 1,15-22, który, mówiąc o wysiłkach faraona, by zniszczyć cały naród, najpierw w sposób skryty, a potem już zupełnie otwarty, reprezentuje teologiczną tradycję o zamierzonej eksterminacji Izraela. Te trzy wątki zostały połączone ze sobą prawdopodobnie już na poziomie tradycji ustnej, a potem utrwalone na piśmie właśnie w Wj 1,1-22. Dowodem na to jest przypisywany Jahwiście tekst 1,8-12, który zawiera zarówno tradycję o nadzwyczajnym rozroście Izraela, jak też i wzmiankę o jego ucisku. Terminologia użyta w 1,10, „roztropnie przeciw niemu wystąpmy”, potwierdza też i to, że źródło to знаło ideę eksterminacji Izraela. Na podstawie dzisiejszej struktury rozdziału można stwierdzić, że ta ostatnia idea stanowiła główny punkt odniesienia dla pracy ostatniego redaktora Wj 1-2, natomiast pozostałe dwa wątki były tylko jej uzupełnieniem. Tak więc tradycja o eksterminacji Izraela w Egipcie nie jest tu jedynie późną interpolacją, ale jednym z głównych źródeł leżących u podstaw biblijnego przekazu o niewoli Izraela.

Mimo tego pozostaje jednak wiele wątpliwości co do zasadności treściowej wątku o eksterminacji. Znając historyczne uwarunkowania kultur Bliskiego Wschodu, rodzi się bowiem pytanie, jak wytłumaczyć inicjatywę króla Egiptu mającą na celu zniszczenie taniej siły roboczej. Wydawać by się mogło, że faraon powinien robić wszystko, by tego rodzaju „bogactwo» chronić i umacniać”. Poza

Literary Motif of the Exposed Child, Numen 14/1967, s. 209-228; G. Ahlström, *Another Moses Tradition*, JNES 39/1980, s. 65-69; F. Wilms, *Die Frage nach dem historischen Mose*, TTO 153/1973, s. 353-363; H. Cazelles, *mōšeh*, w: G. J. Botterweck, H. Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. IX, Grand Rapids 1998, s. 28-43.

tym bardziej logicznym przedsięwzięciem, by wyeliminować jakąś populację, byłaby eksterminacja dziewczynek niż chłopców. Te dwie realne trudności stawiają pod znakiem zapytania oryginalność więzi między wątkiem eksterminacji Izraela oraz jego pobytem w Egipcie. Wątpliwości te pogłębia też fakt, iż Wj 1 jest jedynym starotestamentalnym źródłem, które bezpośrednio porusza ten temat (por. ewentualnie Ps 105,25¹²).

Te różne źródła i tradycje, których korzeni, przynajmniej w niektórych przypadkach można upatrywać w kulturach i religiach bliskowschodnich, na ostatnim etapie redakcji zostały zmodyfikowane i przystosowane do teologicznych wymogów i celów redaktora biblijnego. Przede wszystkim znacznie zmodyfikował on asyryjski motyw porzuconego dziecka, które w większości antycznych legend zostaje uratowane i staje się królem. Ten dość często występujący w literaturze wątek ubogiego, który później jest nobilitowany i robi wielką karierę, nie pasował, wg niego, do postaci Mojżesza. On nie jest jakimś nieznanym dzieckiem, dla którego w przyszłości przewidziany jest królewski tron, a wręcz odwrotnie. Co prawda na początku Mojżesz zostaje wywyższony i trafia na dwór faraona, ale potem powraca do stanu upokorzenia, identyfikując się z własnym prześladowanym narodem. Zasadniczym celem redaktora na tym etapie narracji jest tylko przekonanie lektora co do niezwyklej roli, jaką ma do odegrania dziecko, które, mimo że rodzi się w tak dramatycznych okolicznościach, zostaje w niezwykle sposób zachowane od grożącego mu niebezpieczeństwa. Bardziej precyzyjne sformułowanie jego przyszłości tutaj nie następuje i lektor tych narracji musi pozostać w niepewności co do jej głównego wątku i najważniejszych wydarzeń. Po lekturze tych tekstów nie można mieć wątpliwości tylko co do jednego, wybawienie małego Mojżesza jest wyraźną zapowiedzią przedziwnych zdarzeń, jakie w przyszłości rozeграją się w Egipcie.

Innym śladem redakcyjnej pracy autora Wj 1-2 jest stworzenie oryginalnego kontekstu dla opowiadanych wydarzeń, czyli zachowanie wielu szczegółów ze świata egipskiego, ale z równoczesnym utrzymaniem relacji faktów z punktu widzenia Izraelity. Dowodem tego jest choćby epizod z córką faraona, która ratuje Mojże-

¹² Prawdopodobnie autor Ps 105,23nn. miał do dyspozycji inne źródło niż to leżące u podstaw Wj 1, które podawało nieco inną wersję wydarzeń.

sza (2,5-6). Samo wprowadzenie do opowiadania egipskiej księżniczki wskazuje niewątpliwie na kontekst dworu faraona i będzie miało decydujący wpływ na rozwój akcji, ale rolę wybawicielki popularne legendy egipskie przypisują w takich przypadkach zazwyczaj którejs z lokalnych bogiń, a nie członkom rodziny królewskiej¹³. Zresztą także sama prezentacja córki faraona odbywa się według wyobrażeń kogoś obcego, kto nie należy do środowiska dworu króla egipskiego, a więc nie zna realiów tamtejszego życia. Księżniczka nie tylko rozmawia z hebrajską dziewczynką i z matką dziecka w ich rodzimym języku (2,7-8.9a), ale potrafi bez trudu rozpoznać w znalezionym dziecku potomka Hebrajczyków i pośród nich szuka karmicielki dla adoptowanego chłopca (2,6nn.). W końcu autor natchniony zdaje się nie znać egipskiej etymologii imienia „Mojżesz”, w przeciwnym razie na pewno nawiązałby do niej w relacji o narodzinach wybawcy Izraela. Sposób, w który w opowiadaniu zostaje nadane imię Mojżeszowi, jest typowym przykładem etiologii tak charakterystycznej dla całego Starego Testamentu, która w tym przypadku ściśle wiąże znaczenie imienia dziecka z misją, którą nowo narodzony ma odegrać w przyszłości.

Ostatnim elementem antycznych tradycji bliskowschodnich w Wj 1-2, który poddany został wyraźnej korekcie teologicznej, był motyw porzuconego dziecka. Dla Izraela było bowiem czymś nie do przyjęcia, by ich przywódca był uważany za znajcę bądź też sierotę bez rodowodu i rodziny. Zresztą zwyczaj porzucania dzieci w Izraelu był zupełnie nieznan i nieakceptowany, dlatego też redaktor biblijny bardzo szczegółowo podaje przyczynę takiego zachowania ze strony rodziców Mojżesza i czyni to w taki sposób, że lektor nie ma żadnych wątpliwości co do pozytywnych zamiarów matki. Ona chroni swego syna do ostatniej chwili i nawet w chwili skrajnego niebezpieczeństwa tylko pozornie porzuca Mojżesza, czyniąc w rzeczywistości wszystko, by uratować mu życie.

