

Bóg i tożsamość Mojżesza. Lektura narracyjna¹ Exodus 2,1–3,15

God and Moses' Identity. Narrative Reading of Exodus 2:1–3:15

KS. ZDZISŁAW PAWŁOWSKI

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu

e-mail: zpawlowski_55@o2.pl

ABSTRACT: The article postulates a narrative reading of Exodus 2:1–3:15 as a more appropriate one than a historical-critical reading focused on the composite origin and the literary evolution of the text. The text in the several well-thought episodes creates a narrative identity of Moses in its multi-faceted form. In his lifespan he has been subjected to the influence of three religions: Egyptian, Hebrew, and Midian. All of them are challenged in the call narrative (Ex 3:1-15). Searching for the meaning of a common desert bush on fire Moses is looking for a significance of his entire life. At the same time however he encounters God in a radically new form, adequate to his narrative identity. Thus the new identity of God and of Moses interweave with each other in one formula: *I AM has sent me to you* (Ex 3:14).

KEYWORDS: Narrative identity, Moses, JHWH, burning bush, I AM, religion, God of Fathers, discontinuity

SŁOWA KLUCZE: tożsamość narracyjna, Mojżesz, JHWH, płonący krzew, JESTEM, religia, Bóg ojcow, nieciągłość

-
- 1 Sformułowanie 'lektura narracyjna' jest analogiczne do wyrażen, takich jak 'analiza narracyjna' lub 'egzegeza narracyjna'. Te ostatnie skupiają się na badaniu różnych strategii i technik narracyjnych (metoda narratywna) użytych w kompozycji biblijnych opowiadań. W 'lekturze narracyjnej' chodzi bardziej o perspektywę czytelnika i jego wysiłek rozczytania fabuły opowiadania w odniesieniu do własnej historii życia, co ostatecznie powinno być celem interpretacji Biblii. Chcąc nadać sens naszym ludzkim doświadczeniom, szukamy powiązań między nimi, usiłując w ten sposób wyjaśnić ich przebieg. W łańcuchu zdarzeń próbujemy ustalić początek, środek i koniec. W procesie rozumowania i konstruowania znaczeń odwołujemy się do naszego sposobu przeżywania świata i do wcześniej przeczytanych tekstów. Z tego względu 'lektura narracyjna' obejmuje złożone i różnorodne działania komunikacyjne między opowiadaniem a jego czytelnikami, odbywające się na płaszczyźnie intertekstualnej. Jak skomplikowaną może być teoria narracji pokazują liczne opracowania zarówno od strony literackiej, jak i filozoficznej. Projekt nowej hermeneutyki biblijnej, uwzględniającej szeroką gamę metod zdefiniowanych w ich podstawowych funkcjach interpretacyjnych zawiera: Z. Pawłowski, *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3* (Rozprawy i Studia Biblijne 13; Warszawa: Vocatio 2013) 23-230 wraz z zamieszczoną tam literaturą.

Mojżeszowi przypisuje się wprowadzenie monoteizmu w tradycje religijne Izraela i tym samym traktuje się go jako założyciela nowej religii². Jak do niej doszedł i w czym się wyraża jej nowość? Czy sformułował jej podstawy jako Egipcjanin, odwołując się do wcześniejszej reformy monoteistycznej, przeprowadzonej w Egipcie przez Echnatona, co stanowi główną tezę ostatniej książki Zygmunta Freuda?³ Oczywiście, wszystko, co wiemy o Mojżeszu, to opowieści znajdujące się w Pięcioksięgu, zwłaszcza w pierwszych rozdziałach Księgi Wyjścia. Okoliczności jego narodzin przypominają do pewnego stopnia legendę o Sargonie, założyciela pierwszego, wielonarodowego imperium. Jako późniejszy jego władca opowiada on w stylu autobiograficznym o swoich skromnych początkach. Jego matka, bez imienia, była kapłanką, i po urodzeniu go w tajemnicy umieściła w trzcinowym koszyku, uszczelnionym smołą, i powierzyła nurtom rzeki. Nie znał swego ojca, a uratował go człowiek o imieniu Akki, nawadniający ogrody. Adoptując go, wychował i przysposobił do zawodu ogrodnika⁴. Początki życia Mojżesza opowiedziane w Wj 2,1-10 rzeczywiście w kilku punktach są podobne do legendy Sargona. Rodzice są bezimienni i pochodzą z plemienia, z którego będą wywodzić się późniejsi kapłani. Jako dorośli, Mojżesz stanie się pasterzem, upodabniając się do zwykłych ludzi. W całości jednak życie Mojżesza jest bardziej ‘odwróconą’ historią Sargona niż jej powtórzeniem, gdyż ten ostatni, z najniższego szczebla drabiny społecznej wspiął się na najwyższy, a pierwszy przeciwnie, z najwyższego na najniższy. W obu historiach jedno jest wspólne – zdystansowanie się wobec przeszłości, bez czego nie może pojawić się żadna nowość⁵.

2 Literatura na temat Mojżesza zarówno w biblijnej, jak i postbiblijnej tradycji jest ogromna. W większości jednak są to prace historyczno-krytyczne, choć wiele z nich próbuje także kreslić jego literacki portret, zawarty w tekstach biblijnych. Niewiele opracowań podjęło się zadania przedstawienia postaci Mojżesza wyłącznie z perspektywy struktury fabularnej początkowych epizodów, ze szczególną uwagą na rolę, jaką doznająca przekształceń jego osobowa tożsamość odegrała w sformułowaniu zarysu religii, której założenie mu się przypisuje. Dobry przegląd różnych wizerunków Mojżesza w historii interpretacji daje i krytycznie omawia m. in. B. Britt, *Rewriting Moses. The Narrative Eclipse of the Text* (JSOT Supp. Series 402; London – New York: Bloomsbury T&T Clark 2004). Doskonały i krytyczny przegląd najnowszych poglądów na temat *exodusu* i roli Mojżesza w perspektywie historycznej zawiera: J. Lemański, „Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną”, *BibAn* 4 (2014) 279-311. Niestety, obydwa opracowania w małym stopniu uwzględniają strukturę fabuły w narracji o Mojżeszu, skupiając się wyłącznie na kwestiach związanych z określeniem historyczności wydarzeń, stojących za koncepcją *exodusu*, jej powstania i funkcji oraz ich recepcją w późniejszej tradycji.

3 Zob. S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Amsterdam: Allert de Lange 1939).

4 Zob. *Ancient Near Eastern Texts* (red. J.B Pritchard) (Princeton, NJ: Princeton University Press 1969) 119.

5 Przeszłość objawia się także w strukturze społecznej: między rządzącymi elitami, usiłującymi zachować *status quo*, a warstwą ludzi, którzy na nich musieli pracować i oczekiwali jakiejś zmiany, rozciąga się przepaść. Dlatego ten, kto przynosi nowy porządek, wychodzi z najniższych warstw, stając się reprezentantem ich oczekiwań nowej przyszłości.

Opowieści w Księdze Wyjścia tworzą portret literacki⁶ Mojżesza, będący zapisem pamięci, w której jest on postacią fundującą podstawy religijnej tożsamości Izraela⁷. Ich struktura narracyjna, sposób przedstawiania i punkty widzenia prowokują do pytań, na które nie ma jednoznacznych odpowiedzi. Najważniejszym pytaniem jest to, kim był Mojżesz? Czy był Hebrajczykiem? Według Wj 2,1 urodził się w rodzinie izraelskiej, jego ojciec i matka pochodzili z rodu Lewiego. W domu rodzinnym przebywał jednak krótko. Może więc, zgodnie z przypuszczeniem Freuda, był raczej Egipcjaninem, skoro od dziecka aż do wieku dorosłego wychowywał się na dworze córki faraona jako jej adoptowany syn (Wj 2,10)? W końcu, czyż w ciągu długiego (40 lat) pobytu w ziemi Madian (Wj 7,7)⁸, gdzie po ucieczce z Egiptu ożenił się z córką kapłana madianickiego i gdzie urodziło mu się dwóch synów, nie stał się po trosze Madianitą?

Jaką wyznawał religię? Czy była to religia przodków, w której czczono Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba? Jeśli tak, to kto i kiedy mu ją przekazał? Z pewnością musiał także poznać religię egipską, uczestnicząc w jej obrzędach z racji bycia synem córki faraona. Czy zdominowała ona jego tożsamość i wpłynęła na obraz samego siebie w dorosłym życiu? Czy wyjście z pałacu faraona do Izraelitów nie musiała poprzedzić jakaś radykalna zmiana w jego religijnych poglądach?⁹ A wreszcie, czy jako zięć kapłana madianickiego Jetry nie miał także sposobności poznać religii swego teścia i żony?

