

**MOJŻESZ – LEWITA (WJ 2,1–10).
W KRĘGU BADAŃ NAD TOŻSAMOŚCIĄ MOJŻESZA**

Janusz Lemański*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
Szczecin–Koszalin

Nie popadając w przesadę, można powiedzieć, że biblijny Mojżesz to człowiek instytucja: charyzmatyczny lider, pośrednik w zawarciu przymierza, cudotwórca, prorok, prawodawca, nauczyciel, mediator, uzdrowiciel. Pięcioksiąg, a przynajmniej cztery spośród pięciu zawartych w nim ksiąg, stylizuje opowieść o nim na swoisty rodzaj biografii, zaczynającej się narodzinami i cudownym ocaleniem (Wj 2,1–10) oraz powołaniem do wykonania misji wybawienia Izraela z niewoli egipskiej (Wj 3,1–4,16; 6,2–8), a kończącej się informacją o jego śmierci i pochówku, dokonany przez samego Boga (Pwt 34,1–12). Mojżeszowi z jednej strony przypisuje się tu wiele niezwykłych i wyjątkowych cech, a z drugiej – widać wysiłek kolejnych autorów i redaktorów, aby przedstawić go zarazem jako człowieka z krwi i kości, niewolnego od wad i popełnianych błędów (zwłaszcza w Księdze Liczb)¹. Już w samym fakcie, że autorzy biblijni wyraźnie zaznaczają, iż ten, który prowadził naród wybrany ku Ziemi Obiecanej, sam do niej nie wszedł, oraz w praktycznym braku zainteresowania losami jego potomstwa dostrzec można tendencję akcentującą, że największym dziedzictwem pozostawionym przez tego męża Opatrzności jest to, co Bóg uczynił poprzez niego na rzecz Izraela. W większości odniesień do jego osoby poza Pięcioksięgiem autorzy

* Ks. prof. dr hab. Janusz Lemański – kierownik Katedry Egzegezy i Teologii Biblijnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Adres: Wydział Teologiczny US, 71–459 Szczecin, ul. Papieża Pawła VI nr 2; e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl.

¹ Por. J. Lemański, *Księga Liczb jako końcowy etap w redagowaniu Pięcioksięgu?*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2014), s. 142.

biblijni wspominają przede wszystkim przekazane za jego pośrednictwem Słowo Boże (Joz 1,7; 23,6; 2 Krl 14,6; 21,8; 23,25; Ezd 3,2; 7,8; Ne 1,7; 8,1; 13,1; 2 Krn 25,4; 34,14; 35,12). Mając na uwadze centralny charakter jego postaci w Pięcioksięgu, zaskakuje fakt, że niewiele razy wspomina się go w księgach prorockich, a jeśli już, to są to zasadniczo fragmenty z późnego okresu, po wygnaniu babilońskim (Iz 63,11–12; Jer 15,1; Ml 4,4). Fakt ten jest przyczynkiem do szeroko rozumianej debaty nad historycznością tej postaci i czasami, z jakimi należy ją powiązać². Już w samej Biblii Mojżesz jawi się jako posiadacz co najmniej trzech tożsamości. Z urodzenia jest Hebrajczykiem (Wj 2,6), pod względem kultury Egipcjaninem (Wj 2,19), a przez małżeństwo staje się Madianitą (Wj 2,21–22).

W niniejszym artykule – w formie przyczynku do badań nad historyczną tożsamością Mojżesza – chciałbym przyjrzeć się informacjom na temat Mojżesza zawartym w opisie jego narodzin i ocalenia (Wj 2,1–10). Datowanie tego fragmentu, jak i interpretacja danych o osobie Mojżesza w nim zawartych są dziś bowiem przedmiotem ożywionej dyskusji.

1. Mojżesz i problem tożsamości etnicznej Izraela

Nie wiemy, czy istniał historyczny Mojżesz. Zdania na ten temat są bowiem wśród badaczy podzielone. Wydaje się jednak, że słusznie należy domniemywać, iż inspiracją do wykreowania „biblijnego Mojżesza” mogła być jednak rzeczywistość jakaś historyczna postać, być może jakiś lokalny bohater, powiązany z terenami związanymi z kulturą Madianitów. To im, a ściślej mówiąc, postaci Jetry, teścia Mojżesza i zarazem kapłana Madianitów, przypisuje się w Biblii inspirację zarówno w nabyciu umiejętności składania ofiar przed Bogiem, jak i posługiwania się Prawem (Wj 18). Z tych terenów wreszcie, jak konkludują najstarsze poetyckie wspomnienia, wywodzi się wiara w JHWH (Sdz 5,4; Pwt 33,2; Ha 3,3). Według autorów biblijnych powiązanie kultu JHWH z przodkami Izraela dokonało się za pośrednictwem Mojżesza.

² Dobry przegląd różnych pozycji w tej debacie por. D.T. Olson, *Moses*, w: K.D. Sakenfeld (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. IV, Nashville 2009, s. 142–152, zwł. 142–144. Próby powiązania Mojżesza z którąś z historycznych postaci z Egiptu są raczej mało przekonujące. Por. M. Görg, *Mose – Name und Namenträger. Versuch einer historischen Annäherung*, w: E. Otto (Hg.), *Mose, Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart 2000, s. 17–42; J. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009, s. 90–94.

Jahwizm, jak dowodzą tego badania archeologiczne, to religia, którą określić można mianem kultu „narodowego”. Dowody na taki kult pochodzą zarówno z Północy (Izrael), jak i z Południa (Juda). JHWH był więc dla przodków Izraela odpowiednikiem moabickiego Kemosza, Amonickiego Milkolma (por. 1 Krl 11,33), edomickiego bóstwa Kaus³, czy asyryjskiego Aszura⁴. Tradycja biblijna – jak już zauważyliśmy – zachowała wspomnienie o związkach jahwizmu z terenami Edomu. Niektórzy badacze sądzą więc, że na przełomie II i I tysiąclecia przed Chr. ważnym bóstwem Edomitów mógł być Jhwh, gdyż w kilku ustępach biblijnych imię Jhwh ściśle łączy się z Edomem (Teman i Seir; por. Sdz 5,4; Pwt 33,2; Ha 3,3)⁵. Część egipskich inskrypcji z późnej epoki brązu w istocie potwierdza takie związki imienia JHWH z tym regionem, ale sugeruje jednocześnie, że samo imię mogło mieć charakter geograficzny. Wspomina się w tych tekstach grupę etniczną określaną mianem Szaszu/Szosu (eg. *š3šw*)⁶, pisząc jednocześnie o „ziemi Szaszu Jahu” (*t3 š3šw Yh/w; šsw Yhw*). Geograficzne rozumienia formantu *Yhw* sugerują inne podobne sformułowania „kraj Szaszu Samath/Trbr”; „Seir (w kraju) Szaszu”; „Laban (w kraju) Szaszu”. Badacze zwracają jednak uwagę, że określanie jakiegoś terytorium imieniem bóstwa nie jest niczym nowym w realiach starożytnego Bliskiego Wschodu. Niektóre geograficzne lokalizacje są jednak czasem odległe od Edomu. Część z nich odnosi się bowiem do dalekiej Mezopotamii. Oryginalna lokalizacja tej grupy wydaje się jednak powiązana z terenami na południe i południowy wschód od Morza Martwego⁷. Część badaczy snuje domysły, że określenie „Szaszu” należy bardziej rozumieć jako emblemat społeczny, a nie nazwę etniczną. Hipoteza, że przodkowie Izraelitów wywodzą się (przynajmniej po części) z Szaszu⁸, jest jednak wysoce spekulatywna⁹. Trzeba

³ W.T. Pitard, *Edom*, [hasło w:] B.M. Metzger, M.D. Cogan (red.), *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, s. 139–140, zwł. 139.

⁴ *Aszur*, [hasło w:] J. Black, A. Green (red.), *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998, s. 30–32.

⁵ W.T. Pitard, *Edom*, s. 139.

⁶ Teksty por. R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens* (Documenta et Monumenta 199; *Orientalis Antiqui* 22), Leiden 1971; M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament*. Grundrisse zum Alten Testament, Göttingen 2010, s. 148–198. Dyskusję por. D.B. Redford, *Egypt and Canaan in the New Kingdom* (Beer-Sheva 4), Beer Sheva 1990, s. 68–75; tenże, *Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992, s. 269–280; W.A. Ward, *Shasu*, [hasło w:] D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. V, New York 1992, s. 1165–1167.

⁷ D.B. Redford, *Canaan...*, s. 272–273.

⁸ Tamże, s. 73–75, 267–280; A.F. Rainey, *Israel in Merenptah's Inscription and Reliefs*, „Israel Exploration Journal” 51 (2001), s. 57–75.

⁹ L.L. Grabbe, *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?*, New York–London 2007, s. 50.

zauważyć, że teza o terytorialnym powiązaniu kultu Jhwh z terenami Edomu (ściślej mówiąc z Madianitami) ma swoją przeciwwagę w argumentacji sugerującej, iż jahwizm mógł ukształtować się jednak również w kontekście kananejskiego kultu boga El¹⁰.

2. Kontekst: Wj 1–2

Prolog z Księgi Wyjścia ma wyraźnie swoje obramowanie (Wj 1,1–7; 2,23–25), przy czym epilog stanowi tu formę *prolepsis*, rodzaj uprzedzającej syntezy tego, co będzie dopiero szerzej opowiedziane w dalszej części księgi¹¹. Wj 2,1–10 to niewątpliwie tekst centralny w pozostałej części prologu. Wj 1,8–22 bowiem to seria trzech radykalizujących się zagrożeń dla Izraela (Wj 1,11–14: ucisk, niewolniczy wyzysk; 1,15–21: nakaz uśmiercania noworodków płci męskiej wydany położnym; 1,22: ten sam nakaz wydany wszystkim Egipcjanom). Wj 2,11–22 z kolei to również trzy sceny, tym razem z młodzieńczego etapu w życiu Mojżesza (Wj, 11–12: zabicie Egipcjanina; 2,13–14: brak akceptacji wśród Hebrajczyków; 2,15–22: ucieczka do kraju Madian i nowe życie). Widać zatem wyraźnie, że scena narodzin Mojżesza stanowi kluczowy element w swoim kontekście i nie powinno się jej – przynajmniej z synchronicznego punktu widzenia – redukować do jednego tylko wątku (np. opowiadanie o ocaleniu, opis narodzin czy porzuceniu)¹². Inaczej wszystko to może wyglądać jednak, kiedy przyjrzymy się jej pod kątem badań krytyczno-literackich. Nie od dziś badacze zwracają bowiem uwagę, że w tle całego prologu znajduje się problem z tożsamością etniczną i kulturową Mojżesza.

3. Forma opowiadania Wj 2,1–10

Perykopę Wj 2,1–10 można bez wątplenia uznać za wzorcowy przykład hebrajskiego sposobu narracji¹³. Wszyscy bohaterowie są tu bezimienni, dzięki czemu akcentuje się imię Mojżesza, które pojawi na końcu perykopy (w. 10).

¹⁰ Na temat spekulacji etymologicznych związanych z pochodzeniem imienia Jhwh z kręgu kultu boga El zob. J. Lemański, *Ekskurs do Wj 3,13–15: problem pochodzenia i etymologii imienia JHWH*, w: *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009, s. 669–672.

¹¹ Ch. Dohmen, *Exodus 1–18* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2015, s. 90.

