

## BOŻE I LUDZKIE PATRZENIE WEDŁUG WJ 2,11-25

Ks. Dariusz Dziadosz

Hebrajski termin  $r\bar{a}^{\bar{a}h}$  «widzieć, patrzeć, wejrzeć, ukazać się» należy do tych niewielu pojęć biblijnych, które w swych różnorodnych formach gramatycznych występują prawie we wszystkich księgach biblijnych. Rdzeń ten, z uwagi na jego niezwykle bogatą semantyczną grę znaczeniową, spotkać można w licznych i wielorakich kontekstach narracji biblijnych, w których wyraża różnorodne koncepcje językowe i komunikuje głębokie treści teologiczne<sup>1</sup>. Doskonałą tego ilustracją są biblijne przekazy otwierające księgę Wyjścia, a szczególnie relacje opisujące początki dorosłego życia Mojżesza (2,11-23a) i jego powołanie przez Boga (3,1-4,18). Te tradycje zostały umieszczone w niezwykle uduchotworzonym i barwnym pod względem narracyjnym kontekście przekazów o prześladowaniu Izraelitów w Egipcie (1,8-2,10). Jak się powszechnie przyjmuje, wskazane wyżej teksty o dzieciństwie i młodości Mojżesza oraz uciążliwym pobycie Izraelitów w Egipcie pochodzą z różnorodnych źródeł i tradycji, które na jednym z etapów edycji Pięcioksięgu zostały połączone ze sobą, a następnie uporządkowane przez kapłańskiego redaktora według ściśle określonej strategii

---

<sup>1</sup> H. Fuhs, « $r\bar{a}^{\bar{a}h}$ », w: J. Botterweck, H. Ringgren, H. Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. XII, Grand Rapids 2004, 208-242.

narracyjnej i jasno sprecyzowanych kryteriów treściowych i teologicznych. Jednym z nich jest orędzie teologiczne oparte o znaczenie terminu  $rā'ā^h$ , który we wskazanych wyżej tekstach występuje wielokrotnie w różnym znaczeniu (2,2.5.6.11/2 razy/.12.25; 3,2.7.16; 4,18), wyraźnie wyznaczając kierunek biblijnej narracji i nadając jej głęboki teologiczny sens. Aby ukazać to wyjątkowe znaczenie przypisane hebrajskiemu pojęciu  $rā'ā^h$  w pierwszych passusach księgi Wyjścia, przeanalizujemy dokładnie jahwistyczną tradycję o inicjatywach młodego Mojżesza (2,11-23a) i kapłańskie podsumowanie tej części księgi (2,23b-25) wraz z ich najbliższym kontekstem. Bogata treść czasownika  $rā'ā^h$ , prezentowana przez edytora księgi w jej różnych odcieniach znaczeniowych, może bowiem śmiało posłużyć jako wiarygodny klucz hermeneutyczny w precyzacji orędzia tej części narracji o Mojżeszu.

## 1. LITERACKA SPECYFIKA TRADYCJI 2,11-25 ORAZ JEJ NAJBLIŻSZEGO KONTEKSTU

Według powszechnej opinii egzegetów, opowiadanie o pierwszych przedsięwzięciach dorosłego już Mojżesza (2,11-23a) jest spójną i autonomiczną relacją, i choć składa się z kilku epizodów [(por. dwa sukcesywne spotkania Mojżesza z rodakami (2,11-12 i 2,13-14), po których następuje jego ucieczka do kraju Madian (2,15) i trwałe osiedlenie się w domu Reuela (2,16-23a)], to przynależy do tego samego źródła. Znacznie więcej problemów przysparza kwestia określenia literackiej relacji 2,11-23a do poprzedzającego kontekstu, czyli tradycji o narodzinach Mojżesza (2,1-10). Niektórzy egzegeci sugerują, że 2,1-10 i 2,11-23a należą do dwu niezależnych źródeł<sup>2</sup>, jednak większość, w oparciu o podobieństwo stylu i zastosowanej terminologii,

---

<sup>2</sup> To znaczy jahwistycznego (2,1-10) i elohistycznego (2,11-22). G. Beer, *Exodus*, Tübingen 1939, 12; J. Hyatt, *Exodus* London 1971, 63, bądź też odwrotnie: G. Fohrer, *Überlieferung und Geschichte des Exodus* (BZAW 91; Berlin 1964, 18-19.

przypisuje te teksty tej samej tradycji jahwistycznej, która w trzech kolejno następujących po sobie odśłonach relacjonuje najpierw narodziny Mojżesza (2,1-10), następnie jego smutny epizod z rodakami i ucieczkę do krainy Madian (2,11-15), a w końcu pobyt na obczyźnie w domu kapłana Reuela (2,16-23a)<sup>3</sup>. Mniej trudności nastęrcza stosunek wierszy 2,11-23a do 2,23b-25. Nie ulega bowiem wątpliwości, że ostatnie wersety drugiego rozdziału (2,23b-25), które mają formę teologicznego sumarium, pochodzą już od kapłańskiego edytora księgi Wyjścia, który odpowiednio uporządkował i uszeregował starsze źródła w jedną spójną literacką całość, a poprzez swe misternie zredagowane teologiczne komentarze i glosy nadał tej sekcji ściśle określone miejsce w obrębie całej narracji o Mojżeszu.

Egzegeci są zgodni co do tego, iż perykopa 2,11-25 ma bardzo istotne i precyzyjnie zdefiniowane pod względem teologicznym i narracyjnym zadanie, zarówno w aktualnej strukturze księgi Wyjścia, jak i w całej kapłańskiej wersji historii Mojżesza. Ma ona przenieść Mojżesza z Egiptu do pustynnej ziemi Madian w perspektywie jego przyszłego powołania i teofanii Jahwe, która rozegra się w pobliżu Bożej góry Horeb (3,1-4,18). Ta bowiem teofania jest punktem kluczowym i zwrotnym w narracji poświęconej wybawieniu Hebrajczyków z niewoli egipskiej i objawieniu wielkiej chwały Jahwe (Wj 1-15)<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> B. Childs, *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-esegetico*, Brescia 1981, 45; Idem, «The Birth of Moses», *JBL* 84 (1965), 109-122; H. Schmid, *Der sogennante Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zurich 1976, 79-90; J. Durham, *Exodus*, WBC 3; Waco 1987, 18.21-22. Noth wyznacza granice tradycji jahwistycznej w oparciu o informacje o opuszczeniu i powrocie Mojżesza do Egiptu (2,11 i 4,18nn) i widzi ścisłą zależność między 2,11 nn a 2,23nn. Opis teofanii Jahwe w 3,1-4,17 jest, według tego egzegety, późną interpolacją włączoną przez kóregoś z redaktorów w kontekst tradycji o pobycie Izraelitów w Egipcie. Pierwotnie informacja o śmierci faraona (2,23aa) poprzedzała nakaz powrotu do Egiptu, jaki Jahwe dał Mojżeszowi w 4,19. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, 30; Idem, *Exodus*, Philadelphia 1962, 30-35.

<sup>4</sup> Motyw usunięcia się na miejsce pustynne, które poprzedza i przygotowuje przyszłą misję zbawczą jest wątkiem dość często spotykanym

Język i styl narracji w 2,11-25 cechuje duża plastyczność i bogactwo form przekazu, które są rezultatem artystycznego kunsztu zarówno jahwistycznego autora 2,11-23a, jak i kapłańskiego redaktora całości perykopy a jednocześnie autora wierszy 2,23b-25. Obaj z wielką wprawą i lekkością operują różnymi środkami leksykalnymi i narracyjnymi, by ubrać przekazywane treści w jak najbogatszą szatę literacką. I tak, świadomie wykorzystują w narracji te same pojęcia, nadając im odmienne sensy znaczeniowe<sup>5</sup>. Ten literacki zabieg, polegający na nadzwyczajnej artystycznej zdolności wykorzystywania bogatej semantycznej wartości tego samego pojęcia w różnych

---

w tekstach biblijnych, zarówno Starego jak i Nowego Testamentu (Wj 2-5; 16; 19; por. wszechobecny motyw pustyni w księgach Liczb i Powtórzonego Prawa; a także teksty Mt 3,1.3; 11,7; Mk 1,3.4.13; Łk 3,2.4; 4,1). Niektórzy sugerują, że motyw pobytu Mojżesza w ziemi Madian nie jest w tej perykopie tylko zabiegiem redaktora księgi ukierunkowanym na stworzenie przejrzystej i logicznej struktury literackiej składającej się z kilku pierwotnie niezależnych przekazów, lecz wyraźnym śladem wspólnych tradycji religijnych (podobny kult oparty na czci oddawanej Bogu Jahwe) i kulturowych Izraela i Madianitów (por. Wj 18). G. Coats, «Moses in Midian», *JBL* 92 (1973), 9-10; H. Gunneweg, «Mose in Midian», *ZTK* 61 (1964), 1-9.

<sup>5</sup> Por. np. czasownik *gādal* «wzrastać, rosnać, dorastać», który w 2,10 w odniesieniu do Mojżesza przyjmuje znaczenie «dorośnięcia do wieku, w którym dziecko może być odłączone od piersi matki», natomiast w 2,11 oznacza «osiągnięcie wieku dorosłego». Z kolei interesujący nas czasownik *rāʾāh* jest użyty w 2,11 aż dwa razy; najpierw oznacza czynność «patrzenia, przyglądania się z uwagą» (*wayyar<sup>2</sup> bə*) i odnosi się do trudnej sytuacji Hebrajczyków, z której pierwszy raz w życiu zdał sobie sprawę Mojżesz, a następnie wyraża zwyczajny fakt spostrzeżenia przez Mojżesza nadzorcy egipskiego (*wayyar<sup>2</sup>*) będącego w tym epizodzie symbolem a zarazem konkretnym ucieleśnieniem uciemiężenia Hebrajczyków. Podobnie ma się rzecz z czasownikiem *nākāh*, który w 2,11 najpierw oznacza razy, jakie egipski nadzorca wymierzał jednemu z Hebrajczyków, następnie określa śmiertelny cios, jaki Mojżesz zadał napastnikowi, stając w obronie rodaka (2,12), a w końcu konsekwencje gwałtownej kłótni dwu Izraelitów (2,13). Dwa odmienne znaczenia pojęcia *yāšāh* wykorzystane są w 2,15, najpierw, by poinformować o udaniu się Mojżesza do kraju Madian, a potem o jego krótkotrwałym zatrzymaniu się przy studni.

kontekstach, znacznie podnosi literacką wartość przekazu, pozwala w płynny sposób przechodzić do kolejnych wątków opowieści, a także umożliwia harmonijne przejścia od ogólnych analiz i ocen sytuacji, zjawisk i osób do opisu bardzo konkretnych i specyficznych czynności podejmowanych przez głównych bohaterów narracji. Jahwistyczny autor i kapłański redaktor analizowanych przez nas tradycji są też wprawnymi mistrzami w pokonywaniu bardzo znacznych niekiedy odległości czasowych i przestrzennych, co czyni narrację bogatszą i bardziej dynamiczną (2,10.11.15.22; por. 1,8). Tę literacką i edycyjną zdolność, która łączy niezależne źródła w jedną spójną narracyjną całość, widać najlepiej na przykładzie sumarium podsumowującym pierwsze etapy życia Mojżesza, czyli jego dzieciństwo (2,1-10) i młodość (2,11-22). W kapłańskim sumarium w trzech krótkich wersetach obejmuje się nie tylko bardzo długi okres prześladowań w Egipcie, który trwa od Wj 1,8 do 2,23a (jest to czas narracji, czas teraźniejszy), ale też sięga się pamięcią w daleką przeszłość patriarchów (2,24) i zapowiada zbawczą ingerencję Jahwe, która dokona się w niedalekiej przyszłości (2,25).