Tego rodzaju zabiegi literacko-teologiczne, które przystosowały pierwotne relacje o Mojżeszu i pobycie pokoleń izraelskich w Egipcie do hebrajskiego kontekstu religijnego, miały miejsce prawdopodobnie już na etapie przekazu ustnego tych tradycji. Natomiast po ich spisaniu poddane zostały jeszcze wielu innym re-

¹³ Por. G. Roeder, *Altägyptische Erzählung und Märchen*, Jena 1927, s. 12nn., 102nn.

dakcyjnym modyfikacjom, pośród których na szczególną uwagę zasługuje ta, która nadała im wymiar sapiencjalny. Na podstawie analizy niektórych pojęć i koncepcji teologicznych występujących w Wj 1-2, można śmiało powiedzieć, że mamy tu do czynienia z tzw. historyczną narracją mądrościową. I tak, niektóre postacie tej biblijnej narracji, w szczególności zaś egipski faraon, zdają się reprezentować typową dla tego nurtu teologicznego figurę bezbożnego głupca, któremu wydaje się, że postępuje w sposób roztropny i przebiegły (1,10a), natomiast w rzeczywistości okazuje się najbardziej nieudolnym i godnym pożałowania bohaterem narracji¹⁴. Miłosierdzie, jakie położne okazują hebrajskim dzieciom wbrew woli faraona, odzwierciedla poza tym model postępowania propagowany przez nurty literatury mądrościowej, które jako główny motyw i warunek rozsądnego postępowania podają „bojaźń Jahwe” (Hi 28,28; Ps 111,10; Prz 1,1; 2,5; 9,10; 10,27; 14,27 itd.). Litość położnych i sprzeciw wobec rozkazu faraona uwarunkowany posłuszeństwem Jahwe są przedstawione jako dowód mądrości, której manifestacją jest inteligencja i odwaga, z jaką położne stawiają czoło zarzutom egipskiego władcy. Także sposób, w jaki narrator prezentuje egipską księżniczkę, zdradza jego predylekcję w stosunku do założeń literatury sapiencjalnej. Warto bowiem zwrócić uwagę na fakt, iż mówi on o córce faraona z wielkim szacunkiem z uwagi na litość i czułość, jakie okazała hebrajskiemu dziecku, zdając sobie doskonale sprawę z konsekwencji takiego kroku. Tego rodzaju przychyłność wobec cudzoziemców jest jedną z cech charakterystycznych literatury mądrościowej, otwartej, jak nigdy dotąd w judaizmie, na obce narody i ich kulturę¹⁵. W końcu również koncepcja Boga i Jego wpływ na historię świata i Izraela (pozorna nieobecność i działanie za pośrednictwem sił natury) jest typowa dla literatury sapiencjalnej i bardzo przypomina cykl narracji poświęcony patriarsze Józefowi (Rdz 37-48), który znany jest ze swego mądrościowego aspektu¹⁶. Zgodnie z tą koncepcją, w Wj

¹⁴ Ten zamierzony przez redaktora kontrast emanuje ze wszystkich kolejno poczynionych przedsięwzięć faraona, które kończą się zawsze niepowodzeniem, jednak najwyraźniej widać to w epizodzie z położnymi, które pod każdym względem wydają się przewyższać egipskiego władcę (1,15-21).

¹⁵ Por. B. S. Childs, *Il libro dell'Esodo*, s. 31.

¹⁶ Por. G. W. Coats, *The Joseph Story and Ancient Wisdom. A Reappraisal*, CBQ 35/1973, s. 285-297.

1-2 zasadniczo nie mówi się o Bogu¹⁷. Jest On wielkim Nieobecnym, tak w opisie pogarszającej się sytuacji życiowej pokoleń hebrajskich, jak też w perypetiach związanych z narodzinami Mojżesza. Na podstawie tylko tej biblijnej relacji, Boga w żaden sposób nie można nazwać Wzbawcą dziecka, wszystko, co się dzieje, jest konsekwencją czysto naturalnych przyczyn i następstw. Ale równocześnie daje się wyczuć ze sposobu narracji, że mamy tu do czynienia z sapiencjalną koncepcją Bożej Opatrzności, która, posługując się naturalnymi czynnikami oraz działając przez ludzi, realizuje swój plan zbawienia.

Podsumowując te redakcyjne i literackie analizy, należy stwierdzić, że bliższa precyzacja daty powstania narracji o narodzinach Mojżesza, jak również dokładne określenie składających się na nią starszych źródeł, jest dziś bardzo utrudnione. Jedyne, co można stwierdzić, to to, że tak jak w przypadku większości opowiadań o narodzinach głównych bohaterów biblijnych narracji mamy tu do czynienia z tradycją stosunkowo młodą w stosunku do relacji o wyjściu Izraela z Egiptu, w którą została wkomponowana przez jednego z redaktorów księgi. Jednak w swym bliższym kontekście, relacja o narodzinach Mojżesza (2,1-10) wydaje się tradycją oryginalną i to właśnie jej została podporządkowana struktura oraz kompozycja całego rozdziału pierwszego ze wszystkimi jego źródłami i ideami teologicznymi.

Teologiczny sens przekazu o narodzinach Mojżesza (Wj 1,8-2,10)

Opierając się na poczynionych ustaleniach co do pochodzenia i procesu redakcji tradycji o narodzinach Mojżesza i prześladowaniu Izraelitów w Egipcie, obecnie zajmujemy się szczegółową analizą egzegetyczno-teologiczną zgromadzonego w Wj 1,8-2,10 materiału, który, jak to podkreślaliśmy wyżej, również w swej dzisiejszej wersji stanowi w pełni autonomiczną strukturę literacką o wyraźnie zarysowanym konturze teologicznym. Podstawowy wątek opowiadania jest oczywisty. Synowie Izraela rosną w siłę i stale się rozmnażają (1,1-7.10)¹⁸, co

¹⁷ Wyjątkiem jest tu poboczna wzmianka o losie bojących się Boga położnych (1,20-21) i summarium (2,23-25), które pełni rolę redakcyjnego pomostu łączącego rozdziały 1-2 z resztą Księgi Wyjścia.

¹⁸ Koncepcja Izraela jako licznego narodu, który otrzyma w dziedzictwo ziemię Kanaan jest cechą charakterystyczną przede wszystkim dla źródła deuteronomistycznego (Pwt 7,1; 9,1; 26,5).

ważnemu lektorowi tych tekstów zaraz przywodzi na myśl obietnice Jahwe złożone Abrahamowi i jego potomkom (Rdz 12,2; 15,4-5; 17,6; 28,3 itd.), które zapowiadały, że Izrael stanie się bardzo liczny narodem. Czyżby narrator chciał podkreślić, że okres pobytu Izraelitów w Egipcie jest czasem realizacji Bożych obietnic? Tego rodzaju teologiczna interpretacja jest z jednej strony całkowicie uzasadniona, biorąc pod uwagę sposób, w jaki narrator wprowadza czytelnika w lekturę swej relacji (1,1-7). Wszystko zdaje się świadczyć o tym, że to właśnie okres pobytu w Egipcie jest ostateczną realizacją Bożych obietnic danych Abrahamowi (Rdz 12,1-3): oto Izraelici mają własną ziemię (Rdz 47,27), stają się z dnia na dzień coraz liczniejszym i potężniejszym narodem, a ich przedstawiciel, Józef, stał się niewątpliwym błogosławieństwem dla Egiptu i wielu narodów (Rdz 47,13-26).