¹² Por. tamże, s. 91, ze wskazaniem na I. Willi-Plein, *Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose*, „Vetus Testamentum” 41 (1991), s. 110–118, zwł. 117–118.

¹³ H. Utschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15* (IEK.AT), Stuttgart 2013, s. 27, 85–86.

Anonimowość pozostałych postaci sugeruje zwykle ich typologiczny charakter¹⁴. Imienia głównego bohatera należałoby oczekiwać jednak na początku perykopy, co sugeruje z kolei klasyczna sekwencja zdarzeń w tego rodzaju relacjach o narodzeniu, gdzie po słowach „wziął [za żonę], a ona poczęła i urodziła”, zwykle dodaje się od razu stwierdzenie „nadała/nadał mu imię”. W interesującej nas perykopie znajdujemy trzy kluczowe słowa: córka, syn, dziecko. Pierwsze z nich ma charakter inkluzyjny: córka Lewiego, córka faraona. Pierwsze określenie wyraźnie jest tu zamierzonym odpowiednikiem dla drugiego, tworząc jego przeciwagę. Obie postaci stanowią bowiem podmiot działający odpowiednio w pierwszej i drugiej części perykopy. Bezimienna siostra Mojżesza jest jedynie postacią łączącą obie główne bohaterki. Znika z opowiadania, podobnie jak położne (por. Wj 1,20–21: klimaks), zaraz po odegraniu swojej roli.

Z kanonicznego punktu widzenia (por. Wj 1,15–22) zarówno córka Lewiego, jak i córka faraona działają przeciwko dekretowi egipskiego władcy. Matka, gdyż usiłuje uratować życie dziecka i nie „wrzuca” go do wody, jak rozkazał faraon (por. Wj 1,22), a córka faraona, gdyż adoptuje dziecko, choć wie, że jest ono Hebrajczykiem (por. Wj 2,6). George W. Coats¹⁵, poszukując adekwatnej nazwy dla zastosowanej tu formy literackiej, klasyfikuje tekst słowami „adoption legend rather than simply a birth story”. Badacze niemieccy często określają jednak sceny tego rodzaju mianem „geretteten Retters” (uratowany wybawca). Sposób bowiem, w jaki opowiada się o głównym bohaterze, przypomina szeroko rozpowszechniony na starożytnym Bliskim Wschodzie model opowiadania, zapowiadający, że cudownie uratowany od śmierci mały bohater będzie w przyszłości kimś wielkim¹⁶. W kontekście biblijnym chodzi o kogoś, kto w przyszłości ocali swój naród. Wiele aluzji w tekście perykopy potwierdza słusność takiego sposobu jej odczytywania.

¹⁴ A. Reinhartz, *Why Ask My Name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative*, New York 1998, s. 106.

¹⁵ *Exodus 1–18* (FOTL IIA), Grand Rapids–Cambridge 1999, s. 27.

¹⁶ W.H.C. Propp, *Exodus 1–18* (AB 2), New York 1999, s. 155–158; por. także D.B. Redford, *The Literary Motif of the Exposed Child*, „Numen” 14 (1967), s. 209–228; B. Lewis, *The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero Who was Exposed at Birth* (ASOR. DS 4), Cambridge 1980.

Modelowym tekstem dla tego rodzaju opowiadań jest legenda o pochodzeniu akadyjskiego władcy Sargona I (ok. 2300 lat przed Chr.)¹⁷. Był on twórcą pierwszego mezopotamskiego imperium, a opowieść o jego pochodzeniu i wybraniu przez boginię Isztar służyła kolejnym władcom (począwszy od VIII w. przed Chr.: Sargon II) z założonej przez niego dynastii jako legitymizacja ich władzy. Podobny model opowiadania z identycznym zastosowaniem służył potem także uzasadnieniu władzy królom babilońskim i perskim. Sam motyw odrzucenia przez matkę i późniejsza adopcja akcentują jednak przede wszystkim tajemnicze pochodzenie Sargona i jego skromne początki, a nie królewską godność¹⁸. Interesujący nas fragment tekstu o Sargonie z Akkad brzmi następująco:

1. *Szarrukin, potężny król, królem Akkad ja jestem.*
2. *Moja matka była kapłanką (ēnetu), mego ojca nie znałem.*
3. *Brat mego ojca zamieszkiwał górską krainę.*
4. *Moim miastem jest Azupiranu, położone nad brzegiem Eufratu.*
5. *Poczęła mnie moja matka, kapłanka (ēnetu), poczęła mnie w ukryciu.*
6. *Włożyła mnie do kosza z trzciny, pokryła smołą pokrywą nade mną.*
7. *Wrzuciła mnie do rzeki, z której nie powinienem był wyjść.*
8. *Rzeka zaniósła mnie do Akki, do czerpiącego wodę (dālû) przywiódła mnie.*
9. *Akki, czerpiący wodę, wydobyl mnie zanurzając swój czerpak (albo wiadro).*
10. *Akki, czerpiący wodę, wychował mnie jak syna.*
11. *Akki, czerpiący wodę, osadził mnie na swoim urzędzie ogrodnika.*
12. *Z powodu (zajmowania) urzędu ogrodnika Isztar zaczęła mnie miłować.*
13. *W ten sposób zostałem na 54 (?) lata królem.*
14. *Czarnogłowymi ludźmi ja władałem i rządziłem...*

¹⁷ B. Lewis, *The Sargon Legend...*, s. 24–25; W. Beyerlin, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* (ATD Ergänzungsreihe 1), wyd. 2, Göttingen 1985, s. 123–124; E. Otto, *Mose und das Gesetz. Die Mose figure als gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königs-ideologie im 7. Jh. V. Chr.*, w: E. Otto (Hg.), *Mose, Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart 2000, s. 52–53; O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung* (TUAT), Gütersloh 2001, s. 55–57.

¹⁸ B. Lewis, *The Sargon Legend*, s. 249.

Jest tu co najmniej kilka elementów podobnych do tych z Wj 2¹⁹. Jednym z nich jest np. kosz pokryty smołą (por. w. 2–6 oraz Wj 2,3). Pewnych podobieństw doszukać można się także w znaczeniu imienia Mojżesz (Wj 2,10: *môše[h]*: wyciągnięty[-ający] z wody) i określeniu *dākū* – „czerpiący wodę” oraz imieniem Akki²⁰ „ja podlewam”²⁰. Nie można jednak zignorować także istotnych różnic. Narodziny Sargona są nielegalne. Jego matka była kapłanką *ēnetu*, zobowiązaną do bezdzietności²¹. To z tego powodu rodzi go w ukryciu, a potem usiłuje utopić w rzece (w. 7: ak. *nadri* – „wrzucić”). Kosz jest tu niesiony prądem rzeki (w. 8) i jedynie przez przypadek wyciąga go czerpiący wodę ogrodnik (w. 9). W przypadku Mojżesza od początku chodzi o ocalenie dziecka, a jego ukrycie wiąże się z zagrożeniem wynikającym z dekretu faraona, a nie z powodu nielegalnego poczęcia.

Z tych między innymi powodów większość badaczy wątpi dziś, aby tekst biblijny był w jakikolwiek sposób wprost zależny od legendy o Sargonie. Taki model opowiadań znany był zresztą dość powszechnie w regionie, także w czasach perskich. Herodot (*Dzieje* I.107–115)²² stosuje go np. do opowiedzenia legendy o narodzinach Cyrusa. W Wj 2,1–10 nie ma charakterystycznego dla legendy o Sargonie napięcia pomiędzy pochodzeniem głównego bohatera i jego wybraniem przez bóstwo do wypełnienia wyjątkowej roli. Inaczej niż Sargon, Mojżesz pozostaje też w łączności ze swoją biologiczną matką (Wj 2,9). Nie zostaje wrzucony do rzeki, lecz troskliwie zabezpieczony i ułożony w sitowiu, tak aby można go było znaleźć (Wj 2,3). Dalszy bieg zdarzeń jest cały czas pod kontrolą (czuwa nad tym starsza siostra Mojżesza, por. Wj 2,4). W legendzie o Sargonie ważną rolę odgrywa bogini Isztar, której wybór jest decydujący i pozwala uzasadnić Sargonowi posiadaną przez siebie władzę, mimo braku królewskiego pochodzenia.

¹⁹ E. Otto (*Mose und das Gesetz...*, s. 55) wymienia ich w sumie osiem, choć nie ze wszystkimi jego sugestiami można się zgodzić. Dyskusyjne, o ile nie całkowicie wątpliwe, są dwa pierwsze: obaj bohaterowie (Sargon i Mojżesz) mają nielegalne pochodzenie i dlatego ich matki muszą pozbyć się swoich dzieci. Kolejne sugerowane podobieństwa także nie do końca są jednoznaczne. Otto twierdzi, że obaj bohaterowie zostają umieszczeni w koszu zabezpieczonym smołą i puszczeni do rzeki. Owszem, ale Mojżesz nie zostaje do niej wrzucony, jak jest to w przypadku Sargona, i matka Mojżesza chce, aby go uratować, a nie utopić. Nie do końca chodzi też w przypadku Mojżesza o czysty przypadek w odnalezieniu zagrożonego dziecka. W obu opowiadaniach na pewno wspólny jest motyw adopcji i przyszła ważna misja do wykonania.

²⁰ W.H.C. Propp, *Exodus 1–18*, s. 156.

²¹ M. Gerhards, *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literatur- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch* (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn 2006, s. 171, przypis 117: niem. *Ausgestossene*.

²² H. Zlotnick-Sivan, *Moses the Persian? Exodus 2, the „Other” and Biblical „Mnemo-history”*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 116 (2004), s. 189–205.

W Wj 2,1–10 o Bogu nie ma w ogóle mowy. Można się jedynie domyślać na podstawie uprzedzającego kontekstu (por. zwł. Wj 1,15–21), że Bóg nadal dyskretnie działa tu poprzez kobiety²³.

Widać zatem wyraźnie, że autor biblijny nie trzyma się ściśle modelu literackiego znanego ze wspomnianej legendy o Sargonie. Powody odejścia mogą być rozmaite. Jednym z nich na pewno jest cel, jakiemu służy opowiadanie²⁴. W aktualnym kontekście autor biblijny wyraźnie zamierza eksplorować tożsamość Mojżesza. Jest on Hebrajczykiem, synem lewickiej pary małżonków. Nigdy nie traci z oczu tej swojej etnicznej przynależności (Wj 2,6.9). Jego egipska tożsamość (por. Wj 2,19) to wyłącznie efekt wychowania na egipskim dworze (Wj 2,10aB). Historia ma charakter rozwojowy (*rags-to-riches story* – ubogi, który zostaje nobilitowany)²⁵. Od zagrożenia i anonimowości, główny bohater, nazwany tu dopiero na końcu perykopy, gdy z woli JHWH (por. Wj 2,14a i Wj 3,1–4,16), sięgnie w niedalekiej przyszłości po przywództwo nad swoimi pobratymcami. Zanim wróci jednak do swego pierwotnego statusu społecznego (por. Wj 1,22; 2,15), znajdzie schronienie i wychowanie w rodzinie samego faraona, od którego pochodzi zagrażający jego życiu dekret.

Kwestia ewentualnej zależności Wj 2,1–10 od legendy o Sargonie ma ogromne znaczenie dla dyskusji nad datowaniem tekstu biblijnego²⁶, ale – jak wynika z przeprowadzonej analizy – nie ma już takiego znaczenia dla zrozumienia tekstu interesującej nas perykopy, gdyż nie ma w niej żadnej wyraźnej aluzji, która kazałaby nam myśleć o wspomnianej legendzie²⁷. Badacze zresztą wykazują wiele innych, wewnątrzbiblijnych modeli, mogących stanowić prototyp dla postaci Mojżesza (Józef egipski w Rdz 37–50²⁸; Hagar w Rdz 16; 21²⁹). Podobnie

²³ Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 116.