6. Podejmując się interpretacji Wj 2,1–3,15 z perspektywy narracyjnej skupiam się wyłącznie na fabule łączącej poszczególne epizody, obejmujące w chronologii całego życia Mojżesza (120 lat) aż dwie trzecie czasu, gdyż wracając do Egiptu, ma on 80 lat (Wj 7,7). Każdy z epizodów opisuje jakiegoś istotne wydarzenie, pomijając milczeniem dłuższe okresy między nimi. To one w strukturze narracji tworzą luki, które są tak skonstruowane, aby czytelnik mógł dociec, co w nich mogło się stać z tożsamością bohatera, by uzasadnić zmianę, jaka w nim zaszła od jednego wydarzenia do drugiego. Takie wypełnianie luk, doskonale znane żydowskiej egzegezie (midrasz), a z dużym powodzeniem wypraktykowane m.in. przez Tomasza Manna w odniesieniu do Rdz 37–50, w jego powieści *Józef i jego bracia*, jest całkiem zasadne i wcale nie arbitralne, gdyż wszelkie domysły trzeba uzgadniać ze strukturą fabuły, spełniającą funkcję kontrolną nad nimi. Oczywiście zakłada ono wgląd w psychologię postaci, analizę relacji społecznych i pozycji w hierarchii politycznej, które przy wszystkich różnicach kulturowych są przeżywane podobnie przez każdą osobę w każdym czasie.

7. Warto przytoczyć w tym miejscu opinię J. Assmanna, według którego: „No traces have ever been found of his historical existence. He grew and developed only as a figure of memory, absorbing and embodying all traditions that pertained to legislation, liberation and monotheism”. Zob. także, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1998) 23.

8. W mowie Szczepana w Dz 7,20–40 całe życie Mojżesza podzielono na trzy okresy po 40 lat. Pierwsze 40 lat spędził on na dworze faraona, drugie – w ziemi Madian, a trzecie – na pustyni w czasie wędrówki Izraela do ziemi obiecanej.

9. W podobny sposób J. Assmann (*Moses*, 23) interpretuje reformę monoteistyczną Echnatona, widząc w nim pierwszą wiarę, zrywającą z obowiązującą tradycją religijną i tworzącą w stosunku do niej *counter-religion*.

Wszystkie powyższe pytania nie są natury czysto historycznej. Jako historyczne, nastawione na rekonstrukcję faktów, miałyby prawdopodobnie nieco inne brzmienie. W obecnej formie wynikają raczej z uważnej analizy narracyjnej kilku krótkich epizodów, opisujących początkowe okresy życia Mojżesza. Posługuje się ona kategorią rozumowania narracyjnego, którego celem jest odsłonięcie zmian w tożsamości głównego bohatera, zachodzących w opisanych epizodach¹⁰.

Opowieści wprowadzające Mojżesza na scenę biblijnych wydarzeń ukazują go od samego początku jako kogoś, kto w przyszłości zarysuje główne kontury nowej religii. Jej podstawy w formie nowego, oryginalnego doświadczenia Boga przedstawia opowiadanie w Wj 3,1-15. Postawione w nim fundamentalne pytanie „kim jest Bóg?”, związane ze znaczeniem imienia JHWH, łączy się ściśle z wcześniejszym pytaniem „kim jest Mojżesz?”¹¹. Odpowiedzi na obydwa udziela fabuła, której złożona struktura wiąże ze sobą wszystkie epizody, nadając im spójność, niepozabawioną jednak napięć i przeskoków.

Mają one wyjątkowo przemyślany układ, w którym splatają się dwie historie: historia ludu i historia Mojżesza. Płaszczyzną ich spotkania jest poszukiwanie Boga, w jego innej niż w odziedziczonej i znanej z tradycji postaci. Mojżesz spotkał ją w potrójnej formie: jako religię przodków w domu, w którym się urodził, jako wierzenia egipskie w pałacu faraona, w którym się wychował, i jako obrzędy madianickie w rodzinie teścia, gdzie spędził pierwszą część swego dorosłego życia. Na dzieje ludu składają się trzy opowiadania opisujące jego przybycie do Egiptu (Wj 1,1-7), ciężką pracę (Wj 1,8-14) i wydarzenia związane z rozkazem zabijania chłopców hebrajskich (Wj 1,15-22). Kończy je epizod, w którym aż czterokrotnie pojawia się krzyk udręczonych Izraelitów wznoszący się do Boga (Wj 2,23-25). Wyłania się z nich schemat trzech epizodów z przerwą w ciągłości narracji, po której następuje jeszcze jeden epizod. Biografię Mojżesza tworzą również trzy opowiadania w Wj 2,1-22, obejmujące jego narodziny (w. 1-10), zabójstwo Egipcjanina (w. 11-15) i pobyt w ziemi Madian (w. 16-22), a kończy objawienie się Boga w krzewie ognistym (Wj 3,1-6). I tu także pojawia się schemat zawierający trzy epizody, po nich krótka przerwa w narracji i kolejny

¹⁰ Rozumowanie narracyjne różni się od logiki naukowego badania. Uważa się bowiem, i jest to coraz szerzej akceptowany pogląd, iż rzeczywistość przynależy do dwóch sfer – naturalnej i społecznej, którym odpowiadają dwa hermeneutyczne modele myślenia: paradygmatyczny i narracyjny. Pierwszy zajmuje się analizą racjonalną, logicznym dowodzeniem i empiryczną obserwacją, tworząc podstawę naukowego rozumowania i koncepcji odnoszących się do tego, jak działa świat fizyczny. Myślenie narracyjne natomiast wyrasta z potrzeby zrozumienia świata społecznego, odzwierciedlającego złożony i różnorodny sposób życia ludzkich osób. Zob. J. Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge, MA: Cambridge University Press 1986) 11nn.

¹¹ Dalsza część tego rozdziału od 3,16 do Wj 4,17 nie dotyczy już tożsamości Mojżesza, lecz jego uwiarygodnienia wobec ludu i faraona jako posłanego przez JHWH, wprowadzając nowy motyw, jakim jest wiara w JHWH oparta na ukazanych znakach (por. Wj 4,31 i 14,31).

epizod. Obydwie historie, osobiste losy Mojżesza i dzieje ludu, splatają się ze sobą w punkcie, w którym każda ma swoje zwieńczenie w odwołaniu do Boga, stąd następujący schemat fabularny:

EL + EL + EL + EM + EM + EM + EL + EM + ELM
(EL – epizod ludu; EM – epizod Mojżesza)

Ostatnim w tej sekwencji jest epizod w Wj 3,7-15, w którym Bóg przedstawia sytuację ludu w Egipcie i posyła Mojżesza, aby wyprowadził go z ziemi ucisku do ziemi przestronnej, opływającej mlekiem i miodem. Źródłowym miejscem pytań o Boga nie jest tutaj kosmos, jak w religiach naturalnych¹², lecz splatająca się ze sobą historia uciskanych ludzi, ujęta i przeżywana w narracyjnych ramach poszukiwania odpowiedzi na pytanie o ich jednostkową i zbiorową tożsamość.

1. Kim jest Mojżesz (Wj 2,1-22)?

Wj 2,1-22 zawiera trzy krótkie sceny biograficzne: 1) pełne dramatycznych zwrotów dzieciństwo; 2) odwiedziny Izraelitów i ucieczka do ziemi Madian; 3) małżeństwo i życie rodzinne w domu kapłana madianckiego Reuela. Pierwsza z nich zbudowana jest z opisu dwóch sytuacji: początkowej – jego narodzin i końcowej – przyprowadzenia go do córki faraona. Pomiędzy nimi rozciąga się pewien okres pobytu dziecka w rodzinie hebrajskiej, objęty jednak całkowitym milczeniem. Jeszcze większa luka otwiera się na początku drugiego epizodu, w którym brak jakiegokolwiek sprawozdania z życia Mojżesza u jego przybranej matki, a akcja rozpoczyna się i toczy poza pałacem faraona, wśród Izraelitów nazwanych jego braćmi. Wreszcie trzecie opowiadanie relacjonuje dość szeroko przybycie Mojżesza do ziemi Madian, jego małżeństwo z Seforą i narodziny ich pierwszego syna, ale milczy na temat tego, co się z nim działo w domu teścia, aż do momentu, kiedy go spotykamy wędrującego do Bożej góry Horeb w Wj 3,1. Te trzy bardzo wyraźnie zaznaczone przerwy w czasowej strukturze fabuły zachęcają do rekonstrukcji pominiętego w nich czasu opowiadanego, czyli nieopowiedzianych okresów życia Mojżesza¹³. Jak podpowiada Paul Ricoeur w swojej rozbudowanej hermeneutyce narracji¹⁴, te nieopowiedziane części ludzkiej historii są równie ważne dla tożsamości osobowej, co wyartykułowane w konkretnych wyznaniach. Mogą one funkcjonować jako zamazana i prawie

¹² Zob. M. Eliade, *Traktat o historii religii* (Warszawa: Książka i Wiedza 1966).