Tymczasem w Egipcie zmienia się król i wkrótce wszyscy, wraz z lektorem, przekonują się, że ten przejściowy dobrobyt nie jest czasem szczęścia zapowiadany przez Jahwe i że stanowi jedynie preludium do właściwej zbawczej ingerencji Boga. Nowy władca bowiem nie wie, albo nie chce wiedzieć, co Egipt zawdzięcza Józefowi, dlatego kończy się bezpowrotnie dla Hebrajczyków czas przywilejów i dobrobytu. Co więcej, nowy król uważa rozwój Izraelitów za zagrożenie dla własnego państwa (1,9-10), dlatego też pragnie wprowadzić w życie odpowiednie przedsięwzięcia, by położyć kres rozrostowi Hebrajczyków i utrzymać ich pod stałą kontrolą. W ten sposób zaczyna się czas przymusowej pracy dla Izraela, który ma na celu z jednej strony ograniczenie liczebnego rozwoju tego narodu, a z drugiej, powiększenie potęgi gospodarczo-militarnej Egiptu (1,11). Kiedy faraon zdał sobie sprawę z fiaska pierwszego przedsięwzięcia, decyduje się na inicjatywy bardziej radykalne i skuteczne, a mianowicie na podstępna i skrytą eliminację potomków męskich wśród Hebrajczyków za pomocą specjalnie wyznaczonych do tego zadania akuszek (1,15-21), a gdy to nie przynosi pożądanego rezultatu, wprowadza swój trzeci plan, polegający już na otwartej i powszechnej eksterminacji hebrajskich chłopców zleconej całemu ludowi (1,22).

I właśnie w takich okolicznościach przychodzi na świat Mojżesz. Jego matka, nie mogąc już dłużej ukrywać go przed zabójczymi zamiarami Egipcjan i ich króla, w przygotowanym koszu pozostawia go prądom Nilu. Opuszczone dziecko znajduje córka faraona i nie tylko lituje się nad nim, ale też adoptuje go jako swojego

syna, zapewniając mu odpowiednie wychowanie na dworze. Niewątpliwie tematem głównym tego tak dobrze znanego wszystkim opowiadania jest, na razie ukryty, kontrast zbawczego planu Boga względem swego ludu oraz planu faraona, który jest dokładnym przeciwieństwem woli Jahwe i zmierza do planowej eksterminacji Izraela. Kroki poczynione przez króla są dokładnie przemyślanym planem, który charakteryzuje się coraz większą nienawiścią wobec Hebrajczyków i stanowi zagrożenie dla ich egzystencji. Jednak plan ten na każdym ze swych etapów zostaje w skuteczny, choć za każdym razem odmienny i bardzo szczegółny, sposób uniemożliwiony, tak że faraon nie osiąga zamierzonego celu, choć każdorazowo los narodu wisi dosłownie na włosku. I choć plan Boga względem Izraela na tym etapie narracji nie jest wyraźnie sprecyzowany, to jednak czuje się podczas lektury tych tekstów, że inicjatywa zbawcza Jahwe to tylko kwestia czasu. Narrator skupia na razie uwagę lektora na cudownie ocalonym dziecku i z nim zdaje się wiązać nadzieje na lepsze jutro narodu hebrajskiego. Boże obietnice, które tak wyraźnie przypominają wiersze 1,1-7 oraz nowo narodzony Mojżesz, który w niezwykły sposób unika śmierci, stają się w ekonomii narracji zapowiedzią jego przyszłej misji i ocalenia całego narodu. Bo przecież nikt w to nie wątpi, że dziecko, które zostaje uratowane w tak nadzwyczajnych okolicznościach będzie miało w przyszłości do spełnienia jakieś przedziwne zadanie. Oto ogólny wątek badanych tradycji; obecnie skupimy uwagę na wiodących egzegetycznych elementach narracji, aby jeszcze wyraźniej naszkicować teologiczną myśl redaktora tekstu.

Pierwsza inicjatywa faraona (1,8-14)

Jak już wspomnieliśmy, Wj 1,8-22 to tekst o jasno zarysowanej strukturze opartej na jednym sukcesywnie rozwijanym wątku, który przewija się aż do końca rozdziału (1,22). Tym wątkiem jest coraz trudniejsza sytuacja ludu powstała w wyniku kolejnych przedsięwzięć faraona podejmowanych przeciwko Hebrajczykom w Egipcie. Głównym bohaterem tej części opowiadania jest faraon, który zostaje wprowadzony na scenę wydarzeń w 1,8 i staje się podmiotem większości relacjonowanych działań pierwszego rozdziału, a szczególnie trzech inicjatyw zmierzających do coraz większego ucisku Izraelitów (1,9-10.15.22). Opis pierwszej z nich (1,8-

-14) jest typowym opowiadaniem ludowym¹⁹, które w prosty i obrazowy sposób przedstawia radykalną zmianę położenia Izraelitów w Egipcie związaną ze wstąpieniem na tron nowego króla. Epizod ten kończy się w 1,14, gdyż od wiersza 1,15 narrator opowiada już o nowym kroku monarchy. Tak więc podstawowym celem tej części narracji jest uświadomienie lektorowi już na wstępie dramatycznej zmiany sytuacji znajdujących się w Egipcie potomków Jakuba. Wraz ze zmianą dynastii w Egipcie ich położenie w niczym nie przypomina pełnego przywilejów i przychylności czasu Józefa, lecz staje się bolesną próbą stawiającą pod znakiem zapytania nie tylko ich pomyślność, ale nawet egzystencję. Jako przyczynę tej gwałtownej zmiany narrator podaje fakt, iż nowy faraon „nie znał Józefa” (1,8), a więc nie wiedział lub nie chciał pamiętać, ile Egipt zawdzięczał synowi Jakuba. Po tych słowach wprowadzenia narrator oddaje głos głównym bohaterom swojego opowiadania. I tak relację otwiera przemówienie faraona do ludu (1,9-10), w którym możemy wyróżnić dwie zasadnicze części. Pierwsza, to ocena obecnej sytuacji kraju i ukazanie realnego zagrożenia ze strony Hebrajczyków. Druga, to zachęta skierowana do całego ludu, by skutecznie i roztropnie wystąpić przeciwko Izraelitom. Ta zachęta stanowi punkt wyjścia i główną linię tematyczną dalszej części opowiadania. Ze słów faraona można wywnioskować, iż obawiał się rosnącego w siłę w zaskakująco szybkim tempie Izraela. Użyty tu hebrajski termin *'alah*, w znaczeniu „wziąć w posiadanie, zdobyć, podbić”, w kontekście dokonanej przez faraona interpretacji zaistniałej sytuacji (1,10) wskazuje jednoznacznie na przyczynę tych obaw. Król jest zaniepokojony nadzwyczajnym rozwojem Hebrajczyków i podejrzewa, że naród ten w każdej chwili może wystąpić przeciwko Egipcjom z uwagi na swą liczebność lub przystąpić do wojny w koalicji z jakimś obcym narodem. Użyty tu termin *'alah* wskazuje jeszcze na jeden bardzo charakterystyczny motyw, który na dal-

¹⁹ Taki wniosek potwierdza specyficzny styl, sposób narracji oraz rodzaj interpretacji relacjonowanych faktów. Nie można jednak wykluczyć, że za tą ludową i legendarną literacką szatą opowiadania stoi konkretna rzeczywistość, gdyż temat prześladowania Izraelitów w Egipcie oraz przymusowych prac budowlanych i fortyfikacyjnych brzmi dość przekonująco i był powszechną praktyką w tamtej epoce, por. I. Mendelsohn, *On Corvée Labor in ancient Canaan and Israel*, BASOR 167/1962, s. 31-35; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, London 1967, s. 10; W. Plaut, *The Israelites in Pharaoh's Egypt*, Judaism 27/1978, s. 40-46.

szym etapie narracji (Wj 5-15) okaże się głównym tematem całej tej części księgi. Chodzi o wątek wyjścia Izraelitów z Egiptu i ich definitywnego opuszczenia tego kraju. Temat ten pojawia się tu po raz pierwszy (1,10b) i w sposób jeszcze bardzo nieśmiały, ale wystarczająco wyraźny, by już teraz zapowiedzieć kierunek rozwoju akcji opowiadania.