²⁴ Th.B. Dozeman, *Exodus (ECC)*, Grand Rapids–Cambridge 2009, s. 84–85.

²⁵ B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary (OTL)*, Philadelphia 1974.

²⁶ C. Berner, *Die Exoduserzählung. Die literarische Werden einer Ursprungslegende Israels (FAT 73)*, Tübingen 2010, s. 49–52.

²⁷ Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 116.

²⁸ V.P. Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2011, s. 24, ze wskazaniem na C.M. Carmichael, *Joseph, Moses, and the Institution of the Israelite Judicature*, w: J.E. Coleon, V.H. Adatthew (eds.), *Go to the Land I Will Show You. Studies in Honor of Dwight W. Young*, Winona Lake 1996, s. 15–25, zwł. 16–17.

²⁹ V.P. Hamilton, *Exodus...*, s. 25, ze wskazaniem na T.B. Dozeman, *God at War: Power in the Exodus Tradition*, Oxford 1996, s. 28–33.

zresztą potem opowiadanie o Mojżeszu posłużyło jako prototyp w Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa (Mt 1–2)³⁰.

Legenda o Sargonie jest typowym produktem rozwijanej późniejszej ideologii związanej z władzą królewską³¹. Stąd dobór odpowiedniego słownictwa, którym chce się legitymizować aktualnie panujących potomków Sargona³². Być może autor biblijny świadomie odchodzi od tego wzorca. W Wj 2,1–10 ten model opowiadania o narodzinach, zagrożeniu i w końcu ocaleniu przyszłego bohatera jest wyraźnie zmodyfikowany. Służy tu bowiem legitymizacji postaci niepowiązanej z władzą królewską, lecz przeznaczonej do roli przyszłego przywódcy narodu wybranego³³. Część badaczy uważa więc, że Mojżesz przedstawiony jest tu jako swego rodzaju *Gegenfigur* (postać przeciwstawna) wobec władzy monarchicznej. Eckart Otto³⁴ pisze nawet o tzw. *subversive Rezeption* uznanego modelu opowiadania z okresu końca asyryjskiej dominacji. Meik Gerhards³⁵ łączy jednak zastosowanie tego modelu opowiadania z końcowym okresem wygnania babilońskiego, sugerując jednocześnie, że w faraonie dostrzegać należy postać maskującą (niem. *Deckfigur*) krytykę wobec władców asyryjskich lub babilońskich. Nie można ostatecznie jednak wykluczyć, że faraon z opowiadania o Mojżeszu reprezentuje po prostu egipskich władców z końcowego okresu istnienia Królestwa Judy (Psametych I; Neko II → druga połowa VII w. przed Chr.) i całe opowiadanie osadzone jest w końcowym okresie ich dominacji nad Judą³⁶.

4. Krytyka literacka

Hugo Gressmann³⁷ w swoim czasie podjął się próby zbadania zależności pomiędzy opowiadaniem o narodzinach Mojżesza i pozostałymi tradycjami

³⁰ Th.B. Dozeman, *Exodus*, s. 85–87; V.P. Hamilton, *Exodus...*, s. 26.

³¹ K. Hecker (TUAT, 56) określa ten tekst mianem „fictive Autobiographien”.

³² E. Otto, *Mose und das Gesetz...*, s. 53–56; M. Gerhards, *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literatur- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch* (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn 2006, s. 155–177.

³³ H. Utschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 89.

³⁴ *Mose und das Gesetz...*, s. 61.

³⁵ *Die Aussetzungsgeschichte...*, s. 252.

³⁶ Wtedy zresztą, co sugerują źródła, używano określeń takich jak Pitom czy Ramzes (Wj 1,11) – tak H. Utschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 90; por. J. Lemański, *Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną*, „The Biblical Annals” 4/2 (2014), s. 305, tam cytowana literatura.

³⁷ *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (FRLANT 1), Göttingen 1913, s. 1–10.

z Księgi Wyjścia. Chciał w ten sposób doszukać się oryginalnego znaczenia tego opowiadania. W jego opinii opowiadanie to jest stosunkowo młodą tradycją i tworzy napięcie ze starszymi tradycjami. Jego zdaniem motywy, dla jakich Egipcjanie usiłują przeciwdziałać eksplozji demograficznej wśród Hebrajczyków w Wj 1, stanowią z kolei rozwinięcie sceny narodzin Mojżesza. Oryginalnie faraon usiłował jedynie zgładzić dziecko – przyszłego bohatera. Ten motyw został dopiero wtórnie rozwinięty w zagrożenie dla całego narodu wybranego. Zdaniem Gressmanna paralele, zwłaszcza wspomniana już legenda o Sargonie z Akkad, dowodzą, że powszechny w kontekście kulturowym tzw. *Märchenmotiv* o bohaterze, zagrożonym jako dziecko i następnie cudownie ocalonym, został tu zaaplikowany do Mojżesza. W pewnym sensie autor ten zakłada więc zależność biblijnej perykopy od tekstu wspomnianej legendy. Jak zauważyliśmy już wcześniej, dzisiaj nie jest to jednak dla wszystkich już takie oczywiste. Badacze są mimo to obecnie w zasadzie zgodni co do tego, że w Wj 2,1–10 odnaleźć można najstarsze elementy tradycji o Mojżeszu. Różnice dotyczą jedynie zakresu tej najstarszej warstwy literackiej oraz jej klasyfikacji. Od początku badań krytyczno-literackich nad tą perykopą nie mogli się oni jednak zdecydować, czy uznać Wj 2,1–10 za tekst przynależny do J czy do E. Martin Noth³⁸, który klasyfikował perykopę jako przynależną do J, liczył się zarazem z możliwym jej późniejszym uzupełnieniem o ww. 7–10. Christoph Levin³⁹ z kolei za najstarsze elementy (jego J^Q), wykorzystane przez sugerowanego przez niego redaktora jahwistycznego z okresu wygnania, uznał Wj 2,1–2a.3 (od *wtqh*).5aAb.6 (do *wtr'hw*).10aBb. Werner H. Schmidt⁴⁰ nie podzielał tego poglądu i sugerował raczej jedność literacką perykopy. William H.C. Propp⁴¹ widział w niej z kolei połączenie J i P, gdyż po wnikliwej analizie słownictwa uznał, że na jego podstawie nie można precyzyjnie stwierdzić, do jakiego źródła tradycji przynależą poszczególne elementy tego opowiadania. Jednak obecność w nim motywów znanych z opisu stworzenia (w. 2: „widziała, że był on *dobry*...”) oraz potopu (w. 3: *tēbā*) prowadzi go do następującego wniosku: „Thus 1,22–2,10 recapitulates the Flood as well as Creation”. Bardziej ogólnie klasyfikuje ten podział Thomas B. Dozeman⁴², pisząc o wersji nie-P (Wj 1,6.7*.8–12.15–21; 1,22–2,10.11–15a.15b–22.23a) i P

³⁸ *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, s. 31; *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Göttingen 1959 (wyd. 7, 1984), s. 15.

³⁹ *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993, s. 318–321.

⁴⁰ *Exodus 1,1–6,30*, s. 55.

⁴¹ *Exodus 1–18*, s. 145–147.

⁴² *Exodus*, s. 60–61.

(Wj 1,1–5.7*.13–14; 2,23b–25). W tej pierwszej dostrzega akcent położony na śmierć jako znak akcentujący pokoleniową zmianę (Wj 1,6; 2,23a), temat wprowadzony – jego zdaniem – już w Rdz 4,17–26.

Te same, spolaryzowane tendencje dostrzec można również w najnowszych komentarzach. Reiner Albertz⁴³ klasyfikuje perykopę w całości jako część najstarszej tradycji (tzw. *Exoduskomposition*), do której zalicza także Wj 1,9–12.15–22; 2,1–2,23aA (a także: 15,22–25A.27; 16,1aA; 17,1b–5; 19,2). Sytuuje ją ok. 540 roku przed Chr. i uznaje za część, politycznego w wymowie, opowiadania o prowadzeniu Izraela, przedstawionego w formie opowiadania o grzechu. W jego tle wybrzmiewa pytanie o to, jak możliwa jest obecność Boga pośród Izraela i jak mimo swoich upadków naród ten będzie mógł w przyszłości podążać wraz ze swym Bogiem⁴⁴. Helmut Utzschneider i Wolfgang Oswald⁴⁵ chyba słusznie doszukują się jednak najstarszej warstwy (tzw. *ältere Exoduserzählung*) w interesującej nas scenie jedynie w jej części (Wj 2,1–3.5–6.10aBb). Postać bezimiennej siostry Mojżesza przypisują redakcji z późnych czasów perskich lub początku epoki hellenistycznej (tzw. *Tora-Komposition*). Ich zdaniem pozwoliła ona powiązać ze sobą córkę Lewiego i córkę faraona. Argumentem za takim podziałem jest początek sceny (ww. 1b.2a), gdzie Mojżesz wydaje się pierwszym dzieckiem pary lewitów. Postać siostry Mojżesza wyraźnie rozwijana jest dopiero w tekstach sklasyfikowanych jako post-P. W nich też dopiero poznajemy jej imię – Miriam (Wj 15,20–21; Lb 12; 20,1; 26,59; Pwt 24,9). W Lb 26,59; 1 Krn 5,29; Mi 6,4 wymienia się ją dopiero po Aaronie i Mojżeszu, co oznacza – zdaniem wspomnianych badaczy – że powinna być najmłodszą, a nie najstarszą z trójki „rodzeństwa”⁴⁶. Ponadto fragment z siostrą oddala od siebie powiązaną w naturalny sposób sekwencję zdarzeń: wyjęcie z wody (Wj 2,6) i – nawiązujące do tego motywu – nadanie imienia (Wj 2,10b). Niepewność obu wspomnianych badaczy budzi jedynie w. 10aB („i był dla niej jak syn”). Możliwe, że w swojej pierwotnej formie relacja o narodzinach Mojżesza zakładała jedynie jego powiązanie z egipskim środowiskiem (w. 10aA: *wajjigddal*) i dopiero później nastąpiło wyakcentowanie także jego hebrajskiej tożsamości (Wj 2,11a), czego owocem jest uzupełnienie tekstu o epizod z siostrą Mojżesza. Obaj wspomniani badacze przypisują je redakcji postkapłańskiej

⁴³ *Exodus 1–18* (ZBK.AT 2.1), Zürich 2012, s. 19–20, 53–54.

⁴⁴ Tamże, s. 20.

⁴⁵ *Exodus 1–15*, s. 452–53, 88.

⁴⁶ Ten argument nie musi być jednak przekonujący, zasada „męscy potomkowie przez żeńskimi” jest standardowa.

(wspomnianej wcześniej tzw. *Tora-Komposition*). Jak zauważają, *terminus ante quem* dla tego uzupełnienia stanowi greckie tłumaczenie Tory (LXX) z połowy III wieku przed Chr.