W końcu warto też zwrócić uwagę na kunszt, z jakim jahwistyczny autor 2,11-23a prezentuje bogaty świat odczuć i emocji swych bohaterów. Jak to często bywa w przypadku antycznych źródeł biblijnych (por. np. Rdz 22), sam narrator nie wyraża bezpośrednio odczuć postaci swej relacji, lecz tak opisuje i naświetla prezentowane osoby i zdarzenia, iż lektor nie ma większych trudności, by samemu wejść w tajemniczy i pozornie zakryty świat emocji i myśli głównych bohaterów, w tym wypadku w sferę wrażeń i odczuć Mojżesza i spotykanych przez niego ludzi. Najpierw więc jahwista opisuje kulisy i scenografię późniejszych, pełnych emocji decyzji i działań patriarchy, to znaczy prezentuje trudną konfrontację przybywającego z królewskiego pałacu Mojżesza z dramatyczną sytuacją jego rodaków prześladowanych przez faraona (2,11). To zetknięcie powoduje w sercu i myśli Mojżesza najpierw solidarne współczucie względem Hebrajczyków, a następnie nieprzebrany gniew i złość, które owocują desperackim aktem przemocy wo-

bec jednego z prześladowców (2,12). Czynność ta nie jest jednak nierozumna czy ślepa. Jahwista podkreśla, iż Mojżesz działał z pełną rozważą, a nawet z przezornością i dojrzałością charakterystyczną dla doświadczonego przywódcy i żołnierza. Prócz nieskrywanego gniewu wynikającego z poczucia krzywdy i niesprawiedliwości, mamy tu więc do czynienia z wręcz instynktowną ostrożnością Mojżesza. W następnych wierszach autor delikatnie uchyla przed lektorem kolejną zasłonę i pokazuje inne bogate pokłady emocji i uczuć głównego bohatera. Po zabiciu Egipcjanina Mojżesz zauważa ze smutkiem, że jego heroiczny akt na niewiele się przydał, gdyż sami rodacy są dla siebie nieprzyjaźni a nawet wrodoży (2,13-14a)<sup>6</sup>. Ponadto Mojżesz zaczyna się poważnie lękać o samego siebie. Ten stan spowodowany jest jego kolejnym bardzo negatywnym doświadczeniem, którym jest odczucie zdrady, niezrozumienia i niewdzięczności, jakiego doznał ze strony Izraelitów (2,14b). Także kolejne wersety, które już relacjonują jego pobyt na obczyźnie (2,16-22), obfitują w bogatą gamę ludzkich doznań i odczuć. Najpierw lektor jest świadkiem wielkiego entuzjazmu, wdzięczności i podziwu, z jakim córki madianickiego kapłana Reuela odpowiedziały na odważną postawę Mojżesza, który obronił je przed niesprawiedliwymi i niewychowanymi pasterzami, a następnie żywego oburzenia, z jakim kapłan odpowiedział na ich karygodny brak gościnności wobec bohater-skiego cudzoziemca.

Zaprezentowane wyżej literacki kontekst analizowanej perykopy pozwoli nam obecnie dokładniej przyglądać się jej konkretnym fragmentom w perspektywie obranego kryterium metodologicznego, które wyznacza pole semantyczne hebrajskiego czasownika  $rā'āh$ .

---

<sup>6</sup> Bogatą sferę ludzkich uczuć, emocjonalnych reakcji i myśli jahwista prezentuje również w odniesieniu do prezentowanych w 2,11-15 Hebrajczyków. Wnikliwa analiza tych wierszy odsłania umiejętnie ukryty przez niego świat doznań i postaw synów Izraela. W nieco inny, ale nie mniej wnikliwy sposób emocje ludzkie są analizowane w kapłańskim sumarium 2,23b-25, a dotyczą szczególnie kwestii cierpienia i niedoli.



## 2. TEOLOGICZNA FUNKCJA POJĘCIA $r\bar{a}^{\bar{a}h}$ W PERYKOPIE 2,11-25

Zanim przystąpimy do analizy teologicznej wizji relacjonowanych wydarzeń, jaką za pomocą kluczowych pojęć, m.in. hebrajskiego pojęcia  $r\bar{a}^{\bar{a}h}$ , stworzył jahwistyczny autor materiału źródłowego o Mojżeszu i jego kapłański edytor, należy jeszcze raz wziąć pod uwagę dokładnie przemyślaną strukturę samej perykopy i jej wiodące wątki tematyczne. Jak sygnalizowaliśmy wyżej, w aktualnej wersji 2,11-25 należy wyodrębnić trzy zasadnicze i wzajemnie uzupełniające się elementy strukturalne, z których dwa pierwsze są logiczną kontynuacją poprzedzającego je materiału źródłowego (1,8–2,10), a trzeci jest teologicznym podsumowaniem całości. Pierwszym z tych elementów jest krótki opis podjętych przez Mojżesza aktów wyzwoleniczych względem swego ludu, które kończą się jego odrzuceniem i przymusową ucieczką na obczyznę przed zemstą faraona i niezrozumieniem braci (2,11-15). Druga część perykopy poświęcona jest pobytowi Mojżesza w ziemi Madian, który owocuje związkiem z córką miejscowego kapłana Reuela i męskim potomkiem (2,16-23a). Perykopę zamyka specyficzny i pochodzący z epoki ostatecznej redakcji księgi tekst 2,23b-25, który po raz pierwszy ukazuje ucisk Izraela i perypetie związane z narodzinami i młodością Mojżesza w wyraźnej perspektywie teologicznej, prezentując te fakty jako przestrzeń, która wkrótce stanie się miejscem bezpośredniego oddziaływania zbawczej mocy Jahwe, co staje się rzeczywistością w dalszej części narracji (3,1–15,21). Powyższy podział strukturalny jest uwarunkowany wyraźnie zasygnalizowaną zmianą czasu, miejsca i treści akcji opowiadania (2,11.15.23a)<sup>7</sup>, a w przypadku końcowych wierszy

---

<sup>7</sup> Scenerią pierwszego epizodu jest Egipt w ciągle trwającym okresie prześladowań Hebrajczyków (1,8–2,8), w którym Mojżesz przestał być już dzieckiem wychowywanym na dworze faraona (2,9-10), a stał się dorosłym młodzieńcem gotowym podejmować dojrzałe wybory

perykopy, także zasadniczą zmianą formy literackiej (por. zupełnie odmienny styl przekazu 2,11-23a i 2,23b-25).

## **2.1. Współczujące i solidarne patrzenie Mojżesza na uciśnionych rodaków**

Relacja o pełnym dramaturgii spotkaniu dorosłego Mojżesza ze swymi braćmi jest wyraźnie osadzona w poprzedzającym ją materiale narracyjnym zarówno przez kontynuację tego samego wątku, którym jest prześladowanie Izraelitów w Egipcie (por. 1,8–2,10), jak też poprzez wyrażenie wayəhî bayyāmîm hāhēm, które dosłownie należałoby oddać: «i tak oto, zdarzyło się w owych dniach» (2,11a). Z tego względu narrator nie nawiązuje już do trudnej sytuacji Hebrajczyków, lecz od razu przechodzi do najważniejszego wątku tej części relacji, a mianowicie do identyfikacji głównego bohatera z uciśnionym ludem<sup>8</sup> oraz

---

i wiążące decyzje (2,11a). Przestrzenią czasową drugiego etapu życia Mojżesza są lata spędzone w ziemi Madian aż do chwili śmierci nieprzyjaznego faraona, który czyhał na jego życie (2,15-23a). I ten okres jest epoką prześladowań Izraela, a sytuacji tej, jak informują następne rozdziały księgi (3,1–15,21), nie zmienia nawet fakt zmiany na tronie królewskim w Egipcie (2,23a). Czas i miejsce ostatniej części perykopy (2,23b-25) z jednej strony wpisuje się w czasoprzestrzeń poprzednich dwu epizodów, a z drugiej wykracza daleko poza nią, obejmując odległą epokę patriarchów (2,24) i dyskretnie zapowiadając niedaleką przyszłość (2,25).

<sup>8</sup> Ta sama kwestia, choć w nieco inny sposób, została podjęta po raz pierwszy w relacji o narodzinach Mojżesza, w której zadziwiająco dużo miejsca poświęca się sprawie karmicielki dla Mojżesza. Jednak dopiero w perspektywie analizowanego przez nas epizodu nacisk na powrót małego Mojżesza do domu matki i jego pobyt tam przez pierwsze lata życia (2,7-10a) staje się w pełni zrozumiały. Tylko w ten sposób Mojżesz mógł poznać swe prawdziwe pochodzenie i nie zatracić tożsamości narodowej, mimo wieloletniego pobytu w pałacu faraona. Powyższa interpretacja jest wpisana w mistrzowską strategię narracyjną autora, który relacjonuje wszystkie wydarzenia w taki sposób, aby zmusić lektora do bardzo uważnej i aktywnej lektury tekstu. Z tego względu w 2,11-15 nie wspomina już ani słowem o tym: gdzie i jak Mojżesz przeżył lata swego późnego dzieciństwa i młodości, ani też,



odpowiedniego zaanonsowania jego wyzwolenczej misji, która stanie się treścią całej księgi Wyjścia i całego Pięcioksięgu. Na progu dorosłego życia Mojżesz postanawia osobiście i dokładnie zobaczyć i poznać rodaków oraz ich ciężką dolę spowodowaną prześladowaniem faraona trwającym już od wielu lat (1,8–2,10). Od samego więc początku autor natchniony podkreśla, iż długi pobyt Mojżesza na dworze faraona nie zatarł w nim pochodzenia i miłości do swego ludu. Dlatego też poprzez pierwsze dorosłe decyzje Mojżesz chce dobrowolnie i świadomie zmanifestować swą właściwą tożsamość narodową i zaprezentować solidarność z uciemiężonym ludem<sup>9</sup>. Szacunek do rodaków i wielka determinacja Mojżesza, by stanąć po ich stronie i radykalnie odmienić ich los, łamiąc jarzmo prześladowcy, zostają natychmiast zmanifestowane i udowodnione poprzez odważne wzięcie w obronę jednego z Hebrajczyków (2,12).