Tak więc w postawie faraona i ludu wobec Izraelitów w perykopie 1,8-14 dominuje niechęć i strach²⁰, co w konsekwencji prowadzi do konkretnych działań zmierzających do przezwyciężenia zaistniałego zagrożenia, a są nimi przymusowe prace²¹. Oczywiście zasadność planu faraona budzi wiele wątpliwości. Jeśli bowiem obawia się, że naród izraelski może stanąć do walki z Egipcjanami, by móc opuścić Egipt, to dlaczego nie pozwoli im po prostu odejść bez prowokowania konfrontacji z liczniejszym i potężniejszym przeciwnikiem (1,9)? Poza tym, jak należy rozumieć zależność między obowiązkiem publicznych robót i chęcią ograniczenia liczebnego wzrostu Izraela?²² Zdaje się, że narrator nie przywiązuje większej uwagi

²⁰ Stosunek Egipcjan do Hebrajczyków wyraża również pojęcie *quwts* z 1,12, które możemy oddać jako uczucie wstępu i głębokiej niechęci, które powoduje lęk i strach; por. P. Reymond, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Roma 1995, s. 366.

²¹ Użyte w 1,11 hebrajskie pojęcia: *missim*, „przymusowe prace”, *sarē missim*, „nadzorcy przymusowych robót”, *‘anah*, „uciskać, upokarzać, poniżać” i *sebalah*, „wielki trud, ciężka niewolnicza praca”, por. F. Scerbo, *Dizionario ebraico e caldaico del Vecchio Testamento*, Firenze 1912, s. 176.231.262.374, są ewidentnym dowodem na to, że uwaga narratora skupiona jest przede wszystkim na tragicznej sytuacji Hebrajczyków. Ten wątek zostaje jeszcze bardziej podkreślony przez wprowadzenie fragmentu kapłańskiego źródła (1,13-14), które naciska na aspekt niewolniczej pracy Hebrajczyków (czasownik *‘abad*) oraz brutalność Egipcjan (pojęcie *perek* wyraża zazwyczaj okrucieństwo i bezwzględność uciskającego). Temat niewoli Izraela oraz brutalności Egipcjan jest często powtarzającym się wątkiem, tak w źródle kapłańskim, jak też deuteronomicznym Pięcioksięgu (Wj 2,23; 6,5.6.9; Kpl 26,13; Pwt 5,6; 6,12; 7,8; 8,14; 26,6 itd.). Należy wskazać, że zastosowana tu terminologia (prace przymusowe, nadzorcy robót publicznych, miasta – składy) nieoczekiwanie pojawia się również w 1Krl 9,23, gdzie mówi się o budowie królewskich pałaców Salomona. Aby zrealizować swe zamierzenia, Salomon, tak jak faraon, wprowadził obowiązek przymusowych robót. W obydwu przypadkach narrator podkreśla tę samą prawdę teologiczną: Izrael nie może być przymuszany do niewolniczej pracy nawet przy budowie świątyni, gdyż jest wolnym ludem Boga wyjścia, który zawsze usłyszy głos wołającego w ucisku i wyprowadzi go z niewoli. Poza tym w Izraelu mogą pozostawać w niewoli jedynie cudzoziemcy, ale nawet oni nie mogą być traktowani z brutalnością (Kpl 25,39-55).

²² Jak to wskazywaliśmy przy okazji analizy podstawowych źródeł obecnych w Wj 1-2, narracja miałaby w tym miejscu bardziej logiczny ciąg, gdyby po nakazie faraona z 1,10 bezpośrednio umieścić epizod z położnymi (1,15-21) i nakaz eksterminacji chłopców hebrajskich, o którym mowa w 1,22.

do tego rodzaju nieściśłości, a skupia się jedynie na teologicznym wymiarze opisywanych wydarzeń i na realizacji postawionych sobie redakcyjnych celów. A głównym celem jest ukazanie rozpaczliwej sytuacji Izraelitów spowodowanej brutalnością i bezwzględnością prześladowcy, który, usiłując wyniszczyć cały naród, spycha go do poziomu niewolnika zmuszanego do katorżniczej pracy. Przyjmując tego rodzaju kryterium interpretacji, można nie tylko wytłumaczyć większość trudności, które nasuwa tekst, ale również zrozumieć, dlaczego w 1,13-14 redaktor wkomponował fragment dużo młodszego kapłańskiego źródła, nie bacząc na to, że taki literacki zabieg bardzo obciąży narrację (powtórzenie informacji zawartych już w wierszach poprzednich)²³.

Podstawowym problemem na tym etapie narracji jest pytanie, czy okrutny plan faraona osiągnie swój cel? Czy Izrael z powodu tak wielkiej brutalności i przemocy zostanie zdziesiątkowany, a może nawet unicestwiony? I to najważniejsze, czy Bóg, który chronił patriarchów – protoplastów tego ludu: Abrahama, Izaaka, Jakuba i Józefa, co więcej, obiecał im, że staną się wielkim narodem i że będą cieszyć się Jego błogosławieństwem na własnej ziemi, pozwoli na tego rodzaju eksterminację? Jaka będzie Jego postawa i czy jest On mocniejszy od egipskiego władcy? Kto okaże się prawdziwym królem Izraela, faraon czy też Bóg Jahwe? Te wszystkie pytania budzi w lektorze pierwsza odsłona opowieści o pobycie Hebrajczyków w Egipcie, ale na razie nie daje na nie jasnej odpowiedzi. Wszystko wydaje się toczyć bez bezpośredniej ingerencji Jahwe. Narrator świadomie nie mówi o Nim, oddając inicjatywę w ręce ludzi – głównych bohaterów relacji. To oni – faraon, położone, egipski lud – zdają się decydować o biegu wydarzeń. Ale w działaniu tych konkretnych bohaterów, początkowo nieśmiało a potem coraz wyraźniej, zaczyna się pojawiać Bóg Jahwe, który w dalszym ciągu narracji de-

²³ To, że cały ten przekaz jest owocem redakcyjnej elaboracji wielu starszych źródeł, nie ulega żadnej wątpliwości. Świadczy o tym choćby nagromadzenie wątków teologicznych: spełnienie się Bożej obietnicy o wielkości Izraela (1,7,10), prześladowanie Izraela (1,8nn.), zapowiedź wyjścia z Egiptu (1,10b), które łączą tematykę dwu ksiąg biblijnych: Rodzaju i Wyjścia na zasadzie schematu: przyczyna – skutek. Zazwyczaj, gdy w jednym przekazie biblijnym jest więcej wątków tematycznych, to przekaz ten jest późną redakcyjną tradycją. W naszym przypadku redaktor łączy wszystkie te wątki, aby odpowiednio wprowadzić główny problem swej relacji, czyli Wyjście z Egiptu jako zakończenie czasu próby i prześladowania. Prawdopodobnie bardziej niż na logice opowiadania zależało mu na tym, by nie pominąć żadnego wątku, nawet za cenę powtórzeń i sprzeczności.

finitywnie i w sposób nie podlegający żadnej dyskusji bierze sprawy Izraela w swoje ręce (2,21-23). Pokazując fiasko pierwszego przedsięwzięcia króla Egiptu narrator już na początku daje do zrozumienia lektorowi, że to nie faraon będzie decydował o biegu wydarzeń, a jednocześnie pozwala zachować nadzieję na pomyślne rozwiązanie podstawowego dramatu narracji, czyli wątku prześladowania Hebrajczyków. Tak więc już od początku narracji lektor może przypuszczać, że naród wyjdzie z okresu próby zwycięsko, choć ta z wiersza na wiersz staje się coraz bardziej dotkliwa. W tym pełnym cierpienia przekazie Bóg Jahwe tylko pozornie wydaje się nieobecny i nieczuły na nieszczęście ludu, w rzeczywistości, posługując się naturalnymi metodami i konkretnymi ludźmi, udaremnia kolejne inicjatywy faraona skierowane przeciw swemu ludowi i wręcz ośmiesza władcę Egiptu. A wszystko dlatego, że Jego lud znalazł się w niewoli i jest traktowany w sposób niesprawiedliwy, a każda niesprawiedliwość woła do Boga o sąd i przywrócenie zachwianej przemocą społecznej równowagi. Bóg zawsze staje po stronie prześladowanego i niewinnego, zwłaszcza gdy jest związany z nim więzami przymierza (por. przymierze z patriarchami z Księgi Rodzaju 12-50), dlatego narrator przez język prawniczy niejako zapowiada sąd, jakiego Jahwe dokona między Egiptem a Izraelem.