Początki literackiej tradycji o *exodusie* – zdaniem Utzschneidera i Oswalda – nie są już jednak tak łatwe do ustalenia. Przyczynkiem do jej powstania mogła być jedna z deportacji, którą mieszkańcy Izraela i Judy przeżyli w czasach monarchii (2 Krl 17,6: Asyria; 2 Krl 23,34: Egipt; 2 Krl 24,14–16; 25,11: Babilonia). Owa najstarsza literacka wersja opowiadania o *exodusie* pochodzi jednak, ich zdaniem, raczej z czasów monarchii i toczonej wówczas dyskusji o zasadności rebelii wasala wobec swego suzerena (por. 2 Krl 18,7: Ezechiasz wobec Asyrii; 2 Krl 23,29: Jozjasz wobec Egiptu; 2 Krl 24,1; Ez 17: Jojakim wobec Babilonii; 2 Krl 24,20; Jr 27,7–8: Sedecjasz wobec Babilonii)⁴⁷. Które z tych doświadczeń dało impuls literackiej wersji opowiadania o *exodusie*? Zdania w tej materii są podzielone. Mogły to być ostatnie lata wasalnej zależności Judy od Asyrii (ok. 630 przed Chr.)⁴⁸, okres egipskiej dominacji nad Judą (615–605 przed Chr.)⁴⁹ lub okres przejścia kontroli nad nią przez Babilończyków (605–539 przed Chr.)⁵⁰. Nie można w końcu wykluczyć, że nastąpiło to dopiero w czasach perskich⁵¹.

Kontekst interesującej nas perykopy (Wj 2,1–10 vs. 1,1–22; 2,11–22) nie ułatwia nam rozwiązania tej kwestii. Wj 2,1 – poprzez imię Lewi – wydaje się nawiązywać do genealogicznego użycia tego imienia w Wj 1,2. Jak przeanalizujemy to w części egzegetycznej niniejszego artykułu, taki genealogiczny sens może być jednak wtórny. Poszukując pierwotnego sensu, musimy zadać sobie pytanie o oryginalny początek badanej przez nas perykopy. Zdaniem Erharda Bluma⁵² jego odnalezienie jest dziś już praktycznie niemożliwe, a każda rekonstrukcja tego rodzaju zawsze będzie nieprzekonująca. Badacz ten uważa jednak, że należy zakładać, iż taki domniemany początek musiał zawierać informację o rozmnożeniu się Izraelitów w Egipcie. W obecnym kontekście motyw dla wydarzeń opisanych w Wj 2,1–3 znajduje się w Wj 1,22. Część badaczy traktuje

⁴⁷ H. Utzschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 44–45.

⁴⁸ E. Otto, *Mose...*, s. 47–67.

⁴⁹ W. Oswald, *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, Stuttgart 2009, s. 73–85.

⁵⁰ M. Gerhards, *Die Aussetzungsgeschichte...*, s. 252.

⁵¹ H. Zlotnick-Sivan, *Mose the Persian?...*, s. 189–205.

⁵² *Die literarische Verbindung*, s. 147.

ten końcowy wiersz z rozdziału pierwszego jako swego rodzaju ironię⁵³. Nil, do którego miał zostać wrzucony każdy hebrajski noworodek płci męskiej, staje się – dzięki matce – chwilowym miejscem schronienia i w jego nurtach rozpoczyna się proces ratowania dziecka. Jednak Wj 1,22 zakłada wcześniejsze opowiadanie o położnych (Wj 1,15–21), jak słusznie zauważa Harald Samuel⁵⁴. Bez tej perykopy nie wiemy bowiem, czyje dzieci (hebrajskie czy również egipskie?) mają ostatecznie zostać uśmiercone (w. 22b)⁵⁵. Problem można by ominąć, jeśli połączymy w. 22 bezpośrednio z Wj 1,12⁵⁶. Jednak i w tym wypadku należy zakładać, że ostatecznie u podstaw takiego pierwotnego opowiadania musi znaleźć się motyw „rozmnożenia” Izraelitów w Egipcie, bez którego nie byłaby zrozumiała decyzja faraona. Jan Christian Gertz⁵⁷ wskazuje więc na Wj 1,11–12a jako pierwotne umotywowanie odrazy Egipcjan wobec Izraelitów (Wj 1,12b). Reinhard G. Kratz⁵⁸ sugeruje z kolei fragment z Wj 1,8–10a, określając przewodni temat takiej niekapłańskiej wersji słowami: „rozmnożenie pomimo ucisku”. Niewolnicza praca byłaby według niego motywem wtórnym. Jednak i w tym wypadku – zdaniem H. Samuela⁵⁹ – problem leży w tym, że w dalszej części opowiadania nic nie sugeruje, aby córka faraona działała wbrew nakazowi swego ojca, a hebrajskie pochodzenie chłopca stanowiło dla niego zagrożenie. Można więc zakładać, że sam motyw zagrożenia stanowi późniejsze, narracyjne udratyzowanie pierwotnej wersji opowiadania z Wj 2,1–10*⁶⁰. Nie możemy zatem jednoznacznie wykluczyć, że w swojej pierwotnej wersji początek Wj 2,1–10* stanowią wyłącznie pierwsze wiersze tej perykopy⁶¹.

⁵³ B. Jacob, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, s. 19; W.H.C. Propp, *Exodus 1–18*, s. 153–154.

⁵⁴ *Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament* (BZAW 448), Berlin–Boston 2014, s. 249.

⁵⁵ PentSam, LXX oraz Targumy Onkelos i Pseudo-Jonatan z tego właśnie powodu dodają tu doprecyzowujące wyjaśnienie „(synowie) Hebrajczyków”. A. Dillmann (*Exodus und Leviticus* [KEHAT 12], Leipzig 1980, s. 12) sądził nawet, że taka była oryginalna lekcja również w tekście hebrajskim, ale dla krytyki tekstu brak tu logicznej przyczyny, dla której kopista mógłby ominąć tak ważne słowo (*l'brjm*). Por. W.H.C. Propp, *Exodus 1–18*, s. 143.

⁵⁶ M. Gerhards, *Die Aussetzungsgeschichte...*, s. 38–47, zwł. 38, przypis 44.

⁵⁷ *Tradition*, s. 372.

⁵⁸ *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157), Göttingen 2000, s. 287.

⁵⁹ *Von Priestern...*, s. 250.

⁶⁰ Ch. Levin (*Der Jahwist*, 320–321) za postjahwistyczne (jego J^s) uzupełnienie uznaje Wj 2,4.7–10aA (matka jako karmicielka) i za postredakcyjne uzupełnienie (jego R^s) reakcją faraona (Wj 1,18–20a.22).

⁶¹ H. Samuel, *Von Priestern...*, s. 252, przypis 1133, ze wskazaniem na autorów opowiadających się za takim rozwiązaniem.

5. Analiza egzegetyczna Wj 2,1–10

W aktualnym kontekście wydaje się, że mimo zagrożenia, jakie niesie ze sobą dekret faraona (Wj 1,22), pewna hebrajska para z rodu Lewiego decyduje się na małżeństwo (Wj 2,1). Nie ma tu jednak bezpośredniego nawiązania do Wj 1,22⁶² i – jak zauważyliśmy przy okazji analizy krytycznoliterackiej – wiersz ten niekoniecznie musiał stanowić wprowadzenie do interesującej nas perykopy. Badacze wskazują najpierw na fakt, że w Wj 2,1 słowu „wziąć” (*lqh*) brakuje dopełnienia: „za żonę”. Egzegeci zakładający zależność Wj 2,1 od legendy o narodzinach Sargona z Akkad widzą w tym argument, aby doszukiwać się w biblijnym tekście wskazówki o nielegalnym pochodzeniu Mojżesza⁶³. Jednak taka konstrukcja wypowiedzi (czasownik „wziąć” bez dopełnienia) często oznacza również legalne małżeństwo (Rdz 4,19; 11,29; 38,2; Pwt 20,7; 22,13; 24,1.5)⁶⁴. Ponadto powody „odrzućcia” Mojżesza przez matkę – przynajmniej w obecnym kontekście – podane są w Wj 1⁶⁵. Inaczej też niż w legendzie o Sargonie, nie ma tu napięcia pomiędzy pochodzeniem społecznym bohatera a wybraniem przez Boga. Akcentuje się jedynie jego lewickie pochodzenie. Problem „nielegalnego” pochodzenia Mojżesza podnoszony był już wcześniej, gdy sugerowano, że wskazuje na to brak imienia ojca⁶⁶, ale ten argument nie wydaje się przekonujący. Jak już zauważyliśmy, perykopa generalnie i w pełni zamierzony sposób skupia uwagę czytelnika wyłącznie na dwóch tylko imionach (Lewi, Mojżesz).

Sekwencja wypowiedzi („wziął... a ona poczęła i urodziła”; por. Rdz 21,2; 30,5.7; 1 Sm 1,20) jest standardowa, ale wynika z niej zarazem, że Mojżesz jest pierwszym dzieckiem tej pary (por. Rdz 4,1; Oz 1,3). Autor wypowiedzi wydaje się zatem nie znać nie tylko późniejszej tradycji o starszym o trzy lata bracie Aaronie (Wj 6,20), ale i o starszej siostrze, która mimo to pojawi się nieoczekiwanie w obecnej scenie (Wj 2,4.7). W niej pozostaje bezimienną, ale w kolejnych

⁶² Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 109.

⁶³ K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999, s. 153–156; E. Otto, *Mose und das Gesetz...*, s. 43–83, zwł. 50; R.G. Kratz, *Die Komposition*, s. 288; C. Berner, *Die Exoduserzählung...*, s. 48.

⁶⁴ E. Blum, *Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothese*, w: J.C. Gertz, K. Schmid, M. Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 189), Berlin–New York 2002, s. 119–156, zwł. 146–147; M. Gerhards, *Die Aussetzungsgeschichte...*, s. 27–29.

⁶⁵ Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 116.

⁶⁶ Tak H. Gressmann, *Mose...*, s. 8–10.

tekstach będzie nosić imię Mirjam (Wj 15,20; Lb 26,59). W tradycji żydowskiej rozwiązywano ten problem, łącząc ze sobą Wj 1 i 2 oraz rozumiejąc Wj 2,1 jako informację o powtórnym małżeństwie. Midrasz do Księgi Wyjścia w Talmudzie Babilońskim (b.*Sota* 12a) sugeruje, że po dekreście faraona (Wj 1,22) Amram uznał swe małżeństwo za bezcelowe i rozwiódł się ze swoją żoną. Za jego przykładem poszli także inni Izraelici. Potem jednak ożenił się ze swoją byłą żoną powtórnie, co sugeruje Wj 2,1. Tego rodzaju spekulacje służą wyjaśnieniu tego, skąd mowa jest potem w Biblii o starszym rodzeństwie Mojżesza. Nie pomagają jednak w zrozumieniu osobliwości, jaką jest informacja zawarta w Wj 2,1⁶⁷. W perspektywie kanonicznej warto jednak zauważyć, że Mojżesz – podobnie jak Lewi (por. Rdz 29,34) – jest trzecim dzieckiem. W wyjaśnianiu braku informacji o „starszym rodzeństwie” Victor P. Hamilton⁶⁸ odwołuje się do „paraleli” z 2 Sm 12,24–25, gdzie znajdujemy informacje o tym, że Batszeba urodziła Dawidowi Salomona tuż po śmierci swego pierworodnego, podczas gdy w 1 Krn 3,5 wymienia się jeszcze trzech starszych braci Salomona. Mojżesz, podobnie jak Salomon, uważa V.P. Hamilton, jest najważniejszy z rodzeństwa, stąd reszta jest tu po prostu pominięta. Potem zresztą także wspomina się o ich śmierci, choć nigdy nie podano informacji o ich narodzinach. Wydaje się, że i w tym wypadku chodzi jednak wyłącznie o próbę spojrzenia na obecny tekst w perspektywie synchronicznej, bez uwzględnienia podejścia diachronicznego.

