Ruch Biblijny i Liturgiczny • Volume 79 • Number 4 • 2026 • 5–28
https://doi.org/10.21906/rbl.3788

Boże wybraństwo Józefa. W poszukiwaniu ukrytych sensów narracji Rdz 37–50

Viktor Komarnytskyy OP
Lublin, Polska
wikomar@gmail.com https://orcid.org/0009-0000-5205-7330

Czytając historię patriarchów w Księdze Rodzaju, zauważamy wyraźne napięcie między liniową genealogią patriarchów (Abraham–Izaak–Jakub) a późniejszą genealogią segmentowaną dwunastu pokoleń Izraela. Od Abrahama do Jakuba narracja podąża prostą linią sukcesji, typową dla genealogii legitymizujących wyłączne prawo do tronu czy urzędu, a dalej rozchodzi się na wiele równoległych linii. W tym kontekście wątek Józefa jawi się jako paradoksalny i pozbawiony kontynuacji: poświęcono mu niemal jedną czwartą Księgi Rodzaju, choć nie należy on do grona patriarchów, a linia jego potomstwa zostaje w dalszej narracji zepchnięta na margines na rzecz linii Judy.

Dominującą perspektywą redakcyjną Księgi Rodzaju jest judejska perspektywa okresu perskiego z wiodącym motywem obietnicy potomstwa oraz z przedstawieniem Judy jako przyszłego przywódcy pokoleń (Rdz 49, 8–12; por. 1 Krn 28, 4). Tymczasem motyw Józefa w narracji Enneateuchu ulega wyciszeniu. Jednocześnie liczne teksty biblijne innego pochodzenia redakcyjnego zachowują ślady tradycji, w której imiona Józef oraz Efraim funkcjonują jako metonimie północnego Izraela, a niekiedy nawet całego Izraela. Ten fakt w połączeniu z wyraźnymi śladami starszych tradycji północnych w materiale patriarchalnym (Baden, 2012, s. 34–44; Blum i Weingart, 2017; Carr, 1996, s. 233–283; de Pury, 2006; Finkelstein i Römer, 2014a, 2014b; Hendel, 2005, s. 45–55; Lemański, 2013; Lipschits i in., 2017) skłania do postawienia pytania, czy za kanoniczną, judzką wersją cyklu Józefa (Rdz 37–50) nie kryje się pewna starsza tradycja, w której Józef był postacią o dużo większym znaczeniu?

Już na poziomie synchronicznej analizy tekstu widoczne są napięcia narracyjne występujące między wybrańskim Józefa (nie w pełni artykułowanym) a dominującymi motywami potomstwa, obietnicy ziemi oraz przywództwa Judy. Diachroniczna analiza pozwala wyodrębnić spójną, choć zachowaną jedynie we fragmentach starszą warstwę tradycji o Józefie, na którą później nałożono projudzką redakcję. Właśnie to nakładanie się wyjaśnia liczne pęknięcia i napięcia narracyjne w obecnym kanonicznym tekście. Świadomi, że z bogatej niegdyś tradycji religijnej i kulturowej północnego Izraela pozostały jedynie rozproszone ślady, powinniśmy sięgnąć po interdyscyplinarne wsparcie archeologii, historii i religioznawstwa, żeby lepiej uchwycić kontekst tych zachowanych fragmentów.

1. Metonimiczne oblicza Józefa: od plemienia do całego Izraela

Imiona Józef i Efraim oraz określenie „Dom Józefa" pełnią w Biblii Hebrajskiej funkcję zarówno toponimów, jak i metonimii. Najwyraźniej widać to w paralelizmach opartych na synekdosze (*pars pro toto*) przeciwstawiających Północ i Południe, gdzie Józef (lub Efraim) oznacza pokolenia północne, a Juda – południowe. W wielu jednak tekstach imiona te występują w paralelizmach synonimicznych obok Jakuba lub Izraela, co sugeruje ich szersze, zbiorowe znaczenie – symbolizują one cały północny Izrael, a niekiedy nawet cały Izrael.

Jednym z najstarszych świadectw metonimicznego użycia imion synów Jakuba jest Pieśń Debory (Sdz 5). Na liście Debory brak pokolenia Józefa, nie ma też plemion południowych (Judy, Symeona i Lewiego), a pokoleniem najbardziej południowym jest Beniamin. Wielu badaczy widzi w tym ślady pierwotnego, północnego charakteru izraelskiego sojuszu plemiennego, do którego Judea została włączona dopiero w wyniku późniejszej redakcji (Fleming, 2012, s. 78–81; Frevel, 2021, s. 165–166; Tobolowsky, 2017, s. 104–110, 2022, s. 11; Yoreh, 2010, s. 261–268).