Ale nas w tej części perykopy interesuje najbardziej aż dwukrotnie pojawiający się hebrajski czasownik  $r\ddot{a}^{\ddot{a}h}$ , który na tym etapie narracji decyduje o takim a nie innym biegu wypadków. Po raz pierwszy jest on użyty w 2,11 w konstrukcji:  $wayyar^{\ddot{b}}$   $b\ddot{a}$ : «przyglądał się z uwagą». Zgodnie z sensem tej konstrukcji, czyn Mojżesza należałoby opisowo przełożyć w sposób następujący: «rozmyślnie patrzył długo i uważnie, by osobiście i wiarygodnie, a nie tylko z pogłosek, dogłębnie poznać i zrozumieć sytuację, w której znaleźli się jego rodacy zmuszani do niewolni-

---

w jaki sposób doszedł do tego, iż jest Hebrajczykiem, gdyż do tego rodzaju wiedzy lektor winien już dojść na podstawie treści zawartej w 2,7-10.

<sup>9</sup> Ten temat jest podkreślony w tekście za pomocą kilkakrotnie powtórzonych bliskoznacznych wyrażeń mających ukazać ogromną bliskość Mojżesza z rodakami. Izraelici są więc określani jako «jego bracia»  $\ddot{e}h\ddot{a}yw$ , (2,11/2 razy/), a Mojżesz w rozmowie z niesprawiedliwym Hebrajczykiem nazywa jego współtowarzysza «przyjacielem, towarzyszem, bliskim»  $r\ddot{e}^{\ddot{e}k\ddot{a}}$  (2,13). Zażyłość i przywiązanie do współbraci Mojżesz podkreśla także przez etiologię imienia, jakie nadał swemu synowi w ziemi Madian:  $g\ddot{e}r\ddot{s}\ddot{o}m$  (2,22).

czej pracy»<sup>10</sup>. W tym samym wersie termin *rāʾāh* jest użyty ponownie (*wayyarʿ*), ale tym razem odnosi się już do konkretnego jednostkowego epizodu, choć i ten wpisuje się w ogólną sytuację, w jakiej znaleźli się Hebrajczycy w epoce Mojżesza. Mojżesz spostrzegł nadzorcę egipskiego, który znęcał się nad jednym z Hebrajczyków. Biorąc pod uwagę niezwykle ciężką pozycję swego rodaka spowodowaną przymusowymi pracami oraz zupełnie nieuzasadnioną agresję egipskiego urzędnika, Mojżesz postanawia działać i położyć kres przynajmniej tej konkretnej opresji. To wyzwolenicze przedsięwzięcie Mojżesza autor natchniony znów wprowadza pochodzącą od czasownika *rāʾāh* formą *wayyarʿ* (2,12), którą w tym kontekście należałoby przełożyć jako «pełne rozwagi i ostrożności rozglądanie się wokoło w celu dokładnego upewnienia się, iż nie będzie żadnych świadków przedsiębranej czynności». Tak więc patrzenie Mojżesza w tych dwu wierszach ma kilka aspektów: najpierw przybiera charakter dłuższego procesu, którego celem jest odpowiednie poznanie nieznanego dotąd rzeczywistości. Następnie ma formę bardzo konkretnego spojrzenia, które dostarcza odpowiednich informacji na temat konkretnych okoliczności. W obu przypadkach patrzenie Mojżesza, choć różne pod względem charakteru i motywu, prowadzi go do identycznej postawy, to znaczy do współczucia niewinnie cierpiącym wskutek dziejącej się im krzywdy i niesprawiedliwości, któremu towarzyszy oburzenie, gniew i złość wobec ich prześladowcy. Te uczucia, będące owocem obserwacji, prowadzą go z kolei do konkretnego działania, które również jest poprzedzone dokładnym rozpoznaniem sytuacji mającym zapewnić skuteczność przedsiębranego czynu wyzwoleniczego oraz całkowitą anonimowość.

A zatem, choć tekst narracji nie mówi tego bezpośrednio, Mojżesz przejął się głęboko sytuacją ludu i kierowany szczerą solidarnością i miłością, postanawia działać

---

<sup>10</sup> Te przymusowe katorżnicze prace Biblia określa terminem *səbālôt*, którego źródłosłów wywodzi się od czynności przenoszenia bardzo dużych ciężarów na barkach ludzkich.

natychmiast, aby jak najszybciej zmienić te trudne okoliczności. Z uwagi na grożące jemu i jego ludowi niebezpieczeństwo postanawia jednak ukryć swój czyn, dlatego też przed jego dokonaniem dokładnie sprawdza, czy nie będzie świadków całego zajścia, a po samym fakcie dokładnie zacierają ślady popełnionego zbrojstwa (2,13). Tak więc w całym tym fragmencie wszystko jest w jakimś sensie podporządkowane czynności patrzenia. Mojżesz jako pierwszy widzi niedolę swego ludu, daje się poprowadzić temu, co zobaczył, ponadto spostrzega konkretnego sprawcę tej niedoli – egipskiego nadzorcę. Następnie postanawia działać w oparciu o dokładne rozpoznanie sytuacji, a więc inny rodzaj patrzenia, a w końcu czyni wszystko, aby zakryć przed wzrokiem ludzkim rezultat swego czynu.

## **2.2. Destrukcyjna i zawiniona ślepotą Hebrajczyków**

Nieprzypadkowość i teologiczną logikę tego narracyjnego schematu dostrzec można w pełni dopiero wtedy, gdy porówna się go ze sposobem zbawczego oddziaływania Boga, który jest opisany w kolejnych passusach księgi. Ale zanim przejdziemy do tej kwestii należy wziąć pod uwagę jeszcze jeden bardzo istotny aspekt ludzkiego patrzenia i percepcji dokonujących się zdarzeń, który dochodzi do głosu w drugiej odsłonie spotkania Mojżesza z rodakami (2,13-15). Otóż, jak informuje biblijny narrator, następnego dnia Mojżesz znowu wyszedł na spotkanie z rodakami. I choć tekst biblijny bezpośrednio o tym nie wspomina, na podstawie wcześniejszych wierszy lektor może z łatwością dojść do wniosku, iż cel jego wizyty był taki sam, jak w dniu poprzednim. Patriarcha pragnął być bliżej swego ludu, po raz kolejny okazać mu swą solidarność i współczucie, i, jeśli byłoby to możliwe, ulżyć jego niedoli. Z pewnością chciał się też przekonać, jakie reakcje wśród uciskanego ludu wywołał jego czyn, i osobiście sprawdzić czy okazały się skuteczne jego usilne zabiegi, by wieść o jego postępkach nie dotarła na dwór faraona. Tymczasem

jego oczom ukazał się zupełnie niespodziewany widok<sup>11</sup>, niestety analogiczny do tego, jakiego był świadkiem dzień wcześniej. Mojżesz znów miał przed sobą poniżanego i bitego rodaka, a zatem jego bohaterski akt na niewiele się zdał i w niczym nie poprawił losu umiłowanego ludu. Jedyną rzeczą, która uległa zasadniczej zmianie, niestety na gorsze, była osoba agresora i prześladowcy. Nie był nim już egipski nadzorca, lecz wywodzący się z tego samego rodu współbrat. On to krzywdząco i niesprawiedliwie, co z mocą podkreśla narrator nazywając go rāšā<sup>c</sup>, czyli «winnym» i «przestępcą», traktował swego towarzysza niedoli, zadając mu gwałt i cierpienie, a zatem obchodził się z nim w ten sam niegodziwy i upokarzający sposób, w jaki postępowali z Hebrajczykami Egipcjanie. Widząc ten godny potępienia czyn, Mojżesz postanawia interweniować w obronie pokrzywdzonego tak, jak to uczynił poprzedniego dnia, ale z uwagi na przynależność rodową winowajcy tym razem próbuje drogą pokojową przywrócić zachwiany ład moralny i społeczny oraz wzbudzić w swym rodaku poczucie sprawiedliwości i solidarności z własnym ludem. Jego wysiłki spełzają jednak na niczym, a identyfikacja ze swym ludem i współczucie dla jego ciężkiej sytuacji spotyka się z gwałtownym odrzuceniem i dyskredytacją. Hebrajczyk znęcający się nad swym bliskim<sup>12</sup> nie uznaje absurdalności i niesprawiedliwości swego postępuku, a ponadto odbiera Mojżeszowi, którego z uwagi na strój

---

<sup>11</sup> Tekst natchniony podkreśla to za pomocą wyrażenia wəhinnē<sup>h</sup>, które w tym kontekście oznacza wielkie zdziwienie, zaskoczenie i niedowierzanie połączone ze smutnym rozczarowaniem.

<sup>12</sup> W tekście hebrajskim jest użyty termin rē<sup>c</sup>a posiadający dość szeroką gamę znaczeniową (wierny towarzysz, przyjaciel, ktoś bliski). Każde z tych znaczeń odwołuje się do bliskiej relacji osobowej wpływającej ze wspólnego pochodzenia, wspólnoty interesów czy też innego rodzaju silnych wzajemnych więzi, które czynią z kogoś osobę bliską sercu, zaufaną, godną poszanowania i miłości. Tak bitego Hebrajczyka określa Mojżesz, by wzbudzić u winowajcy wyrzuty sumienia i skłonić go do refleksji nad niegodziwością i absurdalnością tego rodzaju zachowania.

i pochodzenie postrzega jako przedstawiciela aparatu ucisku egipskiego faraona, jakiegokolwiek prawo do wtrącania się w sprawy synów Izraela. Nadto postanawia odeprzeć zarzuty Mojżesza o niesprawiedliwość i brak solidarności z własnym ludem jeszcze mocniejszą bronią. Niegodziwy Hebrajczyk jest zdania, iż Mojżesz nie ma żadnego autorytetu i prawa, by pouczać go o tym, co winien czynić a czego zaniechać, gdyż on sam dzień wcześniej dopuścił się zabójstwa swego egipskiego rodaka<sup>13</sup>.