Czy można jednak zgodzić się z tym, że Wj 2,1 zawiera dwa najstarsze zastosowania słowa *lēwî* w całej Biblii Hebrajskiej? Zdaniem H. Samuela⁶⁹ zastosowanie tego słowa w interesującej nas perykopie nie pasuje do, typowego dla (działającej już po śmierci króla Jozjasza; po roku 609 przed Chr.) szkoły deuteronomistycznej, „kapłańskiego” rozumienia tego słowa. Takie konotacje (por. Wj 4,14)⁷⁰ – zdaniem tego badacza – są efektem projekcji protestanckiej idei „karności” na interpretację funkcji biblijnych lewitów. W jego opinii na bazie samej tylko wypowiedzi z Wj 2,1 nie da się wywnioskować, jakie znaczenie ma tu słowo *lēwî*. Autor biblijny zakłada, że czytelnik jego tekstu po prostu to wie. Rodzi się jednak naturalne pytanie, czy autor biblijny nie zasugerował się tu jednak legendą o Sargonie i obecnym w niej motywem jego matki, kapłanki *ēntu*? Jak stwierdziliśmy jednak, takie związki – jeśli w ogóle są – mają dość

⁶⁷ Tak słusznie Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 110.

⁶⁸ *Exodus...*, s. 19.

⁶⁹ *Von Priestern...*, s. 252–253.

⁷⁰ Analizę tego wiersza por. tamże, s. 256–258.

ogólny charakter, a w tekście biblijnym nic nie wskazuje na nielegalne pochodzenie Mojżesza. Przyjrzyjmy się zatem bliżej interesującej nas wypowiedzi biblijnej na temat lewickich korzeni rodziców Mojżesza.

Największy problem interpretacyjny stanowi określenie *'et-bat-lēwī*. Inaczej niż w LXX (jedna z córek Lewiego), tekst masorecki wydaje się podkreślać tu, że chodzi dosłownie o córkę patriarchy Lewiego. O takim rozumieniu może decydować obecna w tym leksemie partykuła *'et* (tzw. *nota accusativi*)⁷¹. Odpowiada ono także późniejszym interpretacjom, rozwijającym ten motyw o identyfikację matki Mojżesza jako ciotki swego męża i dodającym imiona obojga rodziców: Amram i Jokebed⁷² (Wj 6,20; Lb 26,58b–59)⁷³. W Wj 2,2–3 matka Mojżesza jest podmiotem aż dla dziewięciu czasowników (jedenastu, gdy uwzględnić potem także w. 9). Nie ma jednak imienia. W Wj 6,20 nosi już imię, ale stanowi podmiot dla jednego tylko czasownika i jawi się jako ciotka Amrama, którą ten wziął sobie za żonę. Stoi to w sprzeczności z późniejszym Prawem (por. Kpł 18,12–14). Nade wszystko sugeruje jednak, że musiała być ona o wiele starsza od swego męża⁷⁴. Nasuwa się zatem pytanie o wiek matki Mojżesza? Tradycja żydowska (Talmud, Miszna) zawiera rozważania na temat tego, jak kobieta prawie 130-letnia (*b.Sota* 12a) mogła urodzić syna. Benno Jacob⁷⁵ spekulował, że córka Lewiego, o której tu mowa, urodziła się Lewiemu, gdy był on już w podeszłym wieku i potem również ona, będąc w podeszłym wieku, urodziła Mojżesza. Takie rozważania wynikają jednak z przekonania, że w Wj 2,1 mamy do czynienia z notą genealogiczną. Tymczasem w Wj 1,6 stwierdza się, że Józef i „całe to pokolenie” umarło. Wydaje się więc, że autora biblijnego w tym miejscu raczej interesuje nie tyle precyzyjna chronologicznie genealogia, ile powiązanie Mojżesza z lewicką linią Izraela, Z tego też powodu akcentuje on teraz takie właśnie jego pochodzenie zarówno ze

⁷¹ GKC § 117a. Za taką interpretacją opowiada się m.in. H.C. Propp, *Exodus 1–18*, s. 148. Inaczej E. Blum, *Studien zur Komposition des Penatateuch* (BZAW 189), Berlin–New York 1990, s. 231, przypis 12: „kataphorischen Determination”.

⁷² Warto zwrócić uwagę, że imię matki (*jōkebed*) ma charakter teoforyczny (Jo-el; Jo-natan; Jo-ab) i znaczy: „napelniona chwałą (*kābôd*) przez Jhwh”.

⁷³ Na temat późniejszej datacji tych tekstów por. H. Samuel, *Von Priestern...*, s. 187, 253–254, 263–269.

⁷⁴ H.C. Brichto (*The Names of God: Poetic Reading in Biblical Beginnings*, New York 1998, s. 335–336) spekuluje, że była ona starsza od męża o 40 lat i miała 176 lat, gdy urodziła Mojżesza (por. Sara i Abraham, odpowiednio 90 i 100 lat).

⁷⁵ *Das Buch...*, s. 20.

strony ojca, jak i matki⁷⁶. Prowadzi to do innej jeszcze próby interpretacji zwrotu „córka Lewiego”, w bardziej generycznym sensie: „z domu lewickiego”⁷⁷. Oryginalne opowiadanie o narodzinach Mojżesza nie miałyby zatem żadnych powiązań z tradycjami patriarchalnymi. Ta opinia jest dziś dość popularna⁷⁸.

Zdaniem R. Albertza lewicka klasyfikacji obojga rodziców jest jednak efektem późniejszego retuszu, akcentującego takie lewickie pochodzenie Mojżesza. Został on następnie rozwinięty i dopracowany przez autorów kapłańskich (por. Wj 6,14–25, zwł. w. 20; por. Lb 3,1–4; 26,57)⁷⁹. To dopiero po tak przepracowanym już tekście Jokebed stała się dosłownie córką Lewiego i ciotką swego męża Amrama. W pierwotnej wersji (nazywanej przez Albertza: *Exoduskomposition*) Aarona lewitę określa się słowem „brat”, rozumianym jednak nie w sensie dosłownym (rodzony brat; tak w Wj 6,20), lecz przenośnym (Wj 4,14). Miano „braci” noszą w niej bowiem wszyscy Hebrajczycy (Wj 2,11–12). Określenie „córka Lewiego” może zatem podkreślać w swym pierwotnym znaczeniu pochodzenie z określonego plemienia, a samo sformułowanie pojawia się ze względu na zamierzoną analogię do zwrotu „córka faraona”.

W przypadku ojca (*’iš mibbêt lēwī* – „pewien lewita”) – jak sugeruje R. Albertz⁸⁰ – akcentuje się fakt, że „wykonuje on zawód lewity” (por. Sdz 18,30: kapłan Gersom, syn Mojżesza w pokoleniu Dana; por. Wj 2,22; 18,3 ↔ 1 Krn 23,14–16; 26,24)⁸¹. Zdaniem Albertza lewickie konotacje przeszły na Mojżesza poprzez skojarzenie imienia danickiego kapłana z Gerszodem, synem Mojżesza. Takie instytucjonalne rozumienie narzuca jednak dopiero kapłańskie rozwinięcie tego motywu⁸². Trzeba potem także zauważyć, że samo sformułowanie stanowi w obecnym kontekście podjęcie formuły z Wj 1,1(–6), gdzie potomkowie patriar-

⁷⁶ Tak już tamże; por też Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 109–112. Zdaniem tego ostatniego autora genealogia kapłańska (Wj 6,14–25; Lb 3,1–4) jest kontynuacją linii genealogicznej z Księgi Rodzaju i kładzie akcent na kapłaństwo z linii Aarona. Kapłaństwo jest tu już jednak rozumiane jako instytucja sięgająca korzeniami dzieła stworzenia i pośrednicząca w przekazywaniu błogosławieństwa Bożego (por. Lb 6,22–27 → Rdz 1,27–28). Podobnie już wcześniej Th. Hieke, *Die Genealogien der Genesis* (HBS 39), Freiburg i in. 2003, s. 219.

⁷⁷ Tak m.in. M. Noth, *Das zweite Buch*, s. 12 i przypis 1. Problematyczne *’et* wspominany już E. Blum (*Studien...*, s. 231, przypis 12) uważa za późniejsze uzupełnienie i traktuje jako „ein[r] Art innerbiblischer Midrasch”.

⁷⁸ R.G. Kratz, *The Pentateuch in Current Research. Consensus and Debate*, w: Th.B. Dozeman, K. Schmid, B.J. Schwartz (eds.), *The Pentateuch* (FAT 78), Tübingen 2011, s. 31–61.

⁷⁹ *Exodus 1–18*, s. 57.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Na temat Sdz 18,30 zob. W. Gross, *Richter* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 793 (który uważa jednak, że „Ein jüngerer Autor hat V. 30 hinzugesetzt...”).

⁸² Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 112.

chy Jakuba-Izraela, synowie Izraela, identyfikowani są słowem *bêt* („dom”)⁸³. W kanonicznym kontekście może zatem istotnie chodzić już o plemienny, a nie „zawodowy” sens tego słowa (por. Lb 17,8)⁸⁴. Nie można wreszcie przeoczyć faktu, że w całym opowiadaniu pojawiają się – jak o tym już wspomniałem – jedynie dwa imiona: Lewi (w. 1) i Mojżesz (w. 10)⁸⁵. Zatem ostatecznie na celu może być teraz jednak nie tyle określenie zawodu, jakim parał się ojciec Mojżesza, ile przede wszystkim powiązanie Mojżesza z linią genealogiczną Lewiego. Jego ocalenie wydaje się teraz postrzegane jako efekt błogosławieństwa Bożego, działającego w ramach historii narodu wybranego.

Pośrednio do takiego wniosku prowadzi także wyraźne nawiązanie do motywu „oceny” z Rdz 1: „i widziała był piękny/dobry” (Wj 2,2: *wattēre’ ’ōtō kî-tōb hū’*). Wyraźnie tworzy ono zamierzoną paralełę pomiędzy początkiem Księgi Rodzaju i Wyjścia⁸⁶. Najpierw jest to sam moment oceny noworodka ze strony matki. W słowach „widziała (*r’h*) go, że jest piękny (*kî-tōb*)” wybrzmiewa nie tylko naturalny zachwyt matki nad swoim nowo narodzonym dzieckiem, ale także ocena jego zdatości do wypełnienia w przyszłości funkcji przywódcy (por. 1 Sm 9,2: Saul; 1 Sm 16,12: Dawid)⁸⁷. Ten funkcjonalny charakter oceny, wynikający z zastosowanej tu formuły, szczególnie mocno wybrzmiewa w kapłańskim opisie stworzenia (por. Rdz 1, 4.10.12.18.21.25). Christoph Dohmen⁸⁸ zwraca uwagę, że tylko w Rdz 1,4 i Wj 2,2 formuła ta ma dopełnienie (widział, że było *ono* (światło) dobre; widziała ona, że był *on* dobry”). V.P. Hamilton⁸⁹ paralele widzi jednak raczej w Rdz 6,2 (*kî-tōb henna*). Motyw „widzenia” powróci potem w odniesieniu do córki faraona (Wj 2,6), gdzie czytelnik może doszukiwać się również aluzji do Wj 1,22, gdyż Egipcjanka rozpozna w dziecku Hebrajczyka. Pośrednio wyjaśniałoby to zarazem motywy, dla jakich matka musiała rozstać się ze swoim dzieckiem (Wj 2,3a). Nie do końca jasne jest jednak, czemu nastąpiło to dopiero po trzech miesiącach (Wj 2,2b). Niektórzy badacze doszukują się tu

⁸³ Tamże, s. 109.