¹³ Por. Britt, *Rewriting Moses*, 166.

¹⁴ P. Ricoeur, *Czas i opowieść* (Kraków: Wydawnictwo UJ 2008) I-III oraz tenże, *Filozofia osoby* (Kraków: Wydawnictwo PAT 1992).

niewidoczna warstwa palimpsestu¹⁵. Choć ukryte pod powierzchnią płaszczyzny słownej mają potężną moc oddziaływania na tożsamość bohatera. Stanowią one tło potrzebne do rozczytania fabuły, bez którego jej przebieg będzie mało zrozumiałe. Ten rodzaj kompozycji opowiadania stanowi niezwykle skuteczny sposób angażowania myślenia czytelnika, ponieważ przedstawiając tylko zarys fabuły w formie konspektu lub zagadki do rozwiązania, zmusza go do uważnego poszukiwania pozostawionych w tekście śladów, aby na ich podstawie odtworzyć wystarczająco spójny portret narracyjny Mojżesza.

Akcja pierwszego epizodu w Wj 2,1-10 rozpoczyna się od pewnego mężczyzny pochodzącego z rodu Lewiego, który wziął sobie za żonę kobietę z tego samego plemienia. Ale kolejne wydarzenia związane z poczęciem i narodzinami dziecka są już przedstawione z punktu widzenia jego żony. Występuje tu rzadko spotykana w opowiadaniach liczba aż sześciu postaci, którym trzeba wyznaczyć odpowiednie zadania i określić ich wzajemne relacje. Obok mężczyzny i jego żony oraz nowo narodzonego dziecka pojawia się jego siostra, córka faraona i jej służąca. Wszystkie osoby są aktywne, każda odgrywa jakąś rolę w stosunku do chłopca, ale żadna z nich nie jest nazwana po imieniu, choć nazywanie w Biblii pełni ważną funkcję w rozwoju fabuły. Nadanie imienia w tym relatywnie dużym gronie bezimiennych protagonistów wybrzmiewa szczególnie mocno w momencie, kiedy córka faraona daje imię 'Mojżesz'¹⁶ adoptowanemu przez siebie dziecku. Zazwyczaj imię nadawane jest zaraz po urodzeniu¹⁷, tutaj zostało odroczone aż do przybycia chłopca do jego przybranej matki, która wyjaśnia jego znaczenie nie tyle okolicznościami jego narodzin (te są dla niej ukryte), ile przez odniesienie do gestu wydobywania go przez siebie z wody. Pomiedzy ocaleciem a nadaniem imienia rozciąga się więc okres nieciągłości, który jako pauza w strukturze narracyjnej przedstawia się jako zagadka¹⁸. W okresie karmienia przez swoją biologiczną matkę chłopiec musiał być przecież jakoś nazywany. Czy miał on hebrajskie imię? Jeśli tak, to czy zostało ono wymazane z pamięci (jego rodziców, siostry i starszego brata) przez imię egipskie nadane przez córkę faraona? Zmiana imienia, skutkująca całkowitym zapomnieniem poprzedniego, oznacza na poziomie dyskursu (nazywania) zerwanie ciągłości z pochodzeniem

¹⁵ Zob. G. Genette, *Palimpsests: Literature in the second degree* (Nebraska: University of Nebraska Press 1997).

¹⁶ B.S. Childs za M. Noth uważa, że procedura nadania imienia została dołączona później i nie była siłą napędową powstania tego opowiadania (*Exodus. A Commentary* [London: SCM Press 1974] 19). Tymczasem opowieść o bezimiennym dziecku bezimiennych niewolników hebrajskich znajduje swój punkt kulminacyjny właśnie wtedy, gdy jako pierwsze spośród nich otrzymuje imię.

¹⁷ Por. Rdz 16,15; 21,2-3; 25,26; 29,32-35 itd.

¹⁸ Por. P. Beauchamp, *Pięćdziesiąt portretów biblijnych* (Kraków: WAM 2001) 57nn.

dziecka i jego biologiczną rodziną¹⁹. Skąd zatem Mojżesz wiedział, że Izraelici są jego braćmi, co potwierdza początek następnego epizodu? Ta ukryta gra procedurą nazywania sprawia, że głównym motywem całej tej historii staje się imię. Choć jego znaczenie znajduje zaraz wyjaśnienie, to brzmi ono raczej tajemniczo, wysuwając na pierwszy plan pytanie o tożsamość jego nosiciela: kim będzie ów chłopiec, którego imię 'Mojżesz' oznacza 'wyciągnięty z wody'?²⁰ Kolejne opowiadania będą śledzić jego losy, podczas gdy działający na jego rzecz bezimienni protagoniści schodzą ze sceny.

W historii narodzin i początkowego okresu życia Mojżesza występują tylko kobiety. Pierwsze próby uratowania go podejmuje jego matka, potem jego siostra, a wreszcie córka faraona. Obydwie matki, biologiczna i przybrana, patrzą (w. 2.5.6)²¹ i na podstawie swoich obserwacji podejmują odpowiednie działania wobec dziecka. Szczegółowa analiza ich postaw, obejmująca zarówno płaszczyznę motywów, którymi się kierują, uczuć, jak i wypowiedzi pokazuje, jaką rolę w jego przyszłych losach każda z nich odgrywa. Biologiczna matka przez trzy miesiące ukrywała swego syna, widząc, że się urodził jako wyjątkowo dorodne²² dziecko (w. 2). Z kolei jego siostra stanęła w pewnej odległości, ale wystarczająco blisko, aby śledzić dalsze losy chłopca umieszczonego w skrzyni wśród sitowia i by w odpowiedniej chwili zrobić coś dla jego ocalenia. Żadnej z nich nie przypisuje się jakichkolwiek uczuć wobec niego. Dla kontrastu podkreśla się litość córki faraona. Termin ten nie wyraża uczuć wynikających bezpośrednio z instynktu macierzyńskiego. Spośród wszystkich 45 miejsc w ST tylko tutaj jego podmiotem jest kobieta. Owszem, określa silne emocje, które jednak prowadzą do działań mających konsekwencje polityczne. Bez wątplenia, córka faraona, oszczędzając²³ życie chłopca, w którym rozpoznała dziecko Hebrajczyków, zapowiada się nie tylko na wystarczająco dobrą matkę, lecz także musi się sprzeciwić rozporządzeniu swego ojca, co jest już aktem dużej odwagi (por. reakcję faraona na podobne zachowanie położnych w Wj 1,18). Rzuca to

19 Beauchamp, *Pięćdziesiąt portretów*, 57. Pod tym względem początek życia Mojżesza przypomina wyjście Abrahama z Ur Chaldejskiego, które również wyraża moment nieciągłości w jego historii.

20 Lektura żydowska widzi związek znaczenia imienia *Mojżesz*=*wydobyty z wody*, z jego posłannictwem polegającym na wydobyciu z wody ludu Izraela. Jej uzasadnieniem może być użycie terminu 'sitowie' (*suf*) na oznaczenie miejsca, gdzie ukryto Mojżesza w 2,3.5 oraz w nazwie 'Morze Sitowia', przez które Izraelici przeszli pod jego wodzą, por. *TORA. Pardes Lauder, Księga Druga. Szemat* (red. S. Peccaric) (Kraków: Stowarzyszenie Pardes 2003) 9-10 oraz M. Buber, *Mojżesz* (tł. R. Wojnakowski) (Warszawa: Cyklady 1998) 30.

21 W całej sekcji Wj 2,1-25 czasownik 'patrzeć' występuje siedem razy, sześć razy z ludzkim podmiotem, za siódmym razem podmiotem jest Bóg.

22 Termin 'dorodny' wraz z czasownikiem 'widzieć' tworzy identyczną konstrukcję co fraza „I widział Bóg, że było dobre”, wielokrotnie użyta w Rdz 1,4-31. Hebrajskie słowo 'dobry' posiada wiele znaczeń w zależności od kontekstu. Dziecko w połączeniu z tym przymiotnikiem może być zdrowe, śliczne, dorodne, piękne.