Druga i trzecia inicjatywa eksterminacji hebrajskich chłopców (1,15-22)

Sama delimitacja tej części relacji nie przysparza żadnych trudności, gdyż narrator bardzo wyraźnie oddziela pierwszą od drugiej i trzeciej decyzji faraona, by coraz bardziej uciskać Izraela (1,15.22). Również jej struktura, tak jak w przypadku poprzedniego epizodu (1,8-14), oparta jest na tym samym schemacie składającym się z trzech elementów: rozkazu faraona (1,9-10.16), relacji z jego wykonania lub też zaniechania (1,11.17) i informacji o jego konsekwencjach (1,12.18-19). Redaktor nie zatrzymuje się w ogóle nad zasadnością pierwszego przedsięwzięcia, lecz podkreślając jedynie jego nieskuteczność, natychmiast przechodzi do następnej inicjatywy faraona. I tym razem akcja perykopy jest zainicjowana rozkazem króla. Jednak w przeciwieństwie do poprzedniego nakazu jest on bardziej zasadny i logiczny, mając na uwadze cel, jaki wyznaczył sobie faraon w 1,10. Chcąc utrzymać pod kontrolą liczbę narodzin

w Izraelu, nakazuje położnym, by zabijały hebrajskich chłopców (1,16)²⁴, lecz te, bojąc się Boga, nie wykonują nakazu władcy i znowu plan faraona kończy się niepowodzeniem (1,17). Również i ta perykopa jest utrzymana w duchu przekazu ludowego i zawiera wiele elementów folkloru tamtej epoki. Narrator, realizując swe teologiczne cele, wydaje się nie przywiązywać zbyt uwagi do szczegółów, które z naszego punktu widzenia są istotne dla wiarygodności i historyczności przekazu. I tak, np. ciągle zapomina o imieniu faraona, natomiast bardzo dokładnie notuje imiona dwu położnych. W ekonomii jego narracji oczywista wydaje się też możliwość bezpośredniego kontaktu tych dwu kobiet z władcą wielkiego Egiptu. W tego rodzaju opowiadaniach nie jest niemożliwe, a więc mają one niczym nieograniczony dostęp do króla, rozmawiają z nim jak równy z równym i to w swoim języku, co więcej, udaje im się nawet oszukać faraona. W świetle tego epizodu faraon znowu okazuje się zupełnie nieporadnym i mało inteligentnym władcą, mimo deklarowanych uprzednio zamierzeń, by postępować roztropnie (1,10). Natomiast pełne mądrości i zaradności okazują się dwie proste kobiety, których jedyną bronią w konfrontacji z potężnym i despotycznym władcą jest bojaźń Jahwe. Bóg Jahwe ciągle nie pojawia się na scenie wydarzeń, ale Jego obecność staje się w narracji coraz bardziej wyczuwalna, tym razem przez wzorowe zachowanie położnych, które w nagrodę za wierność cieszą się Jego błogosławieństwem.

Kim więc były te kobiety i dlaczego narrator przykłada do ich postawy aż tak wielką wagę, bo to, że to one, a nie faraon, są głównymi bohaterami tej części relacji, nie ulega żadnej wątpliwości. I choć odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa, a może nawet niemożliwa z uwagi na ludowy i legendarny charakter opowiadania, które większą wagę przykłada do orędzia aniżeli historycznej praw-

²⁴ W rzeczywistości i to polecenie faraona pozostawia pewne wątpliwości. Wydawać by się mogło, że w realizacji planu eksterminacji Izraelitów bardziej zasadna byłaby eliminacja dziewczynek. Prawdopodobnie mamy tu do czynienia z zamierzoną ironią narratora, który od samego początku ukazuje władcę Egiptu w niekorzystnym świetle. Ten wątek to jak promyk nadziei i pociecha dla uciemnzonego Izraela. Odczytując te teksty w późniejszych trudnych okresach swej historii (np. w czasie niewoli babilońskiej), Izraelici na pewno odczuwali głęboką satysfakcję, widząc nieporadność i porażki swego historycznego prześladowcy i wzmacniali swego ducha, ufając w rychłą Bożą interwencję zbawczą i ocalenie z ponownego dziejowego doświadczenia.

dy, to jednak warto zatrzymać się nad tym problemem, by lepiej zrozumieć teologiczny zamysł autora. Najwięcej emocji budzi wśród egzegetów nierealnie niska liczba położnych²⁵ i ustalenie ich tożsamości. Czy Szifra i Pua²⁶ były Egipcjankami czy też kobietami hebrajskimi? Powodem całej dyskusji jest wyrażenie: *lamyalledôt h'āibriyyôt* (1,15a), które zgodnie z zasadami gramatycznymi języka hebrajskiego można przetłumaczyć jako: „położne kobiet hebrajskich”, jak też „położne hebrajskie”. Niektórzy twierdzą, że narrator opowiada o położnych z Izraela²⁷, według innych zaś, położne pochodziły z Egiptu²⁸, a tylko z polecenia faraona wypełniały posługę pośród kobiet hebrajskich. Rozstrzygnięcie tego sporu na pewno nie jest nieodzowne do zrozumienia opowiadania²⁹, które

²⁵ Komentatorzy do dziś dyskutują nad tym, dlaczego w tekście mówi się tylko o dwu położnych dla całego narodu i proponują wiele rozwiązań, które można sprowadzić do dwu zasadniczych linii: jedni utrzymują, że wspomniane Szifra i Pua były przełożonymi wielu położnych, natomiast większość kładzie tę informację na karb ludowego charakteru opowiadania, w którym nie chodzi o rzeczywistą rekonstrukcję wydarzeń, lecz o przekaz zamierzonego przez autora teologicznego orędzia; por. B. S. Childs, *Il libro dell'Esodo*, s. 34.

²⁶ Hebrajskie imię *šiprah* pochodzi od pojęć: „jasność, przejrzystość, czystość (np. nieba), piękno”, zaś rdzeń imienia *pū'āh* ma związek z terminami: „iskra, blask, splendor” por. F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the OT*, Oxford 1979, s. 806, 1051, tak więc ze znaczenia samych imion jasno wynika, że dwie położne cieszą się wielką sympatią narratora, a ich postawa zwiastuje nie tylko ocalenie dla narodu, ale również wskazuje na warunek jego nadejścia – jest nim bojaźń Jahwe.

²⁷ Taka interpretacja wydaje się bardziej naturalna, biorąc pod uwagę treść opowiadania. Innym argumentem jest to, że kobiety noszą imiona hebrajskie, że boją się Boga, a w nagrodę za swe posłuszeństwo nakazom Prawa otrzymują od Jahwe błogosławieństwo i „dom”, czyli rodzinę, co idzie w parze z Wj 1,7, które mówi o nadzwyczajnym rozwoju Izraela w wyniku Bożego błogosławieństwa (1,20-21).