⁸⁴ V.P. Hamilton, *Exodus...*, s. 19.

⁸⁵ Słusznie podkreśla to Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 109.

⁸⁶ Th.B. Dozeman, *Exodus*, s. 80–81.

⁸⁷ H. Utschneider, W. Oswald, *Exodus 1–15*, s. 86. W tradycji żydowskiej (*b.Sota* 12a) w słowie *tōb* doszukiwano się nawet aluzji do imienia Tobiasz, sugerując, że takie imię pierwotnie nadała Mojżeszowi jego rodzona matka.

⁸⁸ Ch. Dohmen, *Exodus 1–18*, s. 112. Z tego faktu tradycja żydowska dodawała uwagę, że dom wraz z narodzinami Mojżesza cały napęłnił się światłem (*b.Sota* 12a).

⁸⁹ *Exodus*, s. 17.

ukrytej symboliki⁹⁰: 3 miesiące plus 9 miesięcy ciąży, to w sumie 12 miesięcy. Nie mamy jednak żadnej pewności, czy taki schemat akurat autor biblijny tu zakładał i ponadto zawsze pozostaje otwarte pytanie: czemu miałby on służyć? W żydowskiej tradycji interpretacyjnej (Midrasz *Tanh Ex V,8*; *Zohar Exod 11b*) liczbę 3 łączono z Wj 19,1, sugerując, że po trzech miesiącach po prostu zaczyna się coś nowego w życiu dziecka⁹¹. Akcent pada tu jednak chyba przede wszystkim na to, że mimo naturalnej chęci zatrzymania dziecka przy sobie matka nie może go już dłużej ukrywać, aby nie narazić go na śmierć.

Sam fakt, że jakaś kobieta ukrywa swoje dziecko wbrew woli tego, kto stanowi dla niego zagrożenie, nie ma paraleli w całym Starym Testamencie. Mamy jedynie przykłady kobiet ukrywających (*šāpan*) jednych mężczyzn przed drugimi (1 Sm 19,11–17: Mikal ukrywa Dawida; Joz 2,4: Rachab ukrywa szpiegów). W Wj 2,2 tłumacz LXX angażuje w to ukrywanie także ojca Mojżesza („...ponieważ *widzieli*, że jest ładny, *ukrywali* go...”; tłum. R. Popowski; por. też Hbr 11,23), jednak tekst masorecki wyraźnie mówi o samej tylko matce⁹². Egzegeza feministyczna⁹³ widzi tu przykład na to, jak Bóg działa, opierając się na naturalnym instynkcie macierzyńskim.

Kolejna osobliwość, jaką znajdujemy w perykopie, to rzadkie słowo *tēbā* (Wj 2,3.5) – „kosz”. W Rdz 6–8 jest ono także określeniem arki Noego (por. Rdz 6,14–16; w sumie 26 razy w opowiadaniu o potopie), które podobnie jak użyte razem z nim słowo *gōmā’* – „papierus” (eg. *kmj*) (por. Jr 18,2), jest prawdopodobnie pochodzenia egipskiego. Językoznawcy spierają się o to, czy słowa *tēbā* ma jedno, czy też dwa odmiennie znaczenia (skrzynia/pałac – arka). Wynik sporu zależy od sposobu rozumienia tego, w jakim sensie użyte jest słowo *ekollu* – „pałac” w babilońskim eposie o Gilgameszu (IX.95)⁹⁴. Zdaniem części badaczy błędne jest utożsamianie go z arką zbudowaną przez Utnapisztima, a co za tym idzie, rozróżnianie dwóch odmiennych znaczeń. Biblijne określenie

⁹⁰ J. Werlitz, *Das Geheimnis der heiligen Zahlen. Ein Schlüssel zu den Rätsel der Bibel*, München 2000, s. 263–264.

⁹¹ C. Houtman, *Exodus* (HCOT), t. I, Kampen 1993, s. 274.

⁹² V.P. Hamilton (*Exodus...*, s. 20) spekuluje, że ojciec był wówczas daleko od domu, może zaangażowany w prace przymusowe, i widzi w obecnym miejscu *ironic reversal* tego, co czyni Abraham z Rdz 22.

⁹³ Por. też J.C. Exum, *Second Thought About Secondary Characters*, w: A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*, (FCB 6), Sheffield 1994, s. 75–87.

⁹⁴ W.H. Schmidt, *Exodus 1,1–6,30* (BK II/1), Neukirchen-Vluyn 1988, s. 68–69. LXX tłumaczy to słowo w Rdz 6,14 i n. jako *kibōtos*, a w Wj 2,3.5 jako *thibis* (Wulgata odpowiednio: *arca* i *fiscella*).

tēbā pochodzi od egipskiego *dh ʾt* – „świątynia/sarkofag”⁹⁵ lub *tbt* – „skrzynia”⁹⁶. O wiele istotniejsze od etymologii są tu jednak symboliczne powiązania tego opisu. Poprzez określenie *tēbā* wyraźnie osiągnąć chce się w tym opowiadaniu nawiązanie do postaci Noego. Poprzez opis umieszczenia przez matkę owego kosza „pośród trzciny” (w. 3b: *bassûp*)⁹⁷ i odnalezienia go potem w tej trzcinie (w. 5b: *bʾtók hassûp*) czyni się z kolei zamierzoną aluzję do wydarzeń opisanych w Wj 13,17–14,31 (por. Wj 13,18a: *jam-sûp*). Te literacko-teologiczne konotacje pozwalają dość sceptycznie spojrzeć na wspomniane już próby zbytnej „archaizacji” opowiadania o narodzinach Mojżesza.

Dalszy bieg zdarzeń także ma swoje dalekosiężne paralele. Opis działań podjętych przez córkę faraona (Wj 2,5) przypomina te, które nieco później na rzecz Izraela wykonywał będzie Bóg (Wj 3; por. Wj 3,8: zejść na dół; Wj 3,7,9: widzieć udręczenie). Tym razem los dziecka – jak się wydaje – leży u stóp córki faraona, która rozpoznaje w nim hebrajskie dziecko (Wj 2,6). Słowo opisujące jej współczucie, litość (*hāmal*) wobec niego tylko raz pojawia się w Księdze Wyjścia, ale gdzie indziej często łączy się je z litością okazywaną (Ml 3,17) lub nie (Ez 5,11; 7,4,9; 8,18; 9,10) przez Boga. Autor tekstu – choć nie wprost – sugeruje tu zatem działanie Bożej opatrności. V.P. Hamilton⁹⁸ określa Wj 2,1–10 mianem „the parable of the good Egyptian(ess)” (por. Łk 10,25–37). Jean L. Ska⁹⁹, badając temat rozdzwiewku pomiędzy *lex* i *ius* w Biblii, wyciąga natomiast z postawy najpierw matki, a potem Egipcjanki następujący wniosek: „Opowiadanie dostatecznie pokazuje, że rozkaz faraona jest *contra naturam*, ponieważ nieposłuszeństwo okazuje mu nawet córka”.

W opowiadaniu pojawi się jednak jeszcze trzecia, bezimienna kobieta. Rola siostry Mojżesza, bo o niej tu mowa – choć jak sugeruje krytyka literacka

⁹⁵ Niektórzy badacze wysuwają jednak wątpliwości, czy hebrajskie słowo należy łączyć z egipskim *db3t*, gdyż to ostatnie nigdy nie jest używane na określenie przedmiotu pływającego po wodzie lub nawet czegoś, co pozwala unosić się na jej powierzchni. Por. C. Cohen, *Hebrew tbh: Proposed Etymologies*, „Journal of the Ancient Near Eastern Society” 4 (1972), s. 36–45.

⁹⁶ Por. dyskusję w: L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. II, Warszawa 2001, s. 620–621; H.J. Zobel, *tēbā*, w: TDOT, t. XV, Grand Rapids–New York 2006, s. 550–552.

⁹⁷ Część badaczy sądzi, że być może lepiej cały zwrot rozumieć w sensie „in the marsh” niż „among the reeds”. Por. W.A. Ward, *The Semitic Biconsonantal Root SP and the Common Origin of Egyptian CWF and Hebrew SP: Marsh-(plant)*, „Vetus Testamentum” 24 (1974), s. 339–349; V.P. Hamilton, *Exodus...*, s. 17.

⁹⁸ *Exodus...*, s. 21.

⁹⁹ *Un diritto e la legge: Una distinzione fondamentale nella Bibbia*, w: J.L. Ska (ed.), *Il Cantiere del Pentateuco. 1. Problemi di composizione e di interpretazione*, Bologna 2013, s. 137–150, zwł. 142–143.

– mogłaby być efektem wtórnego uzupełnienia (Wj 2,7–9), nie jest tu bez znaczenia. Można byłoby tę postać pominąć, gdyż uważny czytelnik może postawić sobie pytania o to, czy córka faraona jest na tyle naiwna, aby nie domyślać się, że dziewczyna nie pojawiła się przez przypadek. Ponadto zawsze przecież można myśleć, że córka faraona nie miałaby problemów z poszukaniem hebrajskiej karmicielki dla dziecka¹⁰⁰. Faktem jest jednak to, że autorowi biblijnemu chodzi o podkreślenie tego, że dziecko wróciło na jakiś czas do swej rodzonej matki i przebywało u niej na tyle długo (Wj 2,10aA), aby być potem świadome swego hebrajskiego pochodzenia (por. Wj 2,11). Oczywiście można założyć także, że w istocie wszystko, co związane jest z siostrą Mojżesza (Wj 2,7–10aA), w istocie może być jednak późniejszym uzupełnieniem, a o swoich hebrajskich korzeniach Mojżesz dowiedział się po prostu od samej córki faraona (por. Wj 2,6b).

Na końcu perykopy autor biblijny informuje czytelnika, że Mojżesz „(i) stał się dla niej jak syn” (*wajhî lāh lʿbēn*). Formuła określa zawsze czyjś status w relacji do drugiej osoby (Pwt 7,6: Jhwh – Izrael; Wj 20,3 = Pwt 5,7: zakaz takiej relacji z innymi bogami). Zwrot ma charakter idiomatyczny. Najczęściej opisuje się z jej pomocą ustanowienie relacji rodzinnych (Pwt 24,2; Sdz 14,20; 15,2; 2 Sm 7,14; Est 2,7.15) lub przymierze personalne (Wj 6,7; Kpł 26,12)¹⁰¹. Z tym pierwszym przypadkiem mamy do czynienia obecnie. Biblia zna w zasadzie tylko dwa przykłady adopcji. Poza obecnym miejscem możemy wskazać jeszcze tylko Est 2,7.

Rola nadającego imię należała do ojca (Rdz 4,26; 5,3.29; 16,15; 35,18b; 41,50–51; Wj 2,22) lub matki (Rdz 4,1.25; 16,11; 19,37–38; 29,31–30,24; 35,18a; 38,3–5; Sdz 13,24; 1 Sm 1,20; 4,21; 2 Sm 12,24; 1 Krn 7,16; Iz 7,14). Rzadko czynił to ktoś obcy (Rt 4,17: sąsiadki). Tym razem czyni to córka faraona, a więc matka adopcyjna¹⁰². Nie wiemy, czy autor biblijny ma w tym miejscu pełną świadomość, że w istocie imię „Mojżesz” ma egipskie pochodzenie (Ach-mozes; Tut-mozes; Ra-mzes)¹⁰³. Faktem jest, że wybrzmiewa ono dopiero na końcu perykopy i pojawia się po raz pierwszy w Biblii Hebrajskiej. Na 767 przypadków jego

¹⁰⁰ V.P. Hamilton, *Exodus...*, s. 21.