Jednym z najstarszych tekstów, w którym imię Józef występuje jako metonimia całego Królestwa Północnego, jest Księga Amosa (Am 5, 6. 15; 6, 6). Charakterystyczna dychotomia Syjon–Samaria (Am 6) zapowiada

późniejsze paralelizmy antytetyczne: Izrael–Juda, Józef–Juda, Efraim–Juda w literaturze prorockiej. Amos, świadek świetności królestwa Izraela, odwołuje się do już istniejącej tradycji utożsamiającej Izrael z Józefem – zwłaszcza z prosperującą Samarią w górach Efraima, posiadającą ważne sanktuaria (Hasel, 1972, s. 199–205).

Ozeasz natomiast niemal wyłącznie używa metonimii Efraim, utożsamiając go z Izraelem (Oz 5, 3. 9. 12. 14; 6, 10; 7, 1; 12, 1; 13, 1). Wyraźnie widoczny jest wątek wybrańśtwa Efraima w Oz 11, 1–3, gdzie Bóg nazywa go swoim synem. Tytuł ten później wzmocni Jeremiasz, nazywając Efraima „pierworodnym" (Jr 31, 9).

Silne ślady północnej tradycji zachowały się także w psalmach Asafowych. Motyw Józefa lub Efraima jest w nich ściśle związany z Exodusem, a Józef występuje jako eponim całego Izraela wychodzącego z Egiptu (Ps 77, 16; 78, 9; 80, 2–3; 81, 5–6) (Gillingham, 1999; Goulder, 1995). Sugeruje to, że w pewnym okresie w Samarii Józef i Efraim mogli być postrzegani jako postacie o niemal patriarchalnym znaczeniu.

Historia Deuteronomistyczna niemal całkowicie eliminuje metonimię Józef z narracji (imię to pojawia się jedynie dwukrotnie i zawsze w kontekście wrogim dynastii dawidowej). To systematyczne pominięcie jest równie wymowne – Józef jako symbol Północnego Izraela został świadomie zmarginalizowany przez judzkich redaktorów, którzy selektywnie wybierali i przetwarzali starsze tradycje, pomijając te elementy, które mogłyby zagrozić dominującej pozycji Judy (Ben Zvi, 2019, s. 28–79; Niesiołowski-Spanò, 2021).

Pomimo powszechnie przyjmowanego metonimicznego użycia imienia Jakub na oznaczenie całego Izraela w Księdze Amosa pojawia się także inna metonimia zbiorowa – Izaak (יִשְׂחָק, Am 7, 9. 16, zob. Rendsburg, 2009, s. 174–175), jednoznacznie utożsamiana z Północnym Izraelem i „domem Jeroboama" (Andersen i Freedman, 1989, s. 761). Psalm 105, który przedstawia alternatywną wobec deuteronomistycznej tradycję historyczną, umieszcza Izaaka w sukcesji patriarchów, w której Józef odgrywa istotną rolę jako ogniwo przekazujące przymierze od Abrahama do Mojżesza. W przeciwieństwie do marginalizacji Józefa w narracji deuteronomistycznej w Ps 105 jawi się on jako centralna postać opatrznościowa (Gillingham, 1999; Hildebrandt, 2008; Holm-Nielsen, 1978; Ruppert, 2010).

W późniejszej literaturze prorockiej metonimie Józef i Efraim najczęściej pojawiają się w zestawieniu z Judą, symbolizując eschatologiczną jedność Izraela (np. Ez 37, 15–19; Za 9, 10. 13; 10, 6–7).

W późniejszych tekstach pozabiblijnych Józef jawi się jako postać bardzo wyidealizowana (w apokryfach *Józef i Asenet*, *Testamenty Dwunastu Patriarchów* i *Księga Jubileuszy*). Syrach także podkreśla jego wyjątkowość: „Nie narodził się żaden mąż taki jak Józef, zwierzchnik braci, podpora ludu, którego zwłoki doznały takiej opieki" (Syr 49, 15) – odwołując się do tradycji o przeniesieniu jego kości z Egiptu do Ziemi Obiecanej (Joz 24, 32, por. Wj 13, 19; Rdz 50, 22–26).

Te różnorodne świadectwa prowadzą do zasadniczego pytania, czy w niektórych kręgach północnoizraelskich Józef (a później Efraim) nie był postrzegany jako kolejny wybraniec w sukcesji, spadkobierca patriarchów.