W tym miejscu napięcie narracji wzrasta maksymalnie, gdyż zostają zakwestionowane wszelkie dobre intencje i plany wyzwolicielskie Mojżesza wobec swego ludu. Dopuszczający się bezprawia i przemocy Hebrajczyk najpierw odrzuca zdecydowanie próbę mediacji ze strony nieznanego, brutalnie kwestionując jego autorytet i prawo do występowania w tego rodzaju roli. Następnie wątpi w jego dobre zamiary i w ogóle podważa potrzebę niesienia pomocy ciemżonym Izraelitom. Co więcej, w jego głosie brzmi wyraźna nuta groźby i szantażu. He-

---

<sup>13</sup> Ten wątek narrator rozwija w sposób bardzo kunsztowny, umiejętnie wykorzystując różne odcienie znaczeniowe hebrajskiego czasownika *nāḳāh* «uderzyć». W 2,11b tym terminem najpierw określa chłostę, jaką egipski nadzorca wymierzał jednemu z Hebrajczyków, a potem uderzenie, jakie Mojżesz zadał Egipcjaninowi, stając w obronie rodaka (2,12). Za pomocą tego samego pojęcia w 2,13 narrator opisuje także konflikt dwu Izraelitów. W tej kwestii na uwagę zasługuje pewien mały szczegół. Otóż czyn Mojżesza widziany oczyma niegodziwego Hebrajczyka w 2,14 nie jest wyrażony pojęciem «uderzyć», który ma dość neutralne zabarwienie, tak jak to miało miejsce w wersji wypadków naszkicowanych przez narratora w 2,12, lecz za pomocą znacznie mocniejszego znaczeniowo terminu *hāraḡ* «zabić». Poprzez ten detal narrator chce nas dokładnie poinformować o tym, w jak różny sposób tę samą rzeczywistość postrzegali bohaterowie narracji. W oczach Mojżesza był to uzasadniony akt sprzeciwu wobec niesprawiedliwości i przemocy, który w konsekwencji przyniósł śmierć prześladowcy (na podstawie użytego w 2,12 terminu, można sądzić, iż pierwszym motywem działania Mojżesza nie było pozbawienie życia Egipcjanina, lecz obrona chłostanego Hebrajczyka), zaś w oczach Hebrajczyka, równie niegodziwego jak egipski nadzorca, było to zamierzone zabójstwo (2,14).

brajczyk nie baczy wcale na to, iż czyn Mojżesza był poddyktowany wyłączną troską o prześladowanych rodaków i był spontanicznym aktem sprzeciwu wobec dokonującej się jawnej niesprawiedliwości i przemocy. Będąc natomiast świadomym, iż Mojżesz chciał za wszelką cenę pozostać anonimowym (2,12a), zagroził, iż o wszystkim dowie się faraon, co rzeczywiście szybko stało się faktem (2,14b). Ten passus relacji zasługuje na baczną uwagę, gdyż znajduje on daleko idące reperkusje zarówno w opozycji Mojżesza wobec proponowanej mu przez Jahwe misji zbawczej (3,13–4,17), jak też w niezliczonych aktach buntu i rebelii ze strony Izraelitów podczas wyprowadzania ich z niewoli egipskiej i wędrówki przez pustynię. Otóż ujęta w formie dwu retorycznych pytań odpowiedź Hebrajczyka na słowa Mojżesza, nawiązująca bezpośrednio do zabójstwa zarządcy (2,14), nie była w żadnym razie rezultatem obawy o własne życie, lecz wyrachowaną i cyniczną prowokacją, której jedynym celem była skuteczna i zdecydowana reakcja na uzasadnione zarzuty patriarchy. Tak oto Hebrajczyk, przez przemyślaną i sprytnie zakamuflowaną groźbę, pozbawił słuszne wyrzuty Mojżesza jakiegokolwiek siły. Dał on wyraźnie poznać nieznanemu, iż to, co uczynił poprzedniego dnia, nie było już żadną tajemnicą, ale w każdej chwili mogło zostać obrócone przeciwko niemu, jeśli tylko w jakiś sposób ingerowałby w sprawy, które nie powinny go obchodzić, jak choćby ta, która w tym momencie rozgrywała się między dwoma Hebrajczykami.

Choć w tej części biblijnej narracji nie powraca hebrajski czasownik  $rā'āh$ , któremu w artykule poświęcamy najwięcej miejsca, to jednak jej teologiczne orędzie można najlepiej zrozumieć właśnie w świetle koncepcji różnego rodzaju patrzenia, wprowadzonej przez ten termin w wierszach poprzednich. Postawa Hebrajczyków wobec osoby i czynów Mojżesza, co podkreśla tekst 2,13-15, jest namacalnym dowodem braku zdolności właściwego widzenia i klasyfikacji rzeczywistości. Po pierwsze, nie potrafią odpowiednio ocenić Mojżesza i jego intencji. I nie chodzi tu nawet o to, iż nie są w stanie rozpoznać jego rzeczywi-



stej tożsamości, bo to nie było łatwe wskutek egipskiego stroju, wyglądu i ścisłej więzi z domem faraona. Rodacy Mojżesza nie umieją zobaczyć w nim sojusznika i wybawcy, który narażając własne życie, przyszedł im z pomocą i potwierdził szczerą intencję tak w konfrontacji z egipskim nadzorcą<sup>14</sup>, jak i w spotkaniu z dwoma spierającymi się ze sobą Hebrajczykami. W tym ostatnim przypadku szczególnie mocno dała znać o sobie «ślepotą» synów Izraela, gdyż ustami jednego z nich zakwestionowali bez ogródek wszelki autorytet Mojżesza i odmówili mu jakiegokolwiek władzy nad sobą. A ponadto, świadomie i z wyrachowaniem wykorzystali jego życzliwość i współczucie przeciwko niemu samemu, oskarżając go o to, iż kierował się złymi intencjami i podstępnie zabił jednego z urzędników faraona. Po drugie, Hebrajczycy nie potrafili dostrzec w Mojżeszu narzędzia zbawczego działania Jahwe, który właśnie w okresie niewoli egipskiej postanowił naocznie przekonać wszystkich o swej wierności obietnicom, jakie w przeszłości złożył patriarchom. Te dwie kwestie staną się motywem wiodącym całego cyklu tradycji o Mojżeszu, a analizowana przez nas perykopa

---

<sup>14</sup> Począwszy od Filona Aleksandryjskiego (*De vita Mosis*), poprzez midrasze, literaturę rabiniczną, a także teksty Nowego Testamentu (Dz 7,23-29.35; Hbr 11,24-28) toczy się dyskusja na temat właściwej oceny czynu Mojżesza wobec egipskiego nadzorca. Większość tradycji uważa ten gest za nieudaną próbę uwolnienia Hebrajczyków z ręki egipskiego faraona, która była jednakże przygotowaniem potężnego zbawczego działania Boga zakończonego wyjściem Izraela z domu niewoli. W innych tekstach źródłowych naciska się raczej na heroiczną wiarę Mojżesza i świadomość podjętej przez niego decyzji, której celem była radykalna manifestacja dystansu do faraona i Egiptu, pragnienie porzucenia dotychczasowego życia i solidarne opowiedzenie się po stronie uciemzonego ludu. Żydowskie midrasze zgodnie rozgrzeszają Mojżesza z zabójstwa Egipcjanina i ukazują go jako wzór do naśladowania w ufności Bogu i poświęceniu się dla współbraci (*Shmoth Rabba* I, 27). List do Hebrajczyków widzi w Mojżeszu figurę Chrystusa, a jego cierpienia poniesione w Egipcie uważa za uczestnictwo w cierpieniach Mesjasza (11,24-27), zaś *Dzieje Apostolskie* podkreślają jego odrzucenie przez rodaków (7,25-30).

jest zapowiedzią niekończących się buntów i niewierności izraelskiego ludu, który na każdym kroku będzie kwestionował autorytet przywódcy i posłannictwo Mojżesza, a także wiarygodność i skuteczność Bożego dzieła zbawienia (5,20; 14,10-12; 15,24; 16,2-3; 17,2-3). Tak jak w przypadku pierwszego spotkania Hebrajczyków z Mojżeszem, tak i we wszystkich pozostałych, które kończyły się konfliktem i buntem, powody ich absurdalnego sprzeciwu i duchowej ślepoty były ciągle te same: niegodziwość, zło, upór i nieposłuszeństwo (2,13; por. 32,1-35; Lb 14; 20).

Owoce drugiego spotkania Mojżesza z rodakami jest więc zupełne odrzucenie jego osoby jako wybawcy, zakwestionowanie jego autorytetu mediatora i przywódcy, a także całkowite fiasko jego starań, by ulżyć ich niedoli i okazać współczucie i pomoc. To wszystko narrator biblijny wyraża najpierw poprzez zwięzły opis trwogi Mojżesza z powodu zdrady rodaków, wskutek której faraon dowiedział się o zajściu i postanowił zabić niewygodnego domownika, a następnie poprzez lakoniczną informację o ucieczce patriarchy do dalekiej ziemi Madian (2,14b-15a). Wnioski, jakie nasuwają się po lekturze tego tekstu są oczywiste. Mojżesz nie ma żadnego upoważnienia ani władzy, by działać w interesie swego ludu i fakt ten bezwzględnie wykorzystuje niegodziwy Hebrajczyk w konfrontacji z patriarchą. Z tego samego względu Mojżesz działa na tym etapie życia z wielkim lękiem, w tajemnicy i niepewności oraz z zupełnym niepowodzeniem. Finał jego pierwszego spotkania z braćmi jest taki, iż zamiast uratować ich, sam musi uciekać przed nimi i chronić się w obcej ziemi. Z powodu zawinionej niezdolności do właściwej oceny sytuacji, Mojżesz został odtracony przez swój lud jako wybawca, sędzia, a także stróż sprawiedliwości i obrońca pokrzywdzonych. W jaskrawym kontraście do tej postawy pozostaje stosunek Jahwe do Mojżesza, który uznaje w nim to wszystko, co zakwestionowali jego rodacy, i wybiera go na realizatora swego planu uwolnienia Izraelitów (3,1-4,18; por. Dz 7,35).