23 To jedno ze znaczeń tego czasownika.

niewoła światła na charakter przybranej matki Mojżesza i na wpływ, jaki mogła mieć na jego wychowanie. W całym epizodzie to ona występuje jako główny podmiot mówiący. Jej dyskurs dominuje nad dyskursem siostry chłopca, podczas gdy jego biologiczna matka i służące nie są w ogóle dopuszczone do głosu. Epizod kończy się sceną, w której chłopiec, kiedy doszedł do stosownego wieku²⁴ w domu swej biologicznej matki, zostaje przez nią przyprowadzony do córki faraona i staje się dla niej synem. Na jakimś etapie swego dalszego życia musiał jednak zacząć zadawać pytania o to, kto jest jego ojcem. Owszem, tekst milczy na ten temat. Ale jest ono kluczowe w procesie poszukiwania prawdziwej tożsamości. Ten pierwszy epizod egipski ma charakter rodzinny, by nie powiedzieć kobiecy, toczy się bowiem wśród relacji rodzinnych, bez odniesień do ojców i braci, poza sferą publiczną, zdominowaną przez mężczyzn.

W Wj 2,11-15 przeciwnie, występują tylko mężczyźni, a celem ich działań nie jest wcale ratowanie życia. Początek epizodu relacjonuje upływ czasu w dorastaniu Mojżesza, który osiągnął już wiek dojrzały (w. 11). To moment, w którym musi on zdecydować o swojej przyszłości: kim chce być i co zamierza robić. Opuszcza więc dwór egipski i wychodzi do swoich braci. Wychodzi jako kto: Egipcjanin czy Hebrajczyk? Tym razem to on patrzy (w. 11.12)²⁵. Widząc ich ciężką pracę, inicjuje ciąg zdarzeń, które nie skończą się pomyślnie, ani dla niego, ani dla nich. Rozgrywają się one w sferze publicznej, gdzie oddziałują siły społeczne i polityczne. Co spowodowało pojawienie się uczuć solidarności z Hebrajczykami w jego egipskim wychowaniu. Jako Egipcjanin żył na dworze królewskim, być może nawet jako pretendent do tronu. Pod wpływem jakiego impulsu wychodzi z pałacu faraona i udaje się do Izraelitów?²⁶ Mojżesz nie wie, kim jest, gdyż nie wie, kto jest jego ojcem. Pytanie o ojca jest pytaniem o pochodzenie, a pochodzenie to fundament tożsamości. Wychowała go córka faraona, czy zatem faraon jest jego przybrany ojcem? Jeśli przekazała mu pamięć o okolicznościach jego narodzin, to musiał go odrzucić. Nie mógł przecież być nim ten, kto zamierzał go zabić. Dlaczego jednak zaczął szukać swoich korzeni wśród niewolników, skoro mógł beztrudnie żyć w pałacu swej przybranej matki? Czyżby dręczące go pytanie 'kim jestem' należało do tego rodzaju pytań, które nie dawały mu spokoju nawet w sytuacji całkowitego zaspokojenia potrzeb materialnych i spełnienia politycznych ambicji na dworze faraona?²⁷

²⁴ Użyto tu sformułowań w takim samym znaczeniu jak w Rdz 21,8, gdzie określa się moment odstawienia dziecka od piersi, co ma miejsce w wieku trzech lub czterech lat.

²⁵ Zob. Buber (*Mojżesz*, 30), który zadaje podobne pytanie: „Skąd on, który wychował się na egipskim dworze jako Egipcjanin, wiedział, że hebrajscy niewolnicy są jego braćmi?”

²⁶ Por. Childs, *Exodus*, 30.

²⁷ W takim sensie opuszczenie pałacu faraona interpretuje Hbr 11,24nn, które pod tym względem jest dobrym przykładem lektury Pisma 'pomiędzy wierszami', starając się dać wgląd w myślenie Mojżesza i wypełnić 'puste miejsca' w strukturze fabuły.

Pierwszym krokiem na drodze poszukiwania hebrajskiego ojca było stanięcie w obronie Hebrajczyka i uderzenie bijącego go Egipcjanina, który w wyniku tego ataku zmarł. Choć do obydwu aktów przemocy zastosowano ten sam czasownik, to jedynie w odniesieniu do działania Mojżesza oznacza on spowodowanie śmierci. Skąd ta nadwyżka przemocy? Atakując egipskiego nadzorcę, nie wydaje się kierować jakimiś uprzednimi uczuciami nienawiści, lecz spontanicznym odruchem²⁸. Niemniej jednak, rozglądając się na jedną i drugą stronę, i upewniając się, że nikogo nie ma, musi być świadomy znaczenia swego zachowania. Nie da się zeń wykluczyć ukrytego aktu politycznego buntu, za którym mogło stać roszczenie do bycia przywódcą niewolników i stania się ich rzecznikiem. I tak też jego czyn mógł zostać odebrany. Można podejrzewać, że wystąpienie przeciw Egipcjaninowi w obronie Hebrajczyka wynikało z uprzedniego zainteresowania się religią jego rodaków. Nie da się też wykluczyć jego nadziei, że poprą go w walce przeciw faraonowi. Ten zamiysł widać w kolejnej scenie, w której z pozycji egipskiego księcia próbuje interweniować między dwoma walczącymi Hebrajczykami. Zadaje atakującemu pytanie, które zdradza jego roszczenie do wymierzania sprawiedliwości: „dlaczego bijesz swego brata?”²⁹. Ten trafnie odczytał intencje Mojżesza, gdyż zwraca się doń ze słowami, które celują w samo sedno jego zamierzeń: „Kto cię ustanowił księciem i sędzią nad nami? Czy i mnie zamierzasz zabić, jak zabiłeś Egipcjanina?”. Przede wszystkim podnoszą kwestię jego osobistej wiarygodności: kto powołał go do rozwiązywania konfliktów? Faraon czy Bóg? Znamienne jest milczenie Tego ostatniego. Na tym więc etapie jego próba odnalezienia swoich korzeni wśród Hebrajczyków nie powiodła się, a jego aspiracje do przywództwa zostały odrzucone. Miejsce przeznaczone w jego tożsamości dla ojca pozostało puste. I będzie puste jeszcze przez długi czas.

Cały epizod w Wj 2,11-15 przedstawiony jest z punktu widzenia Mojżesza i z jego perspektywy. Ujawniona strategia jego działania wskazuje na jego ambicje społeczne i polityczne, wynikające z wychowania na dworze faraona, które predysponowało go do pełnienia ważnych funkcji w sferze życia publicznego. W przeciwieństwie do epizodu opisującego jego dzieciństwo, gdzie był przedmiotem działań innych, tutaj to on jest wyłącznym inicjatorem akcji, usiłującym rozpocząć nowy rozdział w historii zdominowanej przez władzę faraona. Z wyjątkiem jednego pytania nie mówi on tu wiele. Przeciwnie, to pytania jemu postawione z jednej strony kwestionują jego dążenie do sprawiedliwości, z drugiej

28 Tak J.P. Burnside, „Exodus and Asylum: Uncovering the Relationship between Biblical Law and Narrative”, *JSOT* 34 (2010) 250-251. Kwalifikuje on zachowanie Mojżesza jako działanie pod wpływem nagłego impulsu, wykluczające przypadkowe zabójstwo czy też zabójstwo z premedytacją. Późniejsze prawo (Wj 21,12-14) pozwala takiej osobie szukać azylu i uratować życie przed odwetem mściciela krwi (tamże, 256n).

29 Childs, *Exodus*, 30n.

zaś swoją wymową dominują nie tylko nad rozwijającą się tutaj sekwencją kilku krótkich scen, ale także kładą się cieniem na całe jego późniejsze życie. Jego autorytet będzie nieustannie wystawiany na próbę, zarówno przez faraona, jak i przez Izraelitów. Nie mając żadnej legitymacji prócz pozycji księcia egipskiego, zaangażował się w konflikty społeczne, czym musiał sprowokować reakcję faraona. Ten zaś, właśnie dlatego, że Mojżesz wystąpił bez jego upoważnienia jako uzurpator, rozkazał go zabić³⁰. Tak więc egipski okres życia Mojżesza toczy się w obramowaniu śmierci. Stanowi ona klamrę spinającą jego początek i koniec. Uciekając przed faraonem do ziemi Madian, owszem powróci do Egiptu, ale już jako ktoś zupełnie inny.