²⁸ Z naszego punktu widzenia wydaje się bardziej logiczne to, że faraon wykonanie swego okrutnego planu powierzył zaufanym poddanym, czyli Egipcjankom, a nie kobietom hebrajskim, które na pewno z większym oporem wykonywałyby wolę władcy. Takie rozwiązanie problemu jest zgodne również z jednym z pobocznych wątków tematycznych Wj 1-15, a mianowicie z konfliktem Egipcjan ze swym królem w sporze z Izraelem. Nieposłuszeństwo położnych egipskich należałoby wpisać w serię innych aktów nielojalności, takich jak postawa córki faraona w 2,5-10 czy też wołanie uciśnionego plagami ludu, by faraon pozwolił odejść Hebrajczykom z Egiptu (10,7). Jeśli przyjmujemy, że położne były Egipcjankami, ich nieposłuszeństwo nabiera szczególnego znaczenia i podkreśla jeszcze mocniej dezaprobatę narratora względem faraona: zdaje się on mówić lektorowi: „Nawet poddani faraona sprzeciwili się okrutnemu nakazowi zabijania”. Przyjmując takie rozwiązanie należałoby jedynie wyjaśnić niezrozumiały fakt pobożności położnych (1,17). Jest to możliwe, gdyż występujące tu wyrażenie „bać się Boga (Elohim)” jest w Biblii używane również na określenie stosunku nie-Żydów czy też pogan, do Boga Jahwe (por. Rdz 20,11).

²⁹ Wydaje się, że oryginalny Tekst Masorecki księgi przypisuje położnym narodowość hebrajską.

zachowa jednakowy sens bez względu na to, jak określimy tożsamość położnych. Zresztą gdyby narrator przywiązywał do tego uwagę, z pewnością sam dokładnie by nas poinformował, jaka była narodowość obu kobiet. Głównym bowiem przedmiotem opowiadania nie są położne, dlatego też narrator po opisie ich czynu już do nich nie wraca³⁰, w opowiadaniu o wiele bowiem ważniejszy jest los hebrajskich dzieci i przyszłość Izraela jako narodu. Dlatego też na każdym kroku podkreśla się fakt, iż lud mimo coraz bardziej drastycznych i okrutnych kroków faraona, stale rozwija się i umacnia (1,7.9.12.20). Epizod z położnymi, będący drugą częścią planu faraona, kończy się jak zwykle oceną przedsięwzięcia władcy. W odróżnieniu od pierwszej takiej oceny (1,12), tym razem jest ona o wiele bardziej złożona, ma prawie formę procesu (przywołanie położnych i ich przesłuchanie) oraz przebiega na dwu płaszczyznach. Z punktu widzenia planu faraona jest potwierdzeniem kolejnej jego porażki (1,19), natomiast z perspektywy ucisknionego ludu i położnych, to, co się stało, jest oceniane jako manifestacja potęgi Jahwe, która wniwecz obraca zamysły niesprawiedliwych prześladowców, a ratuje ucisknionych i bogobojnych (1,20-21). Imię Boga pojawia się tutaj po raz pierwszy w księdze i to od razu w kontekście wybawienia z ucisku oraz błogosławieństwa, co niewątpliwie jest zapowiedzią głównego orędzia całej Księgi Wyjścia. Epizod opisujący drugą inicjatywę faraona kończy się jego dialogiem z położnymi, w którym to do nich należy ostatnie słowo i zwycięstwo nad okrutnym władcą, które, tak jak w pierwszym przypadku (1,12), można i interpretować jako zapowiedź ostatecznego zwycięstwa Izraela. Tak więc, mimo kolejnych inicjatyw króla, lud nie tylko, że nie ulega eksterminacji, ale staje się coraz liczniejszy i potężniejszy. Narrator nie ukrywa więc ironii, z jaką opisuje egipskiego władcę. Jego słowa, by działać mądrze i roztropnie (1,10), z każdym nowo relacjonowanym faktem stają się coraz bardziej ironiczne, gdyż efekt zamierzeń faraona jest wprost przeciwny. Za każdym razem władca okazuje się nierozumny i nieroztropny, a przez to

³⁰ Wiersze 1,20-21 mówiące dwa razy o nagrodzie położnych (liczne potomstwo i błogosławieństwo) są niewątpliwie późnym dodatkiem redakcyjnym. Takie zakończenie epizodu idzie w parze z wychowawczym celem opowiadania (zachęta do bojaźni Jahwe), jak też z oczekiwaniami samego czytelnika, który spontanicznie identyfikuje się z pozytywnymi bohaterami opowiadania i próbuje bohaterstwo i człowieczeństwo tych kobiet.

śmieszny i słaby, gdyż nie udaje mu się skutecznie działać, nie potrafi też skłonić innych do posłuszeństwa. W końcu, daje się oszukać prostym kobietom i w konfrontacji z nimi nie wie, co odpowiedzieć. Reakcją króla na dotychczasowe niepowodzenia staje się trzecie przedsięwzięcie (1,22), w myśl którego już nie tylko wybrane osoby, ale cały naród egipski ma otwarcie wystąpić do walki z Izraelitami, zabijając ich dzieci. Tempo narracji zdaje się gwałtownie przyśpieszać i bardzo szybko zmierzać do finału. Sytuacja zagrożenia wraz z trzecim przedsięwzięciem faraona osiąga apogeum, istotnie przyszłość Hebrajczyków w Egipcie staje się niepewna, jak nigdy dotąd. Według kanonów biblijnej narracji wszystko jest więc już gotowe, by narodził się wybawca i Bóg Jahwe okazał swoją moc. I choć w następnym epizodzie (2,1-10) nie wspomina się bezpośrednio o kontekście zagrożenia dla narodu wywołanego inicjatywami faraona, to jednak zrozumienie tej perykopy byłoby bardzo utrudnione bez znajomości 1,8-22. Narodziny i ocalenie Mojżesza, w myśl redaktora pierwszych dwu rozdziałów księgi, to odpowiedź Boga na ostatnią inicjatywę faraona i zarazem trzecia i definitywna porażka jego planu eksterminacji Izraela.

Narodziny Mojżesza (2,1-10)

Na bazie dotychczasowych analiz można śmiało stwierdzić, że więź między wydarzeniami opisanymi w Wj 1 i 2 wydaje się tak ścisła, że trudno przypuszczać, by te przekazy mogły kiedykolwiek funkcjonować jako autonomiczne i niezwiązane ze sobą tradycje. Mimo to narrator nie mówi o narodzinach Mojżesza jako bezpośredniej konsekwencji tego, co zostało już powiedziane w Wj 1,8-22. Wszystko wydaje się nowe: nowy początek, nowe fakty, nowi bohaterowie. Wszystko opowiadane jest w zupełnie nowym stylu, który ma niewiele wspólnego ze sposobem narracji w Wj 1³¹. Dopiero w miarę relacjonowania wydarzeń dostrzega się, że to, co opowiada narrator, to część dłuższej i znanej nam historii, której

³¹ O tym, że z literackiego punktu widzenia 2,1-10 jest autonomiczną perykopą, przekonuje nas, prócz wskazanych wyżej argumentów, obecność tylko jednego głównego wątku opowiadania: uratowanie zagrożonego życia hebrajskiego chłopca. W 2,11 mamy do czynienia już z nową jednostką literacką (por. hebr. *wayḥi*, będące znakiem nowej sekcji), która opowiada o epizodzie mającym miejsce po upływie długiego czasu, gdy Mojżesz jest już dorosły.

korzenie tkwią w epizodach z rozdziałów poprzednich. Nieoczekiwanie w centrum uwagi staje tylko jeden człowiek pochodzący z pokolenia Lewiego (2,1), którego imię pozostaje nieznane na tym etapie narracji³². On to bierze za żonę kobietę ze swego rodu i z tego związku rodzi się syn³³. Dopiero w tym punkcie opowiadania, kiedy mówi się o wytrwałych i przemyślanych wysiłkach matki, aby ocalić życie swego dziecka, staje się jasne, że epizod ten należy interpretować w kontekście wydarzeń opisanych w poprzednim rozdziale.