### **2.3. Odrzucony Mojżesz swą życzliwością «wypatruje» swój nowy dom**

Pierwsza próba poprawy losu ciemniejących w Egipcie Hebrajczyków spełzła zatem na niczym nie z powodu potęgi prześladowcy, gdyż już na tym etapie narracji Mojżesz swymi ludzkimi siłami, a więc jeszcze bez żadnej Bożej ingerencji, pokazał, iż królestwo faraona jest olbrzymem na glinianych stopach, ale ze względu na duchowe zaślepienie samych Izraelitów, którzy w działaniu sprzymierzeńca nie zdołali dostrzec zapowiedzi wyzwolenia z ucisku, lecz kolejną próbę narzucenia im reżimu, który za nich będzie decydował, jak winni postępować. Hebrajczycy brutalnie odrzucili oferowane im współczucie i konkretną pomoc, a nawet powiadomili swego egipskiego prześladowcę o tym, że istnieje ktoś, kto chciałby połamać nałożone im jarzmo niewoli. Ich absurdalne i na wskroś destrukcyjne działanie stało się widowym dowodem tego, iż nie chcą niczego zmieniać i wołają ugiąć się pod pręgierzem najeźdźcy, aniżeli zaakceptować osobę przywódcy i solidarnie walczyć o wolność, szanując godność każdego ze współbraci<sup>15</sup>.

A zatem już na swym pierwszym etapie plan uwolnienia Izraela zostaje udaremiony. Mojżesz ucieka i postanawia schronić się w obcym kraju, z dala od dyszącego zemstą faraona i niewdzięcznych ziomków, którzy zaślepieni bólem i nienawiścią nadal muszą wykonywać niewolniczą pracę. W tym kontekście prawie wygasa też entuzjazm, z jakim w 2,1-10 narrator opowiadał o nadzwyczajnych okolicznościach, w których pośród okrutnych prześladowań przyszedł na świat Mojżesz, a w 2,11-13 relacjonował jego heroiczne zabiegi, by przywrócić wolność, godność i sprawiedliwość swemu ludowi. Jednakże w końcowych słowach 2,15b narrator zostawia lektorowi pewną iskrę

---

<sup>15</sup> Tego rodzaju postawę Izraelici manifestowali wielokrotnie w okresie, w którym Mojżesz w imieniu Boga Jahwe wyprowadzał ich z niewoli i prowadził do ziemi obiecanej (5,20; 14,10-13; 16,3).

nadziei, gdyż swej opowieści nie kończy informacją o definitywnej ucieczce głównego bohatera, lecz notą o jego postoiu przy studni, co, jeśli weźmie się pod uwagę specyfikę biblijnych tradycji i kanony ich przekazu, zapowiada dalszy ciąg relacji, której finał zazwyczaj ma pozytywny charakter.

I tak dzieje się rzeczywiście. W następnych kilku wersach (2,16-22) narrator zwięźle<sup>16</sup> opowiada o tym, jak Mojżesz spotkał przy studni<sup>17</sup> córki lokalnego kapłana – Reuela i jak w konsekwencji tego spotkania został zaproszony do ich domu, a w końcu stał się mężem jednej z nich – Sefory. Tak więc i w tym przypadku o biegu wypadków decyduje spotkanie Mojżesza z potrzebującymi jego pomocy, którzy w niesprawiedliwy sposób są wykorzystywani przez silniejszych. Tak jak w niedalekiej przeszłości Mojżesz przyszedł z pomocą krzywdzonym Hebrajczykom (2,11-12.13-14), tak i teraz ujął się za dziewczętami, które w wyrachowany sposób wykorzystywali pasterze trzód<sup>18</sup>. W tym oto kontekście ponownie daje znać o sobie szlachetność i życzliwość nieznajomego przybysza, którego

---

<sup>16</sup> W tej części perykopy uderza wielka prostota stylu narracji a jednocześnie jej bogactwo treściowe i dynamizm toczącej się akcji opowiadania, bowiem wszystkie opisane w niej fakty i liczne prowadzone dialogi są powiązane ze sobą za pomocą często powracającego hebrajskiego czasownika bô<sup>3</sup> «przybyć», który wprowadza na scenę rozgrywających się zdarzeń coraz to nowe postacie.

<sup>17</sup> Studnia na starożytnym Bliskim Wschodzie była uprzywilejowanym miejscem, które ułatwiało spotkania i nawiązywanie relacji międzyludzkich, szczególnie z kobietami odpowiedzialnymi za dostarczanie wody do domostw. Ten wątek, który został wykorzystany w tradycjach o patriarchach w kontekście małżeństwa (por. Rdz 24), znalazł również zastosowanie w relacji o Mojżeszu.

<sup>18</sup> Woda należała do najbardziej pożądaných dóbr na terenach pustynnych, była też nieodzowna dla zaspokojenia pragnienia trzód, a zatem nic dziwnego, że była przedmiotem nieustannych konfliktów i walki. Jednak narrator pragnie podkreślić w tym miejscu szczególną złość i cynizm pasterzy, którzy najpierw specjalnie pozwalają dziewczętom ukończyć uciążliwy proces czerpania wody z głębokiej studni i napełnienia nią znajdujących się przy niej poidel, a dopiero wtedy przeganiają je siłą, wykorzystując ich znuđną pracę.

córki Reuela, podobnie jak Hebrajczycy w Egipcie, biorą za Egipcjanina (2,19). Narrator z pewnością nie ma na celu w tym miejscu ukazać Mojżesza jako lokalnego bohatera, który w spektakularnym stylu poniża krzywdzicieli i przychodzi z pomocą potrzebującym, gdyż całe to zajście opisuje dość lakonicznie. W sposób dla siebie charakterystyczny pragnie natomiast, aby więcej informacji na ten temat lektor zdobył od samych bohaterów narracji, dlatego całe wydarzenie powraca raz jeszcze w obszernym dialogu ojca z córkami w 2,18-20. Jego istotną treścią nie jest wcale to, jak Mojżesz obronił dziewczęta, lecz to, iż będąc Egipcjaninem ujął się za cudzoziemkami, obronił je przed silniejszymi od nich pasterzami i osobiście wykonał mało zaszczytne zajęcie naczepiania wody dla ich trzód. Jeszcze mocniejszy akcent został położony w tym tekście na brak wdzięczności, jaki, według Reuela, spotkał nieznanego przybysza ze strony kobiet. Jak na prawdziwego Beduina przystało, kapłan Madianu, dla którego obowiązek gościnności i wdzięczności za otrzymane dobro był czymś naturalnym i świętym, zobowiązał swe córki do powrotu i zaproszenia nieznanego wybawcy do domu, by w ten sposób podziękować mu za to, co uczynił, i wynagrodzić za okazaną wstępnie niegościnność. W tym epizodzie Mojżesz po raz pierwszy spotyka się z uznaniem za okazaną przez siebie życzliwość i pomoc.

I choć w tej części relacji też nie pojawia się hebrajski termin  $rā'āh$ , to jednak zastosowanie tego samego klucza hermeneutycznego opartego o sens tego pojęcia tak, aby jak najlepiej zdefiniować zaprezentowaną przez narratora teologiczną wizję nowych faktów z życia Mojżesza, wydaje się być w pełni uzasadnione. W przeciwieństwie do Hebrajczyków w Egipcie, kapłan Reuel potrafi właściwie patrzeć i interpretować rzeczywistość. W Mojżeszu najpierw widzi człowieka, któremu winno okazać się szacunek i gościnność, gdyż tak nakazuje religia i tradycje ojców<sup>19</sup>. Ponadto potrafi dostrzec w jego działaniu owoc

---

<sup>19</sup> Należy zwrócić uwagę na to, iż Mojżesz poznał Boga Jahwe właśnie w kraju Madian. Można też zakładać, iż kapłan Reuel (Jetro)

Bożego błogosławieństwa i opieki, które dla jego domu pozbawionego męskiego potomka będą oznaką dobrobytu, bezpieczeństwa i pokoju. Stąd też bez wahania oferuje Mojżeszowi w dowód wdzięczności nie tylko gościnę, ale też szeroko otwiera przed nim drzwi domu i daje jedną z córek za żonę. Ta postawa stoi w jaskrawym kontraście do zachowania Hebrajczyków w Egipcie, którzy nie okazali swemu wybawcy żadnej wdzięczności i nie pozwolili mu nawet w najmniejszym stopniu wpłynąć na ich sytuację życiową.

Ta część relacji kończy się informacją o narodzinach pierworodnego syna Mojżesza i Sefory – Gerszoma – oraz dokładnym wyjaśnieniem źródłosłowu jego imienia<sup>20</sup>, które jest kolejnym dowodem literackiego kunsztu narratora. Wkładając w usta Mojżesza patrzącego na swego pierworodnego syna wyznanie, iż nie znalazł on jeszcze swego miejsca w życiu, a w ziemi, która dała mu dom, rodzinę i potomstwo, czuje się nadal obcym i cudzoziemcem<sup>21</sup>,

---

był Jego wyznawcą, gdyż wyraźnie to demonstrowuje w spotkaniu z Mojżeszem w 18,1-27. Podczas swej wizyty u Mojżesza błogosławi Jahwe za wszystko, co uczynił dla Izraela w Egipcie, uznaje wyższość Jahwe nad wszystkimi innymi bogami, a także sprawuje dla Niego kult, składając ofiary w obecności Mojżesza i Aarona (18,7-12).

<sup>20</sup> Hebrajskie imię *gēršōm* poza Wj 2,22 i 18,3 występuje także w Sdz 18,30; 1 Krn 6,1; Ezd 8,2 i wywodzi się prawdopodobnie od hebrajskiego czasownika *gāraš* «wyjechać, odrzucić». A zatem oznaczałoby kogoś, kto z jakiegoś względu opuścił swój dom, by udać się w dalekie strony. Jednak narrator historii Mojżesza ustami samego bohatera tłumaczy to imię nieco inaczej, dopasowując jego znaczenie do teologicznej wizji prezentowanych przez siebie faktów. Ta interpretacja opiera się na podobieństwie dźwiękowym wyrazu *gēršōm* i dwu hebrajskich pojęć: *gēr* «cudzoziemiec» oraz *šām* «tam».

<sup>21</sup> Niektórzy sugerują, iż Mojżesz w nadaniu imienia synowi nie odnosi się do ziemi Madian, w której obecnie przebywa, lecz do ziemi egipskiej, w której gościł przez lata swego dzieciństwa i młodości. Za takim rozwiązaniem przemawiać miałyby forma czasownika w wyrażeniu *hāyītī bəʿeres nokriyyā<sup>h</sup>*, która ma formę czasu przeszłego a nie teraźniejszego, a zatem wskazywałaby na egipski okres życia patriarchy. W Egipcie bowiem zarówno Mojżesz, jak i Hebrajczycy czuli się zawsze obcymi i cudzoziemcami. J. Durham, Exodus, 23-24. Najważniejsze jednak przekłady Biblii i większość egzegetów wiąże słowa Mojżesza z ziemią Madian.



zapowiada wyraźnie dalszy ciąg historii patriarchy. Mojżesz, pomimo swych negatywnych doznań z ziolkami nie zapomniał, jakie są jego korzenie i z jakiego rodu się wywodzi. Nadal czuł się jednym z Hebrajczyków, o których lektor wie z poprzednich epizodów<sup>22</sup>, iż są jego rodakami. To wszystko, według kanonów strategii narracji, zapowiada jej dalszy bieg.