¹⁰¹ Tamże, s. 22.

¹⁰² Inne przykłady, kiedy nie-Hebrajczycy nadają imiona członkom narodu wybranego, są nieadekwatne do obecnej sytuacji, gdyż chodzi w nich jedynie o zmianę jednego hebrajskiego imienia na inne (por. 2 Krl 23,34: Necho II → Eliakim na Jojakim; 2 Krl 24,17: Nabuchodonozor → Mattaniasz na Sedecjasz). Zmiana imienia może być w tych przypadkach wyrazem dominacji.

¹⁰³ J.G. Griffiths, *The Egyptian Derivation of the Name Moses*, „Journal of Near Eastern Studies” 12 (1953), s. 225–231.

użycia w Starym Testamencie aż 647 przypada na Torę (pozostałe to prorocy: 80 razy i Pisma: 40 razy), z czego w samej Księdze Wyjścia mamy 290 przykładów (por. Kpł: 86 razy; Lb: 233 razy; Pwt: 38 razy)¹⁰⁴.

W tekstach biblijnych znajdujemy dwie główne formy wprowadzania etymologii¹⁰⁵. W pierwszej (por. Wj 2,10b) akt nadania imienia powiązany jest z tym, co zostało wcześniej opowiedziane („ona nazwała go...”) i następuje po nim wyjaśnienie („ponieważ powiedziała...”). Gra słów w pierwszej części wprowadzenia (Wj 2,10b) i brak hebrajskiego zwrotu *‘al-kēn* – „dlatego” (zamiast tego jest *waw*) sugeruje jednak, że mamy tu do czynienia z dugą formą etiologii¹⁰⁶. Bezpośredni kontekst dla niej tworzy scena z Wj 2,5–6.

Imię Mojżesz – jak wspomniałem – w zgodnej opinii badaczy jest zatem pochodzenia egipskiego. Należy do grupy imion *mšj-sw* – „Bóg (NN) go zrodził”. Część egzegetów rozważa jednak również egipskie rdzenie *ms/msw* – „dziecko”¹⁰⁷. Podobnie jak znane imiona egipskich faraonów (Ra-mzes; Tut-mozes), określenia tego rodzaju zawierają zwykle element teoforyczny (Ra, Tut) oraz rdzeń czasownikowy. Mojżesz to forma krótka, pozbawiona pierwszego elementu. Można spekulować, czy również w tym przypadku nie istniał jakiś poprzedzający ją element teoforyczny (np. Jah-mozes). Część badaczy zwraca jednak uwagę, że prości Egipcjanie zwykli używać także wyłącznie takiej skróconej formy imienia¹⁰⁸. Oczekiwane tu egipskie „s” miałoby jednak hebrajski odpowiednik w literze *sāmek*, a nie *šīn* (→ *mōšeh*)¹⁰⁹. Niemniej czasownikowy formant można tłumaczyć w sensie „urodzony” lub po prostu jako „syn”¹¹⁰. Jak wspomnieliśmy, nie wiemy, czy autor biblijny znał ten etymologiczny sens i był w pełni świadomy egipskiego pochodzenia imienia „Mojżesz”¹¹¹. Kontekst pozwala sądzić jednak, że tak. Może o tym świadczyć częstotliwość użycia w bezpośrednim kontekście

¹⁰⁴ S.A. Nigosian, *Moses as They Saw Him*, „Vetus Testamentum” 43 (1993), s. 339–350.

¹⁰⁵ B.O. Lang, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament* (BZAW 108), Berlin 1968, s. 5–10.

¹⁰⁶ Th.B. Dozeman, *Exodus*, s. 82.

¹⁰⁷ M. Görg, *Mose...*, s. 20. Mielibyśmy wówczas nawiązanie do często używanego w Wj 1–2 odpowiednika, hebrajskiego rdzenia *jld* (tamże, s. 27–28).

¹⁰⁸ K.A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids 2003, s. 296–297.

¹⁰⁹ V.P. Hamilton, *Exodus...*, s. 23.

¹¹⁰ M. Görg, *Mose...*, s. 26.

¹¹¹ Jak pisze Th.B. Dozeman (*Exodus*, s. 82), większość badaczy uważa egipską etymologię za oryginalną, a jej aktualne, popularne wyjaśnienie w Wj 2,10 za późniejsze uzupełnienie. Obie (rzeczywista i popularna) mogą oznaczać wkład dwóch autorów biblijnych, ale – jak stwierdza cytowany autor – trudno to jednoznacznie dowieść.

jego hebrajskich odpowiedników¹¹². Już wspomniana formuła adopcyjna „był dla niej jak syn” wprowadza czytelnika w tę subtelną, kontekstualną grę słów (hebr. *bēn/eg: mšh* → *mōšeh*). Potem, obok słowa *jeled* – „dziecko/chłopiec” (Wj 1,17.18; 2,3.6[2x].7.8.9[2x].10), zwraca uwagę także zastosowanie rdzenia czasownikowego *jld* – „urodzić” (Wj 1,1.19.22; 2,2), czy pochodzącego od niego słowa „położne” (*m^ejall^edōt*; por. Wj 1,115,16.17.18.19[2x]20.21). W samym tekście córka faraona, nadając jednak imię dziecku, odwołuje się do hebrajskiego słowa *māšā* – „wyjąć (z wody)”, czym przypomina okoliczności, w jakich Mojżesz został przez nią odnaleziony. Ta popularna etymologia ma sens teologiczny. Rdzeń czasownikowy *mšh* nigdy w Księdze Wyjścia nie opisuje wydarzeń związanych z *exodusem*. Może mieć tu jednak sens profetyczny, w sensie Mojżesz „wydobędzie” swój lud „z” Egiptu, prowadząc go przez morze (Wj 14). Hebrajski rdzeń *mšh* rzadko jednak występuje w osnowie Qal. W takim „ratunkowym” sensie pojawia się on jeszcze w tzw. Pieśni Dawida (por. 2 Sm 22,17 = Ps 18). Zwykle jednak zawsze zachodzi on wówczas w osnowie Hifil. W takiej sytuacji – co od dawna podkreślają egzegeci (np. Ibn Ezdra) – w imieniu Mojżesz należałoby oczekiwać formy pasywnej tego rdzenia czasownikowego (*māšûj*), a tymczasem imię to odpowiada w formie hebrajskiemu *participium activum* tego rdzenia – „wyciągający (z wody)”. Imię Mojżesz możemy zatem rozumieć w sensie „wyciągający/ratujący (z wody)” albo po prostu jako „wybawca”. Aluzja do wydarzeń w Wj 14 wydaje się zatem zamierzona i dobrze przemyślana. Córka faraona nie tyle więc jawi się tu jako „niekompetentna hebraistka”¹¹³, ile jako „narzędzie” w rękach autora biblijnego, pozwalające mu dokonać aluzyjnej hiperboli teologicznej.

Badacze zwracają często uwagę na podobne zastosowanie dyskutowanego tu rdzenia w Iz 63,11. Tłumaczenie tego tekstu jest jednak niepewne. Prorocką wypowiedź można bowiem zrozumieć w sensie „On pamiętał dawne dni, *Mojżesza* i jego lud”¹¹⁴, jak również w sensie: „On pamiętał dawne dni, tego, który *wydobył* swój lud” (hebr. *mōšeh* ‘*ammô*)¹¹⁵. Nie wiemy do końca, czy odwołanie

¹¹² R. Albertz, *Exodus 1–18*, s. 60.

¹¹³ Tak J.S. Ackerman, *The Literary Context of the Moses’s Birth Story (Exodus 1–2)*, w: K.R.R. Gros-Louis i in. (eds.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Nashville 1974, s. 74–119, zwł. 94–95.

¹¹⁴ Tak Wulgata, której tłumaczenie zakłada obecność partykuły *w^e* przed ‘*ammô* (pominiętej w LXX).

¹¹⁵ B.S. Childs, *Isaiah* (OTL), London–Louisville 2001, s. 519, 521.

dotyczy tu „pamięci” Boga (por. Iz 63,8b–9)¹¹⁶. Dalszym podmiotem w zdaniu wydaje się już jednak naród (por. Pwt 32,7; Am 9,11; Mi 5,1; 7,14; Ml 3,4), więc może chodzi o jego, a nie Bożą, pamięć¹¹⁷. Czasownik *mōšeh* (Qal *participium*) odnosi się tu w każdym razie do wydobycia z wody i – rozumiany w szerszym znaczeniu – jest po prostu synonimem wybawienia. Autor biblijny wydaje się w tym wypadku wykorzystywać możliwą grę słów, opartą na popularnej etymologii imienia Mojżesz. Trudno jednak zdecydowanie stwierdzić bezpośrednią zależność tej prorockiej wypowiedzi od Wj 2,10 lub odwrotnie, jej wpływ na badaną przez nas perykopę. Niewątpliwie w obu wypadkach autorzy biblijni mogą jednak odwoływać się do znanej im popularnej etymologii imienia Mojżesz.

Konkluzja

Przeprowadzona analiza pozwala na sformułowanie kilku istotnych wniosków:

1) Nie ma przekonujących argumentów, aby uznać, że zbadana perykopa Wj 2,1–10 w części (np. Wj 2,1–6.10b) lub w całości wzorowana była na legendzie i narodzinach Sargona. W grę wchodzi raczej ogólnie przyjęty wzorzec opowiadania o (cudownym) uratowaniu przyszłego bohatera. Ewentualną korektę względem tego wzorca może stanowić jedynie fakt, że Mojżesz nie jest przyszłym królem lub władcą, lecz duchowym przywódcą narodu wybranego.

2) Perykopa sama w sobie nie ma dobrego początku, który wyjaśniałby powody dalszych zdarzeń. Do zrozumienia przyczyn, dla jakich matka Mojżesza musi pozostawić swego syna w szuwarach nad brzegiem Nilu, potrzebny jest jakiś wstęp. Powody wystarczająco klarownie przedstawia się w Wj 1. Kwestią nadal diskutowaną jest jedynie fakt, który fragment z tego wstępnego rozdziału mógłby ewentualnie stanowić „oryginalny” początek opowiadania o Mojżeszu.

3) Perykopa zawiera w sobie kilka wyraźnych aluzji teologicznych odnoszących się do szerszego kontekstu. Należą do nich: ocena dziecka przez matkę (Wj 2,2: *ṭôb*; por. Rdz 1: kapłański opis stworzenia; Rdz 6,2: wstęp do opisu potopu); pokryty smołą kosz (Wj 2,3; por. Rdz 6,14–16: arka Noego); nie do końca prawidłowy związek pomiędzy sugerowaną etymologią ludową i brzmieniem imienia „Mojżesz” (Wj 6,5–6.10; por. Wj 13,17–14,31: Mojżesz wydoby-

¹¹⁶ Sh.M. Paul, *Isaiah 40–66* (ECC), Grand Rapids–Cambridge 2012, s. 573.