2. Sukcesja i wybraństwo w cyklach patriarchów

Chociaż w głównym nurcie narracyjnym Księgi Rodzaju liniowa genealogia patriarchów zostaje zastąpiona genealogią segmentowaną, w dalszej tradycji biblijnej nadal pojawiają się przykłady kontynuacji linii prostej, służącej uzasadnieniu wyłącznego wybraństwa. Najwyraźniej widać to w przypadku Dawida, który w 1 Krn 28, 4 powołuje się na wybór Judy spośród synów Jakuba, a następnie własnej osoby spośród potomków Judy. Kronikarz, odwołując się prawdopodobnie do Rdz 49, 10, stara się udowodnić pierwszeństwo linii judzkiej, co w Księdze Rodzaju i w Księgach Samuela nie było bynajmniej oczywiste.

W samej Księdze Rodzaju wybraństwo Judy jako przyszłego lidera pokoleń uzasadnia się zwykle jego postawą w historii Józefa – umiejętnością naprawienia krzywdy wyrządzonej bratu i skuteczną rywalizacją z pierworodnym Rubenem. Jednak w cyklu Rdz 37–50 protagonistą narracji pozostaje Józef, a rola Judy nie jest w nim jednoznacznie dominująca.

Narracyjny ciąg Enneateuchu nie przewiduje jednak żadnego innego patriarchy w historii Izraela. Świadczy o tym zarówno ogólne

błogosławieństwo, którego Jakub udziela wszystkim swoim synom (Rdz 49), jak i fakt, że na kartach Starego Testamentu Józef nigdy nie jest przedstawiony jako patriarcha. Nie pojawia się jako stary ojciec klanu ani autorytet wśród braci. Po śmierci Jakuba oferuje im jedynie protekcję na dworze egipskim. Jedynym momentem, w którym Józef korzysta ze swojej władzy, jest wymuszenie na braciach przysięgi, że jego kości zostaną przeniesione do Ziemi Obiecanej (Rdz 50, 24–25).

Gdy spojrzymy na cykle patriarchów z perspektywy sukcesji, nasuwa się fundamentalne pytanie, co właściwie dziedziczy Izaak po Abrahamie, a Jakub po Izaaku i dlaczego dopiero w Jakubie dziedzictwo patriarchów przestaje być przekazywane jednemu synowi, a przechodzi na wszystkich jego potomków.

Najbardziej oczywistą odpowiedzią wydaje się przymierze (בְּרִית) zawarte przez Boga z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem, poświadczone *explicite* w Wj 2, 24; 6, 2–8; 2 Krl 13, 23; Ps 105, 8–10. W Księdze Rodzaju przymierze jest ściśle związane z obietnicą licznego potomstwa i ziemi, co doskonale koresponduje z późniejszą ideą dwunastu pokoleń Izraela.

Pomimo zaawansowanego wieku Abraham doczekał się licznego potomstwa: Hagar urodziła mu Izmaela, Sara – Izaaka, a Ketura – jeszcze sześciu synów. Abraham jednak pozbywa się Hagar wraz z Izmaelem, a synów Ketury wypędza na wschód (Rdz 21, 10; 25, 6). Ta nadopiekuńczość Abrahama, który ze względu na jednego syna odsuwa wszystkich pozostałych, może wydawać się paradoksalna u kogoś, kto otrzymał obietnicę licznego potomstwa. Jeszcze bardziej znamienne jest to, że z całego potomstwa Abrahama Bóg zawiera przymierze tylko z jednym – Izaakiem. W relacjach Boga z Jakubem słowo בְּרִית w ogóle nie pada wprost – przymierze można tu jedynie wywnioskować z udzielonych mu obietnic (Rdz 28, 13–15; 35, 11–12), które również pozostają w kontekście potomstwa i ziemi.

Natomiast w procesie przekazywania wybrańswta od Izaaka do jego syna kluczową rolę odgrywa nie tyle przymierze, ile błogosławieństwo (בְּרָכָה). Wydaje się ono tym szczególnym „czymś", co patriarchowie przekazywali z pokolenia na pokolenie jako rodzaj monarszej, osobistej sukcesji – ściśle związanej w ówczesnym rozumieniu z pojęciem pierworodztwa (בְּכֹרָה), choć sam Izaak nie był pierworodnym synem Abrahama.

W odróżnieniu od בְּרִית, które należy do sfery dalekiej przyszłości, בְּרָכָה ma w Księdze Rodzaju charakter znacznie bardziej wyjątkowy i osobisty. Już na początku cyklu Bóg, zawierając przymierze z Abrahamem, zapowiada mu: „będziesz błogosławieństwem" (הֱיֵה בְּרָכָה, Rdz 12, 2d). Jednak w dalszej narracji te dwa motywy wyraźnie się rozchodzą.