I jeszcze jedna konkluzja. W kontekście relacjonowanych w 2,15-23a wydarzeń lektor może dojść do wniosku, iż perypetie życiowe Mojżesza nie były zupełnie negatywne. Jednym z pozytywnych rezultatów porażki w Egipcie było to, iż patriarcha kolejny raz musiał opuścić miejsce, z którym związał swe ostatnie lata, aby gdzie indziej szukać swej nowej tożsamości i przestrzeni życiowej. W wyniku tych poszukiwań Mojżesz znalazł w kraju Madian przychylne sobie środowisko, w którym założył rodzinę i doczekał się potomstwa. Jednak i to na wskroś pozytywne zdarzenie nosi na sobie pewną rysę niestałości i niepewności, co sam bohater dyskretnie objawia lektorowi, tłumacząc symbolikę imienia swego pierworodnego syna: «jestem cudzoziemcem w nie swojej ziemi». Tak więc Mojżesz nie znalazł jeszcze swego ostatecznego miejsca w życiu, nie odkrył też w pełni tego, kim jest i dla jakiej misji przyszedł na świat. To wszystko zostanie mu objawione w niedalekiej przyszłości w tajemniczej scenie Bożej teofanii (3,1-4,18), w której Mojżesz po raz pierwszy spotka się z Jahwe i pozna Jego zbawczą wolę względem

---

<sup>22</sup> Wszystkie epizody w obrębie perykopy 2,11-23a są tak kunsztownie powiązane ze sobą, iż sprawiają wrażenie spójnej historii, która od początku funkcjonowała jako jedna jednostka literacka. Najmocniejszą więzią jednoczącą te wiersze jest ten sam obraz Mojżesza – wybawcy, który nie przechodzi obojętnie wobec żadnej niesprawiedliwości i krzywdy, lecz zawsze staje w obronie uciśnionego i za każdym razem zwycięża struktury przemocy, nawet gdy te dotyczą zupełnie obcych mu ludzi. Taka a nie inna charakterystyka głównego bohatera księgi Wyjścia jest z pewnością zamierzona przez jej redaktora i ma bezpośrednio przygotować na treść sekcji poświęconej wybawieniu Izraelitów (3,1-15,21).

siebie i Izraela. Ten fakt narrator wstępnie komunikuje lektorowi już w sumarium 2,23b-25, zapowiadając rychłą interwencję Bożą.

#### **2.4. Litościwy i wierny wzrok Jahwe zwiastuje wielkie dzieła zbawcze**

Kapłańska narracja o Mojżeszu zawarta w Pięcioksięgu jest tak skonstruowana, iż jej dwa pierwsze rozdziały (Wj 1–2) stanowią tzw. ekspozycję, w której prezentuje się głównych bohaterów, kreśli się ich życiowy kontekst i uwarunkowania ich działań oraz sygnalizuje się lektorowi najważniejsze wątki treściowe, które staną się przedmiotem narracji na dalszych jej etapach. W tej literackiej strukturze Wj 1–2, w której najpierw mówi się o genezie pobytu Izraelitów w Egipcie (1,1-7), potem o radykalnej odmianie ich życia, które wskutek wciąż nowych inicjatyw faraona staje się coraz cięższe a w końcu przybiera formę niewoli (1,8-22), następuje *passus*, który otwiera przed lektorem zupełnie nową perspektywę. Niespodziewanie narrator opowiada o nadzwyczajnych okolicznościach ocalenia jednego ze skazanych na śmierć nowo narodzonych Hebrajczyków (2,1-10), o którym można mniemać, iż w przyszłości odegra znaczącą rolę w odmianie życia swego narodu. Następnie w dwóch krótkich epizodach relacjonuje jego pierwsze czyny, które istotnie są ukierunkowane na poprawę zewnętrznej i wewnętrznej sytuacji Izraelitów (2,11-15). Jednakże obydwie te akty solidarności i troski o własnych ziomków nie przyniosły znaczących rezultatów, co więcej, spowodowały nawet pogorszenie sytuacji. Mojżesz nie tylko został odepchnięty przez rodaków, ale sam stał się obiektem prześladowania ze strony faraona. Jedynym wyjściem w tej trudnej sytuacji była ucieczka i rezygnacja z jakichkolwiek wysiłków poprawy losu Hebrajczyków (2,16-23a). Interpretując te tradycje w perspektywie przyjętego przez nas kryterium «patrzania», na tym etapie narracji przed lektorem rozpościera się obraz zupełnej klęski Mojżesza, który w tym miejscu podjętej

przez siebie drogi zmierzającej do ulżenia niedoli ludu uznaje się za wygnańca zmuszonego do tego, by kolejny raz żyć daleko od bliskich, których nie potrafił ani uwolnić, ani też przekonać do siebie.

Taki niekorzystny obrót sprawy, według standardów biblijnej narracji, zwykło się określać komplikacją, która niespodziewanie hamuje bieg rozwijającej się akcji opowiadania poprzez piętrzące się trudności (tzw. perypetie). Narrator w sposób zamierzony często ucieka się do tego rodzaju zabiegów i tak opowiada fakty, aby je jak najbardziej udratyzować. To pozwala mu: po pierwsze, utrzymać lektora w napięciu aż do ostatnich scen narracji; po wtóre, umożliwia płynne przejścia do kolejnych etapów opowiadania i pozwala łączyć w jedną spójną literacką całość niezależne dotąd źródła i tradycje; i po trzecie, pozwala nadać komunikowanym treściom większą głębię wyrazu i znacznie wzmocnić plastyczność ich formy przekazu. Jak można łatwo wywnioskować z dotychczasowej analizy, ten schemat narracyjny został zaaplikowany także do interpretowanej przez nas relacji o Mojżeszu. Oba epizody: 2,11-15 i 2,16-23a kończą się równie udratyzowanym finałem, który zapowiada jednocześnie dalszy bieg akcji<sup>23</sup>. W tę strukturę wpisują się także wersety 2,23b-25, które z punktu widzenia strategii narracji proponują zupełnie nowy, gdyż teologiczny, sposób oceny opowiedzianych już faktów<sup>24</sup>, który w dotychczasowej re-

---

<sup>23</sup> Chodzi tu o informację o postoju Mojżesza przy studni (2,15c), która pozwala zainicjować wątek następnego epizodu opowiadającego o jego małżeństwie, oraz o noty o symbolicznym imieniu pierwotnego syna patriarchy (2,22) i śmierci króla, który czyhał na jego życie (2,23a). Te dwie wzmianki stanowią wyraźną zapowiedź kontynuacji najważniejszych wątków przewijających się w dotychczasowych epizodach.

<sup>24</sup> Tylko niektóre nowożytny przekłady Biblii łączą tekst 2,23-25 z następującą po nim sceną teofanii Jahwe, uważając go za jej integralną część. To stanowisko jest mocno kontrowersyjne, gdyż choć wiersz 2,23a sygnalizuje wyraźną czasową cezurę w biegu narracji, to jednak cała treść 2,23b-25 opiera się na wątku cierpienia Izraela, a więc odnosi się ściśle do tradycji, które ten tekst poprzedzają.

lacji był w zasadzie nieobecny. Pierwszy werset sumarium nie zwiastuje radykalnej zmiany. Narrator znów przenosi lektora do Egiptu i sygnalizuje, że choć od czasu ostatniego w nim pobytu Mojżesza upłynęło już wiele czasu i że umarł prześladowający go król, to jednak niewiele się zmieniło w sytuacji Hebrajczyków, którzy w dalszym ciągu uginają się pod prężierzem prześladowcy. Jednakże już samo zakończenie wiersza 2,23 i następne dwa wersy (2,24-25) proponują zupełnie nowy klucz w ocenie prezentowanych treści. Na czym polega ta nowość? Otóż narrator, choć już kilkakrotnie mówił o prześladowaniach rodaków Mojżesza, których obecnie nie nazywa już Hebrajczykami (2,11.13), lecz synami Izraela *ḥənê-yiśrāʿēl* (2,23b.25; por. 1,7.9), dopiero pierwszy raz wyraźnie wspomina o ich narzekaniach<sup>25</sup>. W opisie ich bólu świadomie jednak pomija adresata ich jęków i wołań o pomoc. Wiersz 2,23b nie mówi o tym, że Izraelici wołali w ucisku do Boga Jahwe, z czym mamy do czynienia w wielu tekstach późniejszych (5,21; 14,10; etc.), lecz informuje, iż ich krzyk sam dotarł do uszu Pana (2,23b.24a). Ten fakt można tłumaczyć dwojako. Po pierwsze, zgodnie z logiką narracji, to pokolenie Izraelitów nie zna jeszcze Jahwe. Pozna Go wraz z faraonem (por. 5,2) i całym Egiptem (10,7) dopiero dzięki realizującej się sukcesywnie poprzez wielkie znaki mocy Bożej zbawczej misji Mojżesza, który jako pierwszy osobiście zobaczy i spotka Boga (3,1–4,18). Po drugie, na co wskazuje analizowana przez nas perykopa oraz jej najbliższy kontekst, synowie Izraela zapomnieli o Bogu ojców i Jego obietnicach a ponadto wielu z nich jest zdeprawowanych przez zło, a zatem patrzą na rzeczywistość w kategoriach wyłącznie ludzkich i nie są w stanie zobaczyć

---

<sup>25</sup> Ciężki los Izraelitów kapłański autor sumarium podkreśla w 2,23bc na wiele sposobów, mówiąc za pomocą wielu synonimów zarówno o ich narzekaniach i jękach (*ʿānaḥ* «wznosić głos, wołać», *zāʿaq* «głośno krzyczeć, wołać o pomoc», *šawʿāḥ* «wołanie o ratunek», *neʿāqāḥ* «jęki uciśnionego, cierpiącego»), jak też podkreślając upokarzający i uciążliwy charakter wykonywanych przez nich prac przymusowych (*ʿāḇōdāḥ*).

jej głębszego wymiaru, w którym o wszystkim decyduje wyłącznie Bóg.