Na uwagę zasługuje jeszcze jeden szczegół. Styl narracji sprawia, iż lektor jest nie tylko biernym odbiorcą opisywanych wydarzeń, ale staje się jakby ich naocznym świadkiem, głęboko zaangażowanym w rozwój zdarzeń. Spontanicznie utożsamia się z odczuciami bohaterów, szuka rozwiązania ich problemów, wręcz podejmuje z nimi decyzje. Narrator, opisując postawę matki, ani słowem bowiem nie nawiązuje do nakazu faraona z poprzedniego rozdziału, lecz opisuje jedynie jej wewnętrzne uczucia i emocje. To one mają poruszyć lektora i pobudzić do takich samych odczuć i decyzji, jakie rodzą się w sercu i umyśle matki dziecka. Ona po urodzeniu, widząc, że syn jest silny i piękny, decyduje się go ocalić. Wielkim cierpieniem dla matki jest strata słabego i wątłego dziecka, a coś dopiero tak zdrowego i pięknego... Przez moment więc narrator nic nie mówi o decyzji matki, opisuje tylko jej odczucia, dążąc do tego, by nie bohater jego opowiadania, ale sam lektor podjął decyzję, jak postąpić w tej sytuacji. Po czym natychmiast podejmuje przerwany wątek i informuje nas o postanowieniu matki: „Ukrywała go przez trzy miesiące” (2,2). To jedyne miejsce opowiadania, gdzie narrator odwołuje się do uczuć swych bohaterów. W kolejnych wierszach nie wspomina się już ani słowem o tym, co myślą i co czują główne postacie narracji. Ich wnętrza wyrażają podejmowane przez nich działania. Dlatego też już w następnym wierszu tak długo i dokładnie opisuje się czynności matki. Gdy nie była już w stanie ukrywać dziecka, z wielką troską przygotowuje koszyk, powleka go tak, aby

³² Dopiero genealogia Mojżesza podaje, że jego ojcem był Amram, a matką ciotka ojca Jokebed (Wj 6,20; por. Lb 3,19; 26,59), obydwój pochodzący z pokolenia Lewiego.

³³ Zgodnie z biblijną koncepcją, poczęcie i narodziny są zazwyczaj ze sobą ściśle związane i relacjonuje się je jak gdyby były jednym wydarzeniem; por. A. Ringwald, *nascere, generare*, w: L. Coenen, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991, s. 1043nn.; J. Schreiner, *yālad*, w: G. J. Botterweck, H. Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. VI, Grand Rapids 1990, s. 79.

mógł długo utrzymywać się na wodzie, kładzie tam swe dziecko, przykrywa je i pozostawia w sitowiu przy brzegu rzeki (2,3). Na tym etapie narracji nie wiemy jeszcze nic o jej rzeczywistych zamiarach i motywacji. Opuściła syna, aby nie ściągać gniewu faraona na całą swą rodzinę? Nie chciała patrzeć na śmierć dziecka w swym domu, dlatego porzuciła go w pobliżu rzeki?

Dużo światła rzuca na te wątpliwości wiersz czwarty³⁴, który ze względu na zasady składni języka hebrajskiego (w miejsce form *wyiktol*, które dotąd wyznaczały strukturę perykopy, pojawia się tu forma bezokolicznika *lādē'āh* „żeby wiedzieć, żeby zobaczyć”) stanowi pewnego rodzaju pauzę w narracji, poczynioną w tym celu, by pobudzić lektora do refleksji nad treścią już opowiedzianych wydarzeń i w ten sposób przygotować relację nowych faktów. Tego rodzaju figura literacka to nic innego jak retoryczne pytanie: Co będzie dalej? Co się stanie z pozostawionym dzieckiem? Idąc więc za sugestią narratora, zatrzymajmy się nad znaczeniem dotychczasowych faktów. Podstawowym problemem jest ocena postawy matki. Jak właściwie zinterpretować jej działanie? Choć narrator bezpośrednio tego nie mówi, nie ma się żadnych wątpliwości, że matka nie porzuca swego dziecka, ale działa, mając na uwadze jego ocalenie. W tym celu z taką pieczołowitością przygotowuje kosz³⁵, a po-

³⁴ Prawdopodobnie wiersz ten i tekst 2,7-10a to późniejszy dodatek redakcyjny, który miał uzupełnić oryginalny przekaz i uczynić go teologicznie pełniejszym. W skład pierwotnej relacji o narodzinach Mojżesza wchodziły wiersze 2,1-3.5-6.10b. Ich treść obejmowała narodziny chłopca w klimacie bezpośredniego zagrożenia jego życia, próbę ocalenia go przez matkę przez ukrycie go w pobliżu dworu faraona, akt litości córki egipskiego władcy i nadanie imienia dziecku. Redaktor wprowadził do opowiadania wątek anonimowej siostry Mojżesza (2,4.7-10a) nie tylko po to, aby akcję pierwotnego przekazu uczynić bardziej płynną i ukazać, w jaki sposób Mojżesz został ocalony i znalazł się na dworze faraona, ale przede wszystkim, aby wzmocnić wartość teologiczną relacji. Trudno bowiem byłoby sobie wyobrazić, że przyszły przywódca Izraela jest Egipcjaninem bez odpowiedniej żydowskiej świadomości religijnej i poczucia przynależności do swego narodu. Dlatego anonimowa postać jego siostry stała się dla redaktora literackim sposobem (rolę, jaką odgrywa drugorzędna postać w opowiadaniu a potem bezpowrotnie znika, nazywamy w narracji funkcją łącznika), by Mojżesz wrócił do swej matki na wystarczająco długi okres, aby móc otrzymać konieczną formację religijno-patriotyczną, która w przyszłości stanie się podstawą i motywem do wypełnienia jego misji.

³⁵ Warto zauważyć, że opis tych czynności stoi w centrum uwagi narratora. Nie ma w całej perykopie innej czynności czy faktu, któremu narrator poświęciłby aż tak wiele miejsca. Czy to przypadek? Oczywiście nie, dlatego można powiedzieć, że jest to jeden ze sposobów narratora, by przekonać o świadomym i planowym działaniu matki Mojżesza. Struktura perykopy jest niczym innym jak trójczołową realizacją planu ocalenia życia dziecka, i tak wiersze 2,1-4 opowiadają o jego ukryciu zaraz po urodzeniu, wiersze 2,5-6 relacjonują jego odnalezienie.

tem kładzie go w pobliżu miejsca, o którym wiedziała, że jest uczęszczane przez wpływowe osoby mogące uratować jej syna. Nadto, by zapewnić stałą opiekę dziecku, nie wzbudzając przy tym żadnych podejrzeń, nakazuje swej córce, by pozostawała w pobliżu koszyka. Narrator pragnie więc nas przekonać, że matka Mojżesza, jak na żydowską kobietę przystało, nigdy nie pogodziła się ze śmiercią syna i dokładnie opracowała i zrealizowała (w przeciwieństwie do faraona w 1,10-22) plan ocalenia chłopca.