Jak długo przebywał w ziemi Madian, błakając się po okolicy? Czego szukał ten egipski uciekinier, mający teraz około czterdziestu lat? Jako dorosły mężczyzna potrzebował życiowej stabilizacji, którą mogły mu dać małżeństwo i rodzina. Dlatego zgodnie z biblijną konwencją, której przykłady odnajdujemy w historii patriarchalnej³¹, przyszedł i usiadł przy studni. Właśnie ten rodzinny, madianicki etap w poszukiwaniach Mojżesza wydaje się rozstrzygający, gdyż odnajdzie on tutaj to, czego daremnie szukał na dworze faraona oraz wśród swoich rodaków. Paradoksalnie, lecz zgodnie z logiką fabuły, jego osoba tylko przez moment znajduje się w centrum, by zaraz potem zejść na drugi plan. Kiedy do studni przybywają córki kapłana Madianitów, aby napoić owce swego ojca, inni pasterze odpędzają je. Wtedy Mojżesz bierze je w obronę i staje się ich wybawcą. Opowiadając o tych wydarzeniach swemu ojcu, córki Reuela użyły innego sformułowania: jakiś Egipcjanin wyrwał je z rąk pasterzy. Obydwa czasowniki znajdują zastosowanie w opisie działań Boga wobec Izraela³². Związek między tym, co uczynił Mojżesz w stosunku do kobiet, a działaniem Boga w odniesieniu do Izraelitów nie może ująć uwadze. Istotne przy tym, że czyni on to bez użycia przemocy. W ziemi Madian bowiem jest przybyszem i gościem. Ta okoliczność nie pozwala mu się zachować w podobny sposób, jak wcześniej w Egipcie. Nowe doświadczenie Boga, którego kontury zaczną się powoli wyłaniać, ma więc empiryczne podstawy w jego egzystencjalnej sytuacji. Nie będąc wcale pierwszoplanową postacią, bo w tej roli występują pasterze, Reuel i jego córki, Mojżesz uratował słabych i bezbronnych. Także tutaj nie jest on podmiotem mowy, rozmawiają ze sobą wyłącznie kapłan i jego rodzina. Ten, przez którego Bóg będzie przemawiał i którego liczne mowy znajdują się w czterech najważniejszych księgach Biblii (Wj–Pwt), w pierwszym okresie swego życia pozostaje milczący, ponieważ ciągle nie wie, kim naprawdę jest.

³⁰ Childs, *Exodus*, 30n.

³¹ Rdz 24,11; 29,1-9.

³² Wj 3,8.22; 6,6; 14,30.

Pobyty w rodzinie madianickiej nie rozwiązał problemów związanych z jego tożsamością. Dlatego kończy się zagadkowym wyznaniem w Wj 2,22. Stanowi ono podsumowanie i teologiczny punkt kulminacyjny wszystkich epizodów, składających się na jego dotychczasową biografię. Zawiera ‘pierwsze słowo’, wypowiedziane przez Mojżesza w Biblii. Nie kieruje go do Boga ani do innych ludzi, lecz jest słowem, w którym wyznaje on to, co dotyczy wyłącznie jego samego. Rozpoznaje w nim, kim rzeczywiście jest w tym czasie i w tym miejscu. W głęboko przemyślanym wyborze i procedurze nadania imienia swemu nowo narodzonemu synowi zamyka historię całego swego dotychczasowego życia, i wraca aż do momentu swoich narodzin. Kim więc jest teraz Mojżesz? Mimo znalezienia schronienia w rodzinie swego teścia, nie zadomowił się w ziemi Madian. Wyruszył z Egiptu jako uchodźca polityczny i ekonomiczny, i pozostał nim, zamieszkując w ziemi, która jest dlań obca³³. Czyż jednak nie był nim zawsze, od samego początku? I czyż nie stał się także w pewnym sensie uchodźcą na płaszczyźnie religijnej³⁴, pozbawionym oparcia zarówno w religii swoich ojców, jak i w religii egipskiej, nie będąc też wyznawcą religii madianickiej?

2. Kim jest Bóg (Wj 3,1-6)?

Epizod madianicki kończy się stwierdzeniem, w którym Mojżesz urodzonemu przez Seforę synowi nadaje imię Gerszom, wyjaśniając jego znaczenie swoim aktualnym stanem uchodźcy w obcej ziemi. Zastosował on tę samą procedurę nazywania, jakiej użyła wobec niego córka faraona, a przez to staje się kimś, dla kogo znaczenia imion są niezmiernie ważne, zwłaszcza te, w których zewnętrzne okoliczności, w tym przypadku narodzenie syna, ściśle się wiążą z jego osobistymi losami. Syn Mojżesza, choć urodzony w ziemi Madian, nie będzie tubylcem, mimo że jego matka jest rodowitą Madianitką. W jego imieniu bowiem zawiera się słowo ‘uchodźca’. Nadanie takiego imienia dziecku rzuca światło na egzystencjalną sytuację Mojżesza, która ma głęboki wpływ na jego

³³ Por. Childs, *Exodus*, 32.

³⁴ Chodzi tu o ważny problem: jaka tradycja religijna mogła stać się istotnym elementem tożsamości Mojżesza, skoro z żadną z nich nie potrafił się zidentyfikować jako wyrażającą jego życiowe aspiracje? Bez zdystansowania się wobec nich nie mógłby stać się odbiorcą nowego objawienia. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na określenie monoteizmu jako *counter-religion*, zaproponowane przez J. Assmanna (*Moses*, 39): „Its defining quality lies not in the belief in one god as opposed to the belief in many gods, but in its radical and complete break with traditional religion. It typically views and abhors tradition in terms of superstition and idolatry, and as a complex of ritualistic magic and fetishism. In many aspects this seems to be a more adequate notion of monotheism than the modern one, which centers on the purely theological questions of the one and the many. [...] [The monotheistic movements] are counter-religions which are born out of «dissatisfaction» with tradition”.

sposób postrzegania siebie. Kondycja uchodźcy przenika całą jego tożsamość tak dalece, że przekazuje ją na modłę wyznania wiary swemu synowi, którego przeznaczeniem będzie życie uchodźcy (por. Wj 18,2-4). Ukierunkowuje ona także jego religijne poszukiwania. Jakiego Boga szuka? Czy Boga ojców? Mojżesz nie ma ojca, w sensie kogoś, w kim mógłby odnaleźć źródło swojej tożsamości i od kogo mógłby wywieść swoje pochodzenie. Anonimowy mężczyzna, który spowodował jego pojawienie się na świecie, poza faktem biologicznym nie jest jego ojcem. Nie może szukać Boga w religii faraona (wbrew Freudowi), od którego wyszło rozporządzenie zatwierdzające jego śmierć najpierw jako dziecka, a potem jako dorosłego. A może będzie Nim Bóg kapłana Madianitów, którego imię Reuel oznacza przyjaciel Boga³⁵, i z którego owcami wędruje do czczonej przezeń Bożej góry Horeb?

Ten ostatni trop nie wydaje się całkowicie bezpodstawny (por. Wj 18,7-12)³⁶. W całej dotychczasowej biografii Mojżesza występujące w niej postaci pozostają bezimienne. Tymczasem w epizodzie madianickim główni protagoniści noszą imiona. Podane jest nie tylko imię kapłana, ale także jego córki Sefory oraz syna, którego mu urodziła. Nie da się uniknąć wrażenia, że sytuacje w nim opisane posiadają przełomowe znaczenie w historii Mojżesza, bo związane są z kręgiem konkretnych, znaczących dlań osób, z którymi relacje musiały wpłynąć na jego życiowe wybory.

Gdy więc na początku przybywa jako uciekinier do ziemi Madian, córki Reuela widzą w nim Egipcjanina (Wj 2,19). Ale teraz, po czterdziestu latach, zjawia się na pustyni jako pasterz owiec swego teścia Jetro³⁷. Imię Jetro, odmienne niż w poprzednim epizodzie, jak również konstrukcja zdania, wprowadzająca Mojżesza jako głównego bohatera (Wj 3,1), którym przedtem nie był, służą wyakcentowaniu nowości zdarzeń mających się objawić³⁸. Nie jest już on przedmiotem działań innych, nie jest też kimś, o kim inni mówią

³⁵ Zob. N.M Sarna, *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel* (New York: Schocken 1987) 36n.

³⁶ Ta dawna, bo sięgająca XIX w., hipoteza o przedizraelskim pochodzeniu kultu JHWH, czczonego wśród plemion madianickich, znajduje się ponownie w polu zainteresowań badaczy, por. J. Blenkinsopp, „The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Juda”, *JSOT* 33 (2008) 131-153.