Ta teologiczna kwestia jest istotą orędzia przekazywanego przez kapłańskiego autora sumarium. Według niego, wszystko, co dzieje się w Egipcie, pozostaje pod ścisłą kontrolą Boga Jahwe. On nie tylko dokładnie usłyszał wołanie uciśnionego ludu (2,23c.24a), ale też z troską przyjrzał się ( $r\bar{a}^2\bar{a}^h$ ) ich sytuacji (2,25a) i dogłębnie poznał ich los ( $y\bar{a}da^c$ )<sup>26</sup>. Powodem tej niezwyklej uwagi, jaką Jahwe zwrócił na swój wołający o pomoc lud<sup>27</sup> jest Jego niczym niezachwiana wierność wobec obietnic danym niegdyś patriarchom, która w tekście wyrażona jest teologiczną koncepcją Bożej pamięci ( $z\bar{a}kar$ ) o zawartym z nimi przymierzu (2,24). Nas interesuje jednak teologiczna funkcja czasownika  $r\bar{a}^2\bar{a}^h$ , która w literackiej strukturze omawianej perykopy odgrywa rolę szczególną. Tym razem podmiotem patrzenia już nie są ludzie: współczujący i solidarny Mojżesz, zaślepieni swą niedolą, gniewem, ale i popełnianą nieprawością Hebrajczycy, czy zatroskany o swój dom i innych Reuel. Obecnie, Tym, który uważnie się przygląda i dostrzega bieg wypadków w Egipcie jest sam Bóg. Tak jak Mojżesz, Bóg postanowił wyjść na spotkanie uciemionych synów Izraela, usłyszeć ich wołanie o pomoc, przyjrzeć się ich niedoli i poznać dokładnie sytuację, w której się znaleźli. Rezultat Bożego patrzenia jest także podobny do Mojżeszowego. Bóg, tak jak

---

<sup>26</sup> Wersja Septuaginty ma w tym miejscu lekcję:  $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\theta\eta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$  «i dał się im [Izraelitom] poznać».

<sup>27</sup> Należy zwrócić uwagę na niezwykle mocny teologiczny aspekt tej kwestii: wyrażając Bożą reakcję na opisane wydarzenia, kapłański edytor księgi podkreśla ich pełną i owocną w skutki percepcję ze strony Boga: usłyszał, zobaczył i poznał. Każda z tych głęboko przemyślanych form czasownikowych jest wyrażona w formie dokonanej po to, by podkreślić natychmiastowe zbawcze działanie Boga będące Jego odpowiedzią na zaistniałą sytuację. Teologiczny kontekst pozwala przełożyć te trzy formy czasownikowe w sposób mniej dosłowny, ale za to oddający lepiej orędzie tych wierszy: Jahwe «nakłonił życzliwie ucha», «wejrzał ze współczuciem na nędzę» oraz «poznał udrękę», «zatroszczył się», «wyrzył w swej pamięci» (por. Ps 31,8).

wcześniej Mojżesz, dostrzegł niedolę Izraelitów, ulitował się nad nimi i postanowił przyjść im z pomocą. Tym, co w niedalekiej przyszłości okaże się zdecydowanie różne w stosunku do czynów Mojżesza jest owoc Bożych działań. Jahwe, w przeciwieństwie do patriarchy<sup>28</sup>, posiada bowiem pełny autorytet i władzę, by działać zarówno wobec prześladowających Egipcjan i dopuszczających się bezprawia Hebrajczyków, jak i wszystkich uciśnionych synów Izraela. Fundamentem i mocą Bożego autorytetu i władzy jest zawarte z patriarchami przymierze, na mocy którego jest On Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, a zatem również Panem tych Izraelitów, którzy znaleźli się w Egipcie (1,1-7). To przymierze oraz przyrzeczona patriarchom bliskość skłania Boga do wiernej troski o zagwarantowanie im licznego potomstwa (1,7.8-22), dobrobytu i pokoju, a w niedalekiej przyszłości również własnej ziemi. Dlatego też już na tym etapie narracji lektor może być pewny, iż podjęte przez Boga wysiłki, tak w stosunku do Izraelitów, jak i ich prześladowców, będą zawsze skuteczne. Wejrzenie Boga (2,25) jest bowiem równoznaczne z niezawodną pomocą i błogosławieństwem, które potrafi odmienić nawet najtrudniejszą sytuację (Rdz 4,4; 29,42; Wj 4,31; Pwt 26,7; 1 Sm 2,21; Ps 31,8; 102,20; 106,44). Mojżesz, faraon oraz cały lud Egiptu i Izraela będzie miał okazję, aby przekonać się o tym osobiście, patrząc na wielkie dzieła Boże opisane w następnych rozdziałach księgi (3,1–15,21).

### 3. POJĘCIE $r\bar{a}^{\bar{a}h}$ W KONTEKŚCIE RELACJI O NARODZINACH I POWOŁANIU MOJŻESZA

Aby powyższe analizy uczynić pełniejszymi, proponujemy jeszcze krótkie spojrzenie na najbliższy kontekst ba-

---

<sup>28</sup> Oczywiście na dalszym etapie narracji ta sytuacja radykalnie zmieni się również w odniesieniu do Mojżesza, który podczas teofanii na Bożej Górze Horeb otrzyma od Jahwe zarówno pełną autoryzację swej misji wyzwolenia narodu, jak i pełnię władzy, by występować w Jego imieniu w stosunku do ludu i egipskiego faraona (3,10.12.14-21; 4,11-17).



danej perykopy pod tym samym kątem treści teologicznej, którą narrator komunikuje przez hebrajski termin  $rā'āh$ . Jak wiadomo, ten kontekst stanowi z jednej strony relacja o niezwykłym ocaleniu Mojżesza po jego narodzinach (2,1-10), a z drugiej, opis skierowanej do niego teofanii Jahwe (3,1-4,18). Podobnie, jak to ma miejsce w relacji o pierwszych czynach Mojżesza (2,11-25), w obu tych tekstach istotną rolę odgrywa ludzkie, bądź Boże patrzenie i jego wpływ na bieg wypadków. W obydwu przypadkach konsekwencją obserwacji dokonującej się rzeczywistości jest podjęta niezwłocznie aktywność patrzącego, zorientowana na uratowanie (zbawienie) kogoś, kto znalazł się w niebezpieczeństwie. W obu przypadkach ta aktywność jest skuteczna, chociaż, jak na ludzkie i Boże działanie przystało, znacznie różni się pod względem charakteru, okoliczności, zasięgu i doniosłości.

W 2,1-10  $rā'āh$  występuje trzy razy (2,2.5.6) i za każdym razem odnosi się do kobiet, od których w całej tej perykopie zależy zupełnie bieg wypadków<sup>29</sup>. W 2,2 termin ten określa punkt zwrotny w bohaterskiej postawie matki Mojżesza, która, spostrzegłszy ( $tēre'$ ) jak pięknego urodziła syna, postanowiła go ocalić za wszelką cenę. Jej dokładnie przemyślany plan uratowania syna, który narrator obszernie i szczegółowo opisuje w wierszach następnych (2,3-4), powiódł się w każdym przewidzianym przez kobietę szczególe, co w teologicznym kontekście tej części księgi jest zwiastunem nadchodzącego ratunku dla synów Izraela.

Ten sam narracyjny schemat zaaplikowany został w 2,5-6 do córki faraona, która najpierw spostrzegła ( $tēre'$ )

---

<sup>29</sup> W 2,5 narrator opisuje jeszcze jedną kobietę, która została aktywnie zaangażowana w uratowanie małego Mojżesza. Chodzi tu o jego siostrę, która otrzymała od matki zadanie czujnego czuwania nad koszykiem z niemowlęciem, a zatem działanie, które polega na baczym i rozumnym rozglądaniu się i obserwowaniu rozwijającej się sytuacji i na odpowiedniej reakcji na rozwój wypadków. W tym jednak przypadku, podobnie jak w opisie aktywności Boga w kapłańskim sumarium w 2,25, miejsce czasownika  $rā'āh$  zajmuje czasownik  $yāda'$  «poznać, dowiedzieć się».

wśród sitowia koszyk, a następnie zobaczyła (tir'ēhû) w nim dziecko, domyślając się, iż pochodzi spośród Hebrajczyków. Podobnie jak matka Mojżesza, wiedzioną macierzyńskim instynktem i kobiecą czułością, ulitowała się nad nim (taḥmōl 'ālāyw), gdyż był zupełnie bezbronny wobec grożącego mu śmiertelnego niebezpieczeństwa, i postanowiła go uratować, o czym narrator skwapliwie informuje w finale tej perykopy. Te dwie kobiety, które przez swe czułe i litościwe wejrzenie i wyływające z niego odważne decyzje ocaliły życie Mojżesza, stają się, wraz z równie heroicznymi i bojącymi się Boga akuszerkami ratującymi hebrajskie dzieci przed zaślepionym nienawiścią królem (1,15-22), wzorcem ludzkiego współczucia i solidarności. One to zapowiadają analogiczną w tym względzie postawę Mojżesza (2,11-23a) i Boga Jahwe (2,23b-25) wobec Hebrajczyków.

I jeszcze dwa słowa na temat Bożego patrzenia w tekstach okalających 2,11-25. Otóż, jak sugerowaliśmy wyżej, pierwszym tekstem, który bezpośrednio wprowadza Boga na scenę zdarzeń jest kapłańskie sumarium 2,23b-25, które zamyka perykopę 2,11-23a. W wersach poprzedzających tę relację Bóg jest nieobecny<sup>30</sup>, a zatem, według przyjętego przez nas kryterium teologicznej interpretacji tych tradycji, na tym etapie nie dostrzega, bądź też jeszcze nie chce dostrzec dramatycznej sytuacji swego ludu i trudnego losu jego przyszłego przywódcy. Jakikolwiek sprzeciw wobec dziejącego się zła i niesprawiedliwości dochodzi wyłącznie ze strony ludzi: położnych (1,15-21), matki i siostry Mojżesza (2,1-4.7-9), córki faraona (2,5-6.10) i samego Mojżesza (2,11-22).

---

<sup>30</sup> Jedynym dowodem Bożej obecności w tych tekstach jest dar potomstwa, jaki akuszerki otrzymały za swą bojaźń wobec Boga i sprzeciw poleceniu egipskiego faraona (1,21). Znakiem Bożego błogosławieństwa i wierności obietnicom jest też nadzwyczajny wzrost liczby Izraelitów w Egipcie (1,1-7), ale ten passus jest kapłańskim wstępem do księgi i jako taki nie wchodzi w obręb analizowanej narracji o prześladowaniu i wyjściu Hebrajczyków z niewoli.