¹¹⁷ J. Blenkinsopp, *Isaiah 56–66* (AB 19B), New York 2003, s. 254.

wający z „wody” powierzony sobie naród). Wszystkie te odniesienia sugerują, że autor biblijny odpowiedzialny za tę perykopę już w jej „oryginalnej” wersji mógł mieć na uwadze szerszą kompozycję teologiczną i perykopa raczej nie funkcjonowała niezależnie od swojego obecnego kontekstu.

4) Za element wczesnej tradycji o Mojżeszu uznać można samo egipskie imię głównego bohatera, umiejętnie wkomponowane w obecny kontekst poprzez hebrajskie odpowiedniki jego oryginalnego sensu (syn, dziecko). Kwestia lewickiego pochodzenia Mojżesza jest dyskusyjna. Możliwe, że autorowi biblijnemu chodziło w istocie o podkreślenie tego „lewickiego” pochodzenia w nawiązaniu do kapłańskich korzeni rodziców Mojżesza. Fakt, że nasz bohater wydaje się pierwszym dzieckiem lewickiej pary (Wj 2,1), sugeruje, iż późniejsze informacje o jego rodzeństwie to efekt kolejnych retuszy redakcyjnych, a kapłańskie konotacje Aarona (por. Wj 4,14), „brata” Mojżesza, rozumianego pierwotnie w sensie związków etnicznych (nie rodzinnych! Por. Wj 2,11–12) mogły wpłynąć na mocne wyakcentowanie w obecnej perykopie „kapłańskiego” rodowodu samego Mojżesza.

Konkludując: nie wydaje mi się, aby perykopa z Wj 2,1–10 w całości lub w jakimś tylko fragmencie (np. bez ww. 7–10a) stanowiła kiedykolwiek samodzielną jednostkę literacką. Można wyobrazić sobie jedynie, że wraz z całym kontekstem (Wj 1–2) poddana była jednemu lub kilku poszerzeniom redakcyjnym, ale od samego początku stanowiła jeden z elementów wstępu do opowieści o Mojżeszu.

Bibliografia

- Ackerman J.S., *The Literary Context of the Moses's Birth Story (Exodus 1–2)*, w: K.R.R. Gros-Louis i in. (eds.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Nashville 1974, s. 74–119.
- Albertz R., *Exodus 1–18 (ZBK.AT 2.1)*, Zürich 2012.
- Berner C., *Die Exoduserzählung. Die literarische Werden einer Ursprungslegende Israels (FAT 73)*, Tübingen 2010.
- Beyerlin W., *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (ATD Ergänzungsreihe 1)*, wyd. 2, Göttingen 1985.
- Black J., Green A. (red.), *Słownik mitologii Mezopotamii*, Katowice 1998.
- Blenkinsopp J., *Isaiah 56–66 (AB 19B)*, New York 2003.
- Blum E., *Studien zur Komposition des Pentateuch (BZAW 189)*, Berlin–New York 1990.

- Blum E., *Die literarische Verbindung von Erzvätern und Exodus. Ein Gespräch mit neueren Endredaktionshypothese*, w: J.C. Gertz, K. Schmid, M. Witte (Hg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 189), Berlin–New York 2002, s. 119–156.
- Brichto H.C., *The Names of God: Poetic Reading in Biblical Beginnings*, New York 1998.
- Carmichael C.M., *Joseph, Moses, and the Institution of the Israelite Judicature*, w: J.E. Coleon, V.H. Adatthew (eds.), *Go to the Land I Will Show You. Studies in Honor of Dwight W. Young*, Winona Lake 1996, s. 15–25.
- Childs B.S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL), Philadelphia 1974.
- Childs B.S., *Isaiah* (OTL), London–Louisville 2001.
- Coats G.W., *Exodus 1–18* (FOTL IIA), Grand Rapids–Cambridge 1999.
- Cohen C., *Hebrew tbbh: Proposed Etymologies*, „Journal of the Ancient Near Eastern Society” 4 (1972), s. 36–45.
- Dillmann A., *Exodus und Leviticus* (KEHAT 12), Leipzig 1980.
- Dohmen Ch., *Exodus 1–18* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2015.
- Dozeman T.B., *God at War: Power in the Exodus Tradition*, Oxford 1996, s. 28–33.
- Dozeman T.B., *Exodus* (ECC), Grand Rapids–Cambridge 2009.
- Exum J.C., *Second Thought About Secondary Characters*, w: A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (FCB 6), Sheffield 1994, s. 75–87.
- Gerhards M., *Die Aussetzungsgeschichte des Mose. Literatur- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu einem Schlüsseltext des nichtpriesterschriftlichen Tetrateuch* (WMANT 109), Neukirchen-Vluyn 2006.
- Giveon R., *Les bédouins Shosou des documents égyptiens* (Documenta et Monumenta 199; Orientis Antiqui 22), Leiden 1971.
- Görg M., *Mose – Name und Namenträger. Versuch einer historischen Annäherung*, w: E. Otto (Hg.), *Mose, Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart 2000, s. 17–42.
- Grabbe L.L., *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?*, New York–London 2007.
- Gressmann H., *Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen* (FRLANT 1), Göttingen 1913.
- Griffiths J.G., *The Egyptian Derivation of the Name Moses*, „Journal of Near Eastern Studies” 12 (1953), s. 225–231.
- Gross W., *Richter* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2009.
- Hamilton V.P., *Exodus. An Exegetical Commentary*, Grand Rapids 2011.
- Hieke Th., *Die Genealogien der Genesis* (HBS 39), Freiburg i in. 2003.
- Houtman C., *Exodus* (HCOT), t. I, Kampen 1993.
- Jacob B., *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997.

- Kaiser O., *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Ergänzungslieferung* (TUAT), Gütersloh 2001.
- Kitchen K.A., *On the Reliability of the Old Testament*, Grand Rapids 2003.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J. (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I–II, Warszawa 2001.
- Kratz R.G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157), Göttingen 2000.
- Kratz R.G., *The Pentateuch in Current Research. Consensus and Debate*, w: Th.B. Dozeman, K. Schmid, B.J. Schwartz (eds.), *The Pentateuch* (FAT 78), Tübingen 2011, s. 31–61.
- Lang B.O., *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament* (BZAW 108), Berlin 1968.
- Lemański J., *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), Częstochowa 2009.
- Lemański J., *Księga Liczb jako końcowy etap w redagowaniu Pięcioksięgu?*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2014), s. 125–162.
- Lemański J., *Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną*, „The Biblical Annals” 4/2 (2014), s. 279–311.
- Levin Ch., *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen 1993.
- Lewis B., *The Sargon Legend. A Study of the Akkadian Text and the Tale of the Hero Who was Exposed at Birth* (ASOR.DS 4), Cambridge 1980.
- Nigosian S.A., *Moses as They Saw Him*, „Vetus Testamentum” 43 (1993), s. 339–350.
- Noth M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948.
- Noth M., *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5), Göttingen 1959 (wyd. 7, 1984).
- Olson D.T., *Moses*, w: K.D. Sakenfeld (ed.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, t. IV, Nashville 2009, s. 142–152.
- Oswald W., *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, Stuttgart 2009.
- Otto E., *Mose und das Gesetz. Die Mose figure als gegenentwurf Politischer Theologie zur neuassyrischen Königsideologie im 7. Jh. V. Chr.*, w: E. Otto (Hg.), *Mose, Ägypten und das Alte Testament* (SBS 189), Stuttgart 2000, s. 52–53.
- Paul Sh.M., *Isaiah 40–66* (ECC), Grand Rapids–Cambridge 2012.
- Pitard W.T., *Edom*, w: B.M. Metzger, M.D. Cogan (red.) *Słownik wiedzy biblijnej*, Warszawa 1997, s. 139–140, zvl. 139.
- Propp W.H.C., *Exodus 1–18* (AB 2), New York 1999.
- Rainey A.F., *Israel in Merenptah's Inscription and Reliefs*, „Israel Exploration Journal” 51 (2001), s. 57–75.
- Redford D.B., *The Literary Motif of the Exposed Child*, „Numen” 14 (1967), s. 209–228.
- Redford D.B., *Egypt and Canaan in the New Kingdom* (Beer-Sheva 4), Beer Sheva 1990.

- Redford D.B., *Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton 1992.
- Reinhartz A., *Why Ask My Name? Anonymity and Identity in Biblical Narrative*, New York 1998.
- Samuel H., *Von Priestern zum Patriarchen. Levi und die Leviten im Alten Testament* (BZAW 448), Berlin–Boston 2014.
- Schmid K., *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schmidt W.H., *Exodus 1,1–6,30* (BK II/1), Neukirchen-Vluyn 1988.
- Ska J.L., *Un diritto e la legge: Una distinzione fondamentale nella Bibbia*, w: J.L. Ska (ed.), *Il Cantiere del Pentateuco. 1. Problemi di composizione e di interpretazione*, Bologna 2013, s. 137–150.
- Utzsneider H., Oswald W., *Exodus 1–15* (IEK.AT), Stuttgart 2013.
- Ward W.A., *The Semitic Biconsonantal Root SP and the Common Origin of Egyptian CWF and Hebrew SP: Marsh-(plant)*, „Vetus Testamentum” 24 (1974), s. 339–349.
- Ward W.A., *Shasu*, w: D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, t. V, New York 1992, s. 1165–1167.
- Weippert M., *Historisches Textbuch zum Alten Testament. Grundrisse zum Alten Testament*, Göttingen 2010.
- Werlitz J., *Das Geheimnis der heiligen Zahlen. Ein Schlüssel zu den Rätseln der Bibel*, München 2000.
- Willi-Plein I., *Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose*, „Vetus Testamentum” 41 (1991), s. 110–118.
- Zlotnick-Sivan H., *Moses the Persian? Exodus 2, the „Other” and Biblical „Mnemohistory”*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 116 (2004), s. 189–205.
- Zobel H.J., *tēbā*, w: TDOT, t. XV, Grand Rapids–New York 2006, s. 550–552.

MOJŻESZ – LEWITA (WJ 2,1–10). W KRĘGU BADAŃ NAD TOŻSAMOŚCIĄ MOJŻESZA

Streszczenie

W artykule przeprowadzona została analiza krytycznoliteracka, kontekstualna oraz egzegetyczna Wj 2,1–10. Przeprowadzono ją pod kątem wydobycia z tej perykopy ewentualnych „najstarszych” informacji z tradycji o Mojżeszu. Wnioski wyciągnięte na tej podstawie nie pozwalają potwierdzić archaicznego i niezależnego istnienia tej perykopy w jej pierwotnej wersji. Zdaniem autora elementem najstarszej tradycji jest jedynie samo

imię Mojżesza. Wszystkie pozostałe informacje zawarte w tej perykopie mają wyraźne odniesienia do bliższego i dalszego kontekstu z Księgi Rodzaju i Wyjścia.

Słowa kluczowe: Mojżesz, lewita, syn, brat, siostra, córka faraona, córka Lewiego

**MOSES – LEVITE (EXODUS 2,1–10).
IN THE CIRCLE OF RESEARCH ON THE IDENTITY OF MOSES**

Summary

The article was carried out analysis of the literary-critical, contextual and exegetical Ex 2,1–10. It was carried out for extracting the potential of this passage “oldest” of information from the tradition of Moses. The conclusions drawn on this basis does not allow you to confirm the archaic and independent existence of this passage in its original version. According to the author of the oldest part of the tradition is the same, only the name of Moses. All other information contained in this pericope May explicit reference to the proximal and distal context of Genesis and Exodus.

Keywords: Moses, a Levite, son, brother, sister, the daughter of Pharaoh, the daughter of Levi

Translated by Mirosława Landowska