³⁷ Na temat różnych imion, które nosi teść Mojżesza w różnych tekstach Pięcioksięgi i ich sposobu użycia, zob. Blenkinsopp, „The Midianite-Kenite Hypothesis”, 135n. Na płaszczyźnie narracyjnej imię Reuel występuje w relacjach córek do swego ojca (Wj 2,18) i nigdy nie pojawia się w we wzajemnych relacjach Mojżesza i jego teścia, tu zawsze używane jest imię Jetro (Wj 3,1; 4,18; 18,1.2.5.6.9.10.12).

³⁸ Oczywiście, imiona znaczących osób przekazuje pamięć zbiorowa obecna w ustnej i spisanej tradycji. Niemniej jednak mogą one być użyte narracyjnie w nowej funkcji, wynikającej z przebiegu fabuły, i właśnie ta funkcja jest przede wszystkim dostępna czytelnikowi, a nie znaczenia zrekonstruowane historycznie. Z punktu widzenia tego epizodu zachowanie Mojżesza w Wj 2,11-15 czyni go antybohaterem, a to oznacza, że czytelnik w świetle nowego wydarzenia

lub do kogo się zwracają. Jako pasterz jest on tutaj jedynym i wyłącznym podmiotem własnych czynności, jest także jedynym, który rozmawia, najpierw z samym sobą, a potem z JHWH. W tej scenie dokonuje się zatem zerwanie ciągłości z jego przeszłością, z tym, kim był do tego momentu.

Bycie pasterzem musiało wyrzucić nieusuwalny ślad w jego świadomości. Przecież w nim, wychowanym na dworze faraona, podobnie jak we wszystkich Egipcjanach, każdy pasterz owiec musiał budzić wstręt (Rdz 46,34). To jedno z kilku najbardziej podstawowych uczuć tworzących tożsamość i określających relacje do innych³⁹. Stając się pasterzem, nie mógł pominąć negatywnych uczuć w stosunku do pasterskiego stylu życia, które były istotnym elementem jego kulturowej i religijnej formacji w Egipcie. Zmagając się z nimi, powoli wymazywał w sobie wizerunek księcia egipskiego⁴⁰. Gdyby nie rozstał się również z przekonaniem o potrzebie użycia przemocy w obronie hebrajskich niewolników, byłaby ona dalej jednym z narzędzi jego przyszłego działania. Jak w związku z tym oceniał teraz swój czyn zabicia Egipcjanina? Czy żałował go? Nie odczuwając skruchy, nie mógłby się wyrzec przemocy. Żałował, że zabił, choć nie żałował, że stanął w obronie.

Trwający około czterdziestu lat epizod madianicki musiał być czasem intensywnych przemyśleń nad tymi niezgodnymi ze sobą i rywalizującymi obrazami siebie. Mojżesz doszedł do momentu, który go sytuuje poza tożsamością Egipcjanina, poza tożsamością hebrajskiego niewolnika (z którym się zidentyfikował) szukającego odwetu, a także w pewnym zdystansowaniu wobec tożsamości pasterza, bo wypasa przecież nie swoje owce. Całe to wewnętrzne zmaganie znajduje teraz odzwierciedlenie w zewnętrznym zjawisku płonącego krzewu. Konieczne są tu rozróżnienia. W porządku objawienia kolejność jest następująca: najpierw ukazuje się anioł JHWH w płomieniu ognia ze środka krzewu. Mojżesz natomiast widzi wszystko w odwróconym uszeregowaniu: krzew płonący ogniem, który jednak go nie spala. Nie widzi anioła w płomieniu, który jest niewidoczny i nieuchwytny. Starając się zbadać ten fenomen, wychodzi od tego, co zewnętrzne, i kieruje się do tego, co wewnątrz. Obserwowanie płonącego krzewu staje się dlań modelem badawczego patrzenia na siebie⁴¹.

musi zrewidować swoją wcześniejszą ocenę tej postaci, a zwłaszcza pozytywny stosunek do użytej wówczas przemocy.

39 Por. m.in. P. Ekman, „Basic Emotions”, *Handbook of Cognition and Emotion* (red. T. Dalgleish – M.J. Power) (Chichester – New York: Wiley 1999) 45-60.

40 Po powrocie do Egiptu Mojżesz także przed faraonem zawsze będzie występował z laską pasterską, a więc jako pasterz (por. Wj 4,2 oraz 7,9.10.12 itd.), a nie z pozycji zajmowanej w przeszłości na dworze egipskim.

41 Podobną interpretację przedstawia J. Assmann w swojej definicji monoteizmu (*Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism* [London: University of Wisconsin Press 2008] 125):

Zgodnie z Pwt 9,3 („Zrozum, że PAN, twój Bóg, który idzie przed tobą, jest ogniem spalającym, On zniszczy i ujarzmi”) ogień jest nie tylko sposobem ukazywania się, lecz także narzędziem działania Boga. Tu, na pustyni, prócz Mojżesza nie ma nikogo. Wszystko, co widzi, musi więc odnosić się wyłącznie do jego skomplikowanej historii, odsłoniętej w kilku biograficznych epizodach. Choć objawienie odbywa się w pobliżu znanej z religijnej tradycji Madianitów Bożej góry Horeb, to zmusza go ono do zejścia z tej utartej, wielokrotnie przemierzanej, religijnej ścieżki⁴². Mojżesz nie wie, na czym polega niezwykłość płonącego ogniem krzewu, który się nie spala (Wj 3,2b). Budzi w nim ono ciekawość, ale innej natury niż zdumienie będące źródłem naukowych dociekań. Stawia on pytanie o sens tego, co się ukazało. W tradycji religijnej przekazującej pamięć zbiorową przeżywaną w kulcie i obrzędach nie ma miejsca na pytania poszukujące sensu⁴³. Mojżesz jednak je stawia, gdyż religie, jakie zna z przekazu, nie potrafią odpowiedzieć na najbardziej fundamentalny problem: ‘kim jestem i w jakim kierunku podąża moje życie?’. Dlatego zbacza ze ścieżki religijnej tradycji, żeby zbadać „Dlaczego krzew się nie spala?”.

Partykuła pytajna ‘dlaczego’, pojawia się najpierw w pytaniu faraona, który domaga się od położnych podania przyczyny złamania jego dekretu nakazującego zabijanie nowo narodzonych chłopców hebrajskich (Wj 1,18). Drugi raz używa jej Reuel, prosząc swoje córki o wyjaśnienie powodu wcześniejszego powrotu z wypasu owiec (Wj 2,18). W obydwu przypadkach stosują ją nie tylko wyróżniające się postaci, ale także potężne figury ojca, będące źródłem tożsamości innych i żądające zdania relacji ze swego postępowania. Mojżesz, stawiając pytanie ‘dlaczego’, znajduje się na pustyni, gdzie nie ma nikogo jako potencjalnego adresata. Musi postawić je w zastępstwie nieznanego ojca samemu sobie i w sobie też znaleźć odpowiedź. Pyta więc nie tyle o przyczynę zjawiska, ile o źródło swej tożsamości i sens swojej historii.

„Monotheism means exodus, that is enlightenment. It means the liberation of mankind from the constraints of the powers of this world, of the given. It means the discovery of an alternative realm of human commitment and investment beyond the traditional realms of state, society and nature. It means the discovery of inner man and new dimensions of subjectivity. As a final consequence, the distinction between true and false means distinction between God and world”.
Zob. krytyczne omówienie tez Assmanna w: A. Ofengenden, „Monotheism, the Incomplete Revolution: Narrating the Event in Freud’s and Assmann’s Moses”, *Symploke* 23/1-2 (2015) 291-307 (Access provided by Brandeis University Libraries: 11 Jan 2016 21:19 GMT), skąd zaczerpnąłem powyższy cytat.

⁴² Por. Childs, *Exodus*, 72.

⁴³ Kult każdemu wyznacza ustalone raz na zawsze miejsce w strukturze obrzędów, które go zwalnia z wszelkich poszukiwań.