Wszystko wskazuje na to, że to «milczenie» Boga jest zamierzone przez narratora: ma podnieść dramaturgię opowiadania i odpowiednio przygotować na Jego interwencję, którą w aktualnej wersji księgi najpierw zapowiada sumarium 2,23b-25, mówiąc o Bożym wejrzeniu na synów Izraela i wysłuchaniu ich narzekań, a bezpośrednio inicjuje opis spotkania Mojżesza z Jahwe (3,1-4,18). W tej ostatniej tradycji znów pojawia się słowo  $r\ddot{a}^{\ddot{a}h}$  (3,2.7.16) i odgrywa ważną rolę. Po raz pierwszy występuje w 3,2 w formie biernej niph'al ( $wayy\ddot{e}r\ddot{a}^{\ddot{a}}$ ) i, odnosząc się do Jahwe, odsłania zupełnie nowy sens biblijnego patrzenia, ponieważ definiuje Bożą teofanię, czyli Boże objawienie się, które Jahwe pozwala oglądać oczom ludzkim. Konstrukcja ta ma głęboki sens teologiczny, gdyż podkreśla złożony i dynamiczny charakter Bożego patrzenia. Bóg nie tylko widzi wszystkich ludzi i całą nawet najbardziej skrytą rzeczywistość, ale też pozwala się zobaczyć, odsłaniając przed wybranymi ludźmi tajemnicę swej istoty, chwały i podjętych zbawczych planów. W świetle tej teofanii postrzegana dotąd rzeczywistość wygląda zupełnie inaczej i zwykle ulega radykalnej zmianie<sup>31</sup>. Tak dzieje się w przypadku Mojżesza, którego życie po ujrzaniu Boga uległo całkowitej transformacji. Tak stanie się też w odniesieniu do pozostałych bohaterów narracji: faraona i Hebrajczyków, którzy nie asystują objawieniu się Jahwe na Horebie<sup>32</sup>, ale poprzez Mojżesza będą oglądać wielkie dzieła, które kompletnie odmienią ich dotychczasową egzystencję i doprowadzą do poznania Boga patriarchów<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Najpełniej rzeczywistość Bożych teofanii oraz proces komunikacji woli Jahwe wyrażają tradycje prorockie. W. Michaelis, «ὄραω», w: G. Friedrich, *Theological Dictionary of the New Testament*, t. V, Grand Rapids 1995, 329-331; «vedere, visione», w: L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991, 1930.

<sup>32</sup> Oglądanie Bożej chwały na Horebie (pustyni) i oddanie Jahwe należytego kultu jest najważniejszym celem wyjścia Izraelitów z Egiptu (3,12; 5,1.3; 7,16; etc.).

<sup>33</sup> J. Duplacy, J. Guillet, «widzieć», w: X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1990, 1034-1037.

Wszystko wskazuje na to, że to «milczenie» Boga jest zamierzone przez narratora: ma podnieść dramaturgię opowiadania i odpowiednio przygotować na Jego interwencję, którą w aktualnej wersji księgi najpierw zapowiada sumarium 2,23b-25, mówiąc o Bożym wejrzeniu na synów Izraela i wysłuchaniu ich narzekań, a bezpośrednio inicjuje opis spotkania Mojżesza z Jahwe (3,1-4,18). W tej ostatniej tradycji znów pojawia się słowo  $r\bar{a}^{\bar{a}h}$  (3,2.7.16) i odgrywa ważną rolę. Po raz pierwszy występuje w 3,2 w formie biernej niph'al (wayyērā<sup>3</sup>) i, odnosząc się do Jahwe, odsłania zupełnie nowy sens biblijnego patrzenia, ponieważ definiuje Bożą teofanię, czyli Boże objawienie się, które Jahwe pozwala oglądać oczom ludzkim. Konstrukcja ta ma głęboki sens teologiczny, gdyż podkreśla złożony i dynamiczny charakter Bożego patrzenia. Bóg nie tylko widzi wszystkich ludzi i całą nawet najbardziej skrytą rzeczywistość, ale też pozwala się zobaczyć, odsłaniając przed wybranymi ludźmi tajemnicę swej istoty, chwały i podjętych zbawczych planów. W świetle tej teofanii postrzegana dotąd rzeczywistość wygląda zupełnie inaczej i zwykle ulega radykalnej zmianie<sup>31</sup>. Tak dzieje się w przypadku Mojżesza, którego życie po ujrzeniu Boga uległo całkowitej transformacji. Tak stanie się też w odniesieniu do pozostałych bohaterów narracji: faraona i Hebrajczyków, którzy nie asystują objawieniu się Jahwe na Horebie<sup>32</sup>, ale poprzez Mojżesza będą oglądać wielkie dzieła, które kompletnie odmienią ich dotychczasową egzystencję i doprowadzą do poznania Boga patriarchów<sup>33</sup>.

I jeszcze jeden teologiczny aspekt wyrażony za pomocą rdzenia  $r\bar{a}^{\bar{a}h}$ . W 3,7 Jahwe, objawiając Mojżeszowi plan zbawienia udręczonych Izraelitów, swą wyrocznię rozpoczyna od słów, które podkreślają Jego ciągłą obecność w historii potomstwa patriarchów, dokładną znajomość

---

<sup>34</sup> W tym teologicznym kontekście, zarówno bohaterska postawa położnych, która ocaliła życie wielu Hebrajczykom (1,15-21), jak i przedziwne okoliczności uratowania od pewnej zguby małego Mojżesza (2,1-10), mogą być przez lektora interpretowane jako owoc Bożej mocy i wierności względem swego ludu.

sytuacji, w której obecnie się znaleźli, oraz zdecydowaną wolę działania na rzecz odmiany ich dramatycznego losu. Narrator wyraził to wszystko poprzez wzmocnienie formy czasownikowej  $r\ddot{a}^{\prime}i\ddot{t}i$  «zobaczyłem, dostrzegłem» dodatkową konstrukcją gramatyczną infinitus absolutus  $r\ddot{a}^{\prime}o^h$ , pochodzącą od tego samego rdzenia. To wyrażenie należałoby zatem oddać następująco: «rzeczywiście, naprawdę dostrzegłem cierpienie mego ludu». Owocem tego typu spojrzenia jest zawsze głęboka reakcja emocjonalna patrzącego, która najpierw polega na szczerym współczuciu cierpiącemu, a potem podprowadza do natychmiastowego działania. W taki oto sposób Jahwe spoglądał na uciśniony w Egipcie lud Mojżesza, stąd też decyzyja o powołaniu patriarchy i realizacji objawionego mu planu zbawienia. W świetle tego tekstu lektor może zobaczyć wcześniejsze tradycje w zupełnie nowej perspektywie. Bóg w rzeczywistości nie był nieobecny w okresie prześladowania Hebrajczyków w Egipcie, jak pozornie mógłby na to wskazywać brak Jego bezpośredniej ingerencji w ich dramatyczną sytuację. Jahwe, wierny obietnicom danym patriarchom i zawartemu z nimi przymierzu (2,24; 3,6.15.16; 4,5), ani na moment nie odwrócił swego wzroku od uciskanego ludu, lecz ciągle czuwał nad jego losem<sup>34</sup>, a gdy sytuacja odpowiednio dojrzała do tego, by mógł objawić moc i wierność, postanowił działać i wszystkim ukazać swą chwałę. Oczy Jahwe były ciągle zwrócone na umiłowanych synów Izraela, tak iż doskonale znał ich uciemiężenie. Stąd też postanowił nie tylko położyć kres ich uciskowi, ale też ostatecznie wypełnić ustalone w przeszłości warunki przymierza, czyli zapewnić im pokój i bezpieczeństwo w ich własnej ziemi, którą przysiągł patriarchom (3,7-11.16-17). Zadaniem Mojżesza będzie więc teraz przekonać słowem i czynem swych rodaków (3,16) oraz faraona do treści teofanii, której stał się naocznym świadkiem, a następnie mocą Jahwe zrealizować plan zbawienia, który doprowadzi do uznania w Nim Pana wszystkich narodów i wiernego Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Po wielu wahanjach Mojżesz ulega Bogu i postanawia wypełnić zleconą sobie misję wyzwolenia Izraela. Postanawia wrócić

do Egiptu, by ponownie zobaczyć (ʿerʿeh<sup>h</sup>, 4,18) sytuację życiową rodaków. Tym razem, bogatszy o to, co ujrzał i usłyszał w czasie spotkania z Bogiem na Horebie, będzie patrzył i działał wobec swego ludu i faraona już bez lęku i bez trwogi. Powraca bowiem do Egiptu jako wysłannik Boga, który posiada wszelką potrzebną władzę i autorytet, by zaprowadzić sprawiedliwość i pokruszyć jarzmo krzywdy, cierpienia i niewoli. Teraz ucisk swego ludu, potęgę faraona oraz nieufność ze strony braci postrzega już w zupełnie innym świetle. Wie, że stoi za nim Bóg ojców, który widzi wszystko, a ponadto jest Bogiem wiernym i wszechmocnym.

W tym miejscu teologiczne orędzie narratora oparte na sensie hebrajskiego czasownika *rāʿā<sup>h</sup>* zatacza pełne koło. Relację o prześladowaniu Hebrajczyków w Egipcie rozpoczął od opisu tego, w jaki sposób problem ucisku synów Izraela był widziany, postrzegany i rozwiązywany przez ludzkich bohaterów narracji. Potem stopniowo wprowadzał na scenę wydarzeń Boga Jahwe i Jego punkt widzenia, by w końcu, w świetle już, nowego Bożego patrzenia i oceny, spojrzeć na tę samą rzeczywistość ponownie oczyma Mojżesza.

### **Riasunto**

Quando si parla della manifestazione visibile di Dio e della sua grande potenza nella Sacra Scrittura, in visioni profetiche oppure direttamente nella storia del popolo di Israele, si nota subito che non c'è niente che appaghi la curiosità su Dio. Le affermazioni veterotestamentarie sulle teofanie non sono unitarie. Dio appare, faccia a faccia, solo ad Abramo, Isacco, Giacobbe e Mosè, ad altri si manifesta solamente tramite le opere della sua bontà e giustizia. Per l'Antico Testamento è un fatto scontato che Dio veda e osservi tutti gli uomini per ripagare loro secondo le loro opere. Egli vede la giustizia, ma anche l'ingiustizia, la gioia, ma pure il dolore e la sofferenza umana, ed è sempre pronto a intervenire quando vengono calpestate regole stabilite da Lui. Un bellissimo esempio di tale intervento