Dzisiejsza wersja opowiadania o narodzinach Mojżesza to piękny przykład sztuki biblijnej narracji. Jej główny wątek jest zaprezentowany w trzech kolejnych odsłonach, których głównymi bohaterami są kobiety: matka Mojżesza (podmiot 10 czynności w 2,1-4), córka faraona (podmiot 12 czynności w 2,5-6) i siostra Mojżesza (2,7-9). Wszystko kończy krótka konkluzja (2,10). W myśl zasad biblijnej narracji, pierwsza odsłona to typowa ekspozycja, w której dokonuje się prezentacji głównych bohaterów i kontekstu, w którym działają. W części tej zostaje również wyznaczony kierunek akcji opowiadania: najpierw ukrycie dziecka, a potem plan jego ocalenia w sytuacji zagrożenia. Ta pierwsza część relacji jest w pewnym punkcie (2,4) świadomie przerywana przez narratora, aby podwyższyć napięcie i dramaturgię narracji i pobudzić wszystkich do refleksji (i bohaterowie opowiadania, i lektor zatrzymują się na moment, by zobaczyć, co się będzie działo dalej). Następna odsłona relacji to tzw. *perypetia*, czyli nieoczekiwany zwrot w akcji, gdyż w 2,6, dzięki miłosierdziu córki faraona, która w tej części opowiadania jest główną postacią, zmienia się radykalnie los dziecka: już nie grozi mu śmierć, ale czeka go życie. Dalsza część narracji służy jedynie temu, by pokazać lektorowi rozwiązanie głównych napięć i wątków. Na tym etapie najważniejszą sprawą jest przekonanie lektora co do religijnej formacji chłopca, dlatego najczęściej pojawiającym się tu terminem jest rdzeń *ynq* „wykarmić, wychować”. Tak więc, mimo że konkluzja opowiadania informuje o pobycie Mojżesza na dworze faraona, lektor nie ma żadnych wątpliwości co do jego żydowskiego pochodzenia i zdobytej religijnej i narodowej świadomości.

zienie prowadzące do ocalenia, natomiast wiersze 2,7-9 opisują kontrakt mający na celu zachowanie życia dziecka (wykarmienie go przez matkę). Wiersz 2,10 stanowi konkluzję tej struktury i potwierdza definitywne ocalenie Mojżesza.

Na szczególną uwagę zasługuje jeszcze jeden wyraźny ślad pracy redakcyjnej, a mianowicie zamierzona ironia narratora. Relacja o narodzinach Mojżesza podtrzymuje tę samą linię w prezentacji faraona, jaką obserwowaliśmy w 1,8-22. Faraon jest tam ukazany jako nieudolny władca, który nie potrafi zapanować nad sytuacją i wyznaczyć właściwy bieg wypadków. Swą władzę traci więc na rzecz Boga, który realizując własny plan zbawienia Izraelitów działa zarówno przez położne, jak też córkę faraona. Ta wstępna i pośrednia konfrontacja sił zapowiada właściwy i otwarty konflikt i rywalizację Jahwe z królem opisany w Wj 5-15, w wyniku którego definitywnie okaże się, kto jest władcą Izraela i decyduje o biegu historii w świecie. Na tym etapie narracji te wnioski teologiczne są zastąpione ironiczną prezentacją osoby i działań faraona. W 1,10 zachęcał on poddanych, by byli przewidujący i inteligentni wobec Izraela, natomiast wszystkie podjęte przez niego kroki kończyły się coraz większym niepowodzeniem. Faraon okazał się niezdolny do sprawowania władzy, skłonienia poddanych do posłuszeństwa i do właściwego królowi zmysłu rozstrzygania spraw sądowych (1,15-21). Porażka faraona osiąga apogeum w relacji o narodzinach Mojżesza. Przyszły wódz Izraela zamiast stracić życie, zostaje ocalony, a wybawicielką jest córka tego, który wydał rozkaz, aby pozbawić go życia. Co więcej, kilkuletni pobyt u żydowskiej matki jest opłacany przez samego faraona (2,9), jak też jego późniejsza edukacja i życie na dworze egipskiego króla. W swoim więc domu faraon wychowuje przyszłego przeciwnika, który pozbawi go władzy nad Hebrajczykami. Ironiczne jest to, że wszyscy o tym wiedzą (bohaterowie opowiadania, autor i lektor opowiadania) z wyjątkiem faraona, dlatego nie jest on już w stanie utrzymać władzy nad Izraelem.

Dużą dozę ironii ma także finałowa scena opowiadania, w której nadaje się imię ocalonemu dziecku. Córka faraona daje mu imię Mojżesz (*mōšeh*) w nawiązaniu do okoliczności, w jakich ocalała adoptowanego przez siebie syna. Ironiczne nie jest to, że księżniczka, będąc Egipcjanką, mówi po hebrajsku i nadaje chłopcu hebrajskie imię, ale gra słów związana z hebrajskim rdzeniem *mšh*. Interpretując okoliczności, w których królewska córka znalazła chłopca, nazywa go „tym, który został wydobyty (z wody)”, a więc z gramatycznego punktu widzenia powinno chodzić o imiesłów bierny czasownika. Natomiast imię *mōšeh* jest formą imiesłowu czynnego, który należałoby przetłumaczyć: „ten, który wy-

dobywa (z wody)”. Tak więc córka faraona myśli o jednym, a mówi o czymś zupełnie innym. Czy to przypadek? Wydaje się, że i ten element jest częścią teologicznego planu narratora, który w ten sposób daje odpowiedź na pytanie o przyszły los głównego bohatera. Bez wątplenia styl narracji potwierdza, że mamy tu do czynienia z narodzinami wielkiej postaci, która jest darem Boga i przed którą stoi wielka misja do spełnienia³⁶. Jaka to misja i jak ona się ma do okoliczności ocalenia samego bohatera, najpełniej odzwierciedla właśnie jego imię. Mojżesz nie jest tylko tym, który został uratowany z odmetów rzeki, jest tym, który wydobędzie naród z wód Morza Sitowia i egipskiej niewoli.

Tak więc relacja o narodzinach Mojżesza jest typowym późnym opowiadaniem ludowym, które powstało, by wypełnić istniejącą lukę w biografii największej postaci judaizmu. Skoro jako dorosły, Mojżesz dokonał rzeczy niezwykłych, musiał narodzić się w równie niezwykłych okolicznościach. Często bowiem, według kanonów narracji biblijnej, zanim ktoś staje się wybawcą innych, sam musi zostać wybawiony. Tak więc i tym razem plan faraona legł w gruzach: porzucone w niebezpieczeństwie dziecko zostaje uratowane, a dokonuje tego córka króla, który wydał rozkaz jego zabicia. Los hebrajskiego ludu w Bożych planach został uzależniony od losu bezbronного chłopca, który dryfował na falach rzeki. Dziecko nie zginęło, a więc i naród może patrzeć z nadzieją w przyszłość, oczekując swego wybawienia. Ich wybawca bowiem już się narodził, a jego cudowne ocalenie jest zapowiedzią ich ocalenia.

ks. Dariusz DZIADOSZ

³⁶ Dowodem niezwykłości Mojżesza, o której mówi już relacja o jego narodzinach, jest fakt posiadania dwu matek, dwu narodowości, dwu imion i dwu natur (semickiej i egipskiej). Poza tym jest kimś, kto narodził się dwa razy: zanurzony w wodę (śmierć) dzięki córce faraona (adopcja) przeżywa swe drugie narodzenie (zmartwychwstanie), por. *narodziny*, w: L. Ryken, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 1998, s. 564.