Kiedy JHWH widzi, że Mojżesz się zbliża, odzywa się głos Boga (Elohim) ze środka krzewu, wzywając go po imieniu (w. 4). Konstrukcja tego zdania, zawierająca imię JHWH, Elohim i dwukrotnie użyte imię Mojżesz, nadaje całemu wydarzeniu wyróżniający charakter⁴⁴. Z punktu widzenia przebiegu fabuły Mojżesz nie zna imienia JHWH, natomiast Elohim to określenie boga w każdej religii, a zatem dialog z głosem Elohim oznacza religijne poszukiwanie, które wiąże osobistą historię życia Mojżesza (jego imię) z pytaniem ‘kim jest Bóg’ (imię Boga) w odniesieniu do tej historii. Odtąd te dwa pytania pozostaną ze sobą nierozzerwalnie związane, tworząc fundament wiary biblijnej. Trzy religie odgrywające tak istotną rolę w jego dramatycznych losach: religia faraona, religia ojców i religia teścia (wszystkie związane z figurą ojca), będące w różnym stopniu elementami jego tożsamości, przetapiają się teraz w jego wnętrzu jak złoto w tyglu. Ogniem, który je trawi i przenika, jest kondycja uchodźcy, a krzewem – jego życie, zasadzone na pustyni i zaczynające się w tym momencie od nowa⁴⁵.

Mojżesz pewnie już wie, że faraon, który rozkazał go zabić, umarł (Wj 2,23), co otwiera przed nim możliwość powrotu do Egiptu⁴⁶. Pytanie tylko, jako ‘kto’ zamierza tam wrócić? Jako Hebrajczyk z urodzenia, Egipcjanin z wychowania czy Madianita z życiowej konieczności? Jak te rywalizujące ze sobą tożsamości pogodzić w jednej w miarę spójnej historii życia? I co wspólnego ma z tym religia? Czy Mojżesz bez odpowiedzi na pytanie, kim jest Bóg, może dojść jakoś do jedności narracyjnej swoich zawikłanych losów? Czy ta jedność jest w ogóle możliwa bez jedności Boga? Czy właśnie wielość bogów, charakteryzująca religie, nie jest źródłem rozdarcia w nim samym? Na dworze faraona brał udział w obrzędach religii egipskiej, tu, w rodzinie kapłana Madianitów, wie, że ich Bóg, JHWH, ukazuje się

44 M. Buber (*Mojżesz*, 35) zwraca uwagę, że „w całej historii Mojżesza Bóg wzywa go w ten sposób z jakiegoś miejsca tylko trzykrotnie, za każdym razem z innego miejsca objawienia: raz, w naszej opowieści, ze środka krzewu, raz (Wj 19,3) ze szczytu góry i raz (Kpł 1,1) z namiotu [...] Nasz fragment różni się od pozostałych tym, że Mojżesz wzywany jest po imieniu”. Ta obserwacja potwierdza, jak ważną funkcję w strukturze narracyjnej analizowanych epizodów odgrywiają imiona, z kulminacyjnym objawieniem imienia JHWH.

45 Dla Filona płonący krzew symbolizuje tych, którzy cierpią zło. Płonący krzew, który się nie spala, oznacza, że prześladowani nie zostaną zniszczeni przez swoich agresorów. Z kolei anioł jest symbolem Bożej opatrności, która wszystkim niesie ulgę, nawet w największych niebezpieczeństwach. Sam ogień wreszcie stanowi opis sytuacji narodu: ci, którzy chcą go zniszczyć jak ogień, wbrew sobie, staną się wybawicielami i nie będą mogli obrócić go w proch, por. Philo, *De Vita Moysis*, I, 64-72 (The Loeb Classical Library, vol. VI, 311nn.), <http://files.eshkolot.ru/ef6.pdf> (dostęp: 02.12.2015).

46 Jeśli przyjąć, że faraon jest *de jure* najwyższym kapłanem, to wtedy do osoby Mojżesza, znajdującego schronienie w domu kapłana madianckiego, stosuje się przepis zawarty w Lb 35,24. Pozwala on zabójcy, mającego prawo do azylu, na powrót w rodzinne strony po śmierci arcykapłana, zob. Burnside, „Exodus and Asylum”, 251.

na górze Horeb⁴⁷. Za jaką religią ma się opowiedzieć w konfrontujących się ze sobą obszarach własnej tożsamości? Z tymi wszystkim pytaniami Mojżesz zatrzymuje się w swej wędrówce. Jej ostatni etap przekształca się w poszukiwanie Boga, ale takiego, który potrafi odpowiedzieć na problemy postawione przez jego złożoną i zawikłaną historię. Bóg zatem zastępuje figurę ojca w poszukiwaniu tożsamości. Jej źródłem nie jest ani faraon, ani potomek Lewiego, ani wreszcie kapłan Madianitów. Może nim być jedynie Ten, który, identyfikując się z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba (Wj 3,6), a więc obejmując całą jego przeszłość, otwiera jednocześnie przyszłość, a w niej perspektywę nowego życia.

Płonący krzew jako zjawisko znika. Pozostaje mowa JHWH, zapowiadająca wyzwolenie Jego ludu, cierpiącego w Egipcie (Wj 3,7-9). Ale nie tylko. Wyłania się z niej także nowy Mojżesz⁴⁸, który nie jest już ani Egipcjaninem, ani Hebrajczykiem, ani też Madianitą. Jego radykalnie nowa tożsamość wywiedziona z nieciągłości, jaką okazało się spotkanie z aniołem JHWH, wyraża się w byciu posłanym do faraona, króla Egiptu (Wj 3,10). Dopiero jako posłany Mojżesz zadaje dwa pytania, obydwie skierowane do Boga, ściśle powiązane ze sobą, ale różniące się od siebie. Pierwsze odnosi się do niego samego: „kim ja jestem, że mam udać się do faraona i wyprowadzić Izraelitów z Egiptu?” (Wj 3,11). Mojżesz ma świadomość, że nie może się powtórzyć sytuacja, w której chciał bronić Hebrajczyków na mocy własnego autorytetu. Pytając ‘kim ja jestem?’, tworzy dystans wobec siebie⁴⁹, i w ten sposób otwiera miejsce dla Boga. Przestrzeń zarezerwowaną dotąd dla ojca w jego poszukiwaniach źródła swej tożsamości może teraz zająć Bóg: „Przecież z pewnością⁵⁰ jestem/będę⁵¹ z tobą” (Wj 3,12). Czasownik jestem/będę, zanim stanie się podstawą wyjaśnienia imienia (JHWH), zostaje tu użyty w funkcji narracyjnej. Definiuje bowiem nową tożsamość Mojżesza, stając się jej centrum grawitacyjnym. Nie jest on kimś, kto udaje się do Izraelitów z własnej inicjatywy, nie jest też wysłanym przez

47 Por. Blenkinsopp, „The Midianite-Kenite Hypothesis”, 133n.

48 Por. Childs, *Exodus*, 72.

49 Por. Childs, *Exodus*, 73n.

50 Partykuła *ki* może być użyta w sensie uroczystego zapewnienia, stosowanego często w przysięgach, por. R.J. Williams, *Hebrew Syntax: An Outline* (Toronto: University of Toronto Press 1967) 73, § 449.

51 Forma gramatyczna czasownika ‘być’ użyta w tym zdaniu dopuszcza podwójne znaczenie: ‘jestem’ i ‘będę’, a wybór jednego z nich zależy od kontekstu. W przypadku Wj 3,12 bardziej pasuje to drugie ze względu na przyszłościowy charakter misji Mojżesza, choć rezonuje w nim również terażniejszy aspekt, wynikający z potrzeby aktualnego uwiarygodnienia jego osoby, co podkreślone jest odwołaniem się do znaku: „to jest znak [...]: oddacie część Bogu na tej Górze”. Takie też znaczenie nadaje mu tutaj Buber (*Mojżesz*, 39nn).

jakiegoś człowieka, posłanie pochodzi wyłącznie od Boga, który odtąd jest Bogiem dla niego.

Wyrażenie „Jestem z tobą” w w. 12 oraz „Jestem posłał mnie do was” w w. 14 stanowią obramowanie dialogu Mojżesza z Bogiem (w. 13-14), którego treścią jest nie tylko misja Mojżesza, ale też i tożsamość Posyłającego, ukryta w znaczeniu Jego Imienia. Istotą tej rozmowy jest pytanie zadane w zastępstwie ludu: „Oto ja przyjdę do Izraelitów i powiem im: «Bóg waszych ojców posłał mnie do was», wtedy co mam im odpowiedzieć, jeśli zapytają mnie: «A jakie jest Jego imię?»” (w. 13). Zwrot „jakie jest Jego imię” nie jest zwyczajnym pytaniem. Nie chodzi w nim o brzmienie imienia⁵², ono jest znane, lecz o jego znaczenie: jaka tajemnica zawarta jest imieniu JHWH? Objawienie imienia z samej natury podkreśla jego wyłączność. Kategoria wyłączności określa następnie tożsamość tego, kto objawienie otrzymuje, ponieważ relacja między nimi dwoma jest relacją Ja–Ty⁵³. Niektórzy wiążą kwestię znajomości imienia Bożego z egipską procedurą znaną z tekstów magicznych. Znajomość tajemnego imienia Boga pozwalała na zawładnięcie jego mocą i użycie jej w swojej sprawie. Na płaszczyźnie historii religii takie rozwiązanie może wydawać się prawdopodobne, ale nie w kontekście dojrzałej, bo należącej do zbioru opowiadań założycielskich, narracji. Tutaj stawką w grze jest raczej problem nowego rodzaju doświadczenia Boga, zdolnego uchwycić sytuację egzystencjalną uchodźcy, na którą religie tu-byłcze, oparte na ideologii składania ofiar, gwarantujących urodzaj ziemi i zabezpieczających pomyślność w życiu, nie potrafiły odpowiedzieć. Poszukiwanie znaczenia imienia JHWH wyraża zatem nieciągłość zarówno w stosunku do religii egipskiej, jak i madianickiej (dla której znajomość samego imienia mogła być wystarczająca), a także w odniesieniu do religii ojców, którzy owszem byli w przymierzu z Bogiem, lecz nie znali Jego Imienia (znaczenia), objawionego dopiero Mojżeszowi⁵⁴.

Odpowiedź na pytanie ‘Jakie jest Jego Imię?’ nie zawiera się w podaniu imienia JHWH, które w Wj 3,14 jest całkowicie pominięte i pojawia się dopiero w wierszu następnym, w zdaniu identyfikującym JHWH z Bogiem Ojców. Najpierw więc pojawia się znaczenie Imienia, a dopiero potem Jego brzmienie, jako oczywiste i znane. Ta właśnie kolejność podnosi

52 Pytanie o nieznanie wcześniej imię byłoby prawdopodobne zadane za pomocą partykuły ‘kto’ w połączeniu z ‘imieniem’, co widoczne jest w Sdz 13,17, por. A. LaCocque, „Objawienie objawień”, A. LaCocque – P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie* (tł. E. Mukoid – M. Tarnowska) (Kraków: Znak 2003) 312.

53 Wyczerpującą dyskusję na ten temat zob. w: A. LaCocque, „Objawienie objawień”, 312-318.

54 Imię JHWH nigdy nie pojawia się w bezpośrednim połączeniu z terminem ojciec, w jakim stopniu udało mi się to zbadać poprawnie.

brzemieniu w teologiczne implikacje problem: ‘Jakim Bogiem jesteś i jaki rodzaj doświadczenia niesie spotkanie z Tobą?’⁵⁵. Formuła ‘jestem/będę który jestem/będę’ nie ma na celu etymologicznego wyjaśnienia imienia JHWH, lecz stanowi figurę retoryczną (paronomazja)⁵⁶ w funkcji narracyjnej. Nie wiąże ona imienia JHWH z żadnym zjawiskiem naturalnym, lecz w swojej czasownikowej formie stawia Jego obecność w centrum tożsamości Mojżesza i ludu, do którego go posyła, organizując na nowo ich wzajemnie splecione historie i nadając im radykalnie nową orientację. Kiedy zatem Wj 3,15 zestawia obok siebie imię JHWH i Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, to czy zakłada bezpośrednią ciągłość między Bogiem ojców a Imieniem, czy raczej – jak podkreśla B. Childs – postuluje wyraźną nieciągłość, wynikającą z poszukiwania znaczenia tego imienia?⁵⁷ Bóg ojców to ten przekazany przez tradycję, Imię natomiast jest objawione w radykalnie nowym doświadczeniu Boga w kontekście własnych, niepowtarzalnych losów. Tu właśnie zarysowują się kontury nowej religii, której pełny kształt przyniesie dopiero opowiadanie o wydarzeniach na górze Synaj.

3. Zakończenie

Lektura narracyjna kilku epizodów biograficznych w Wj 2,1–3,15 ukazuje narodziny monoteizmu w kontekście osobistej historii Mojżesza, której przebieg odbywa się pod auspicjami fundamentalnego pytania o tożsamość. Chodzi w nim nie tylko o to, kim jest Mojżesz, ale także kim jest Bóg, którego w swoich dramatycznych i skomplikowanych losach poszukuje. Kryzys tożsamości wyrażający się w kondycji uchodźcy nie znajduje rozwiązania w żadnej ze znanych tradycji religijnych, przekazanych mu przez figury ojca. Tym samym monoteizm, jak przekonuje J. Assmann, bardziej przeciwstawia się tradycji niż wielości bogów, umożliwiając odkrycie własnej niepowtarzalnej podmiotowości i nadanie jej kształtu narracyjnej jedności. Efektem tego doświadczenia nie jest nowy kult, nowy sposób oddawania czci Bogu, lecz polecenie wyzwolenia Izraela z niewoli. Doświadczenie Boga opowiedziane w historii Mojżesza nie jest więc kultyczne, lecz na wskroś egzystencjalne. Przeżywając kondycję uchodźcy, musiał szukać odpowiedzi w tym, co jemu samemu się przydarzyło na pustyni, a przydarzyła mu się wolność, dzięki której mógł wybrać nową przyszłość zaferowaną mu

⁵⁵ Por. B.J. Beitzel, „Exodus 3:14 and the Divine Name: A Case of Biblical Paronomasia”, *Trinity Journal* 1 NS (1980) 15n.

⁵⁶ Beitzel, „Exodus 3:14”, 15.

⁵⁷ Childs, *Exodus*, 68n.

przez Boga. Dlatego religia, która narodziła się z jego egzystencjalnego doświadczenia, jest religią osobistego wyboru.

Bibliografia

- Ancient Near Eastern Texts* (red. J.B Pritchard) (Princeton, NJ: Princeton University Press³1969).
- Assmann J., *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, MA – London: Harvard University Press 1998).
- Assmann J., *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism* (London: University of Wisconsin Press 2008).
- Beauchamp P., *Pięćdziesiąt portretów biblijnych* (Kraków: WAM 2001).
- Beitzel B.J., „Exodus 3:14 and the Divine Name: A Case of Biblical Paronomasia”, *Trinity Journal* 1 NS (1980) 5-20.
- Blenkinsopp J., „The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Juda”, *Journal for the Study of the Old Testament* 33 (2008) 131-153.
- Britt B., *Rewriting Moses. The Narrative Eclipse of the Text* (JSOT Supp. Series 40; London – New York: Bloomsbury T&T Clark 2004).
- Bruner J., *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge, MA: Cambridge University Press 1986).
- Buber M., *Mojżesz* (tł. R. Wojnakowski) (Warszawa: Cyklady 1998).
- Burnside J.P., „Exodus and Asylum: Uncovering the Relationship between Biblical Law and Narrative”, *Journal for the Study of the Old Testament* 34 (2010) 243-266.
- Childs B.S., *Exodus. A Commentary* (London: SCM Press 1974).
- Ekman P., „Basic Emotions”, *Handbook of Cognition and Emotion* (red. T. Dalgleish – M. J. Power) (Chichester – New York: Wiley 1999) 45-60.
- Freud S., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Amsterdam: Allert de Lange 1939).
- Genette G., *Palimpsests: Literature in the second degree* (Nebraska: University of Nebraska Press 1997).
- LaCocque A., *Objawienie objawień*, A. LaCocque – P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie* (tł. E. Mukoid – M. Tarnowska) (Kraków: Znak 2003).
- Lemański J., „Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną”, *Biblical Annals* 4 (2014) 279-311.
- Ofengenden A., „Monotheism, the Incomplete Revolution: Narrating the Event in Freud's and Assmann's Moses”, *Symploke* 23/1-2 (2015) 291-307 (Access provided by Brandeis University Libraries: 11 Jan 2016 21:19 GMT).
- Philo, *De Vita Mosis*, I, 64-72 (The Loeb Classical Library, vol. VI, 311nn.), <http://files.eshkolot.ru/ef6.pdf> (dostęp: 02.12.2015).
- Ricoeur P., *Czas i opowieść* (Kraków: Wydawnictwo UJ 2008) I-III.
- Ricoeur P., *Filozofia osoby* (Kraków: Wydawnictwo PAT 1992).
- Sarna N.M., *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel* (New York: Schocken 1987).
- TORA. *Pardes Lauder, Księga Druga. Szemot* (red. S. Peccaric) (Kraków: Stowarzyszenie Pardes 2003).
- Williams R.J., *Hebrew Syntax: An Outline* (Toronto: University of Toronto Press 1967).