Motyw błogosławieństwa zapowiedziany w Rdz 12, 2 zostaje rozwinięty w Rdz 27, gdzie funkcjonuje ono jako dar, który Izaak może przekazać tylko raz – nawet jeśli bardzo chce zrobić to ponownie (27, 34–40). Dziedzicem błogosławieństwa ojców może zostać tylko jeden z synów. To właśnie jemu – a nie całemu potomstwu – przypada szczególna, bezpośrednia łaska: obfitość przyrody, płodność ziemi i przychylność ze strony ludzi, podczas gdy los jego braci-rywali często wiąże się z pustynią i walką (zob. Rdz 21, 20; 25, 6; 27, 39–40; 36, 3–8). Jakub, choć zdobywa בְּרָכָה podstępem, czyni to z pełną świadomością jej wyjątkowej wartości. Dla Ezawa błogosławieństwa już nie pozostaje, ponieważ jest to dar przeznaczony wyłącznie dla jednego wybrańca.

Wybrany nie jest depozytariuszem błogosławieństwa, który może przekazać je, komu zechce – może je dać tylko temu, na kogo wskaże Bóg. W Rdz 33, 11 przestraszony Jakub próbuje „zwrócić" Ezawowi skradzione błogosławieństwo, mówiąc: קַח־נָא אֶת־בִּרְכָתִי אֲשֶׁר הֻבָא לָךְ („weź, proszę, moje błogosławieństwo, które zostało tobie przyniesione"). I Ezaw je przyjmuje (וַיִּקָּח), podobnie jak wcześniej przyjął miskę soczewicy w zamian za pierworodztwo (בְּכֹרָה). Gra słów między בְּרָכָה a בְּכֹרָה wydaje się w tym miejscu w pełni zamierzona. Oba terminy brzmią i są zapisywane niemal identycznie, różniąc się jedynie kolejnością dwóch spółgłosek. Dla Ezawa בְּרָכָה, בְּכֹרָה była czymś w rodzaju dziedzicznego prawa do roli głowy klanu – czymś, co można odstąpić, kupić czy odebrać. Dlatego po „zwrocie" błogosławieństwa jego gniew natychmiast ustępuje – jest przekonany, że odzyskał „swoje".

Zamieszanie w rozróżnieniu między pierworodztwem a błogosławieństwem widoczne jest nie tylko u Ezawa, lecz także – w pewnym stopniu – u pierwszych dwóch patriarchów. Być może ślad tego samego myślenia zachował się nawet w 1 Krn 5, 2c. Tekst masorecki poświadcza brzmienie וְהַבְּכֹרָה לְיוֹסֵף („i pierworodztwo [należało do] Józefa"), podczas gdy Septuaginta tłumaczy: καὶ ἡ εὐλογία τοῦ Ιωσηφ („i błogosławieństwo

[należało do] Józefa"). Tłumaczenia łacińskie i aramejskie potwierdzają wersję masorecką, co jednak nie zmienia faktu, że już starożytni tłumacze dostrzegali bliskość znaczeniową obu pojęć w kontekście spadkobierczości.

W tekstach prorockich בְּרָכָה występuje niekiedy jako poetycka metafora skutecznej miłości Boga wobec nawracającego się ludu (Iz 19, 24; Za 8, 13). Natomiast w Księdze Rodzaju błogosławieństwo patriarchów wydaje się czymś znacznie głębszym – samą „istotą" ich powołania. Chociaż wielu egzegetów odczytuje Rdz 12, 2d jako „będziesz błogosławiony" lub „będziesz symbolem błogosławieństwa", w kontekście całej narracji patriarchów ma ono charakter znacznie bardziej fundamentalny niż zwykłe życzenie powodzenia czy dobre słowo[1]. Błogosławieństwo jest dawane temu, kto może je świadomie przyjąć, kto go pragnie i kogo wybrał Bóg. Osoby takie jak duchowo ślepy Ezaw czy wojowniczy synowie Lei nie są w stanie go pragnąć ani go przyjąć.

Treść בְּרָכָה jest przytaczana w Księdze Rodzaju dwukrotnie. Błogosławieństwo wypowiedziane przez Izaaka nad Jakubem brzmi następująco:

- niechaj tobie Bóg użycza rosy z niebios i żyzności ziemi, obfitości zboża i moszczu winnego,
- niechaj ci służą ludy i niech ci pokłon oddają narody,
- bądź panem twoich braci i niech ci pokłon oddają synowie twej matki!
- każdy, kto będzie ci złorzeczył, niech będzie przeklęty – każdy, kto będzie cię błogosławił, niech będzie błogosławiony!

Podobne błogosławieństwo z ust patriarchy słyszymy jeszcze tylko raz – w Rdz 49, 24–26:

---

1 Gunkel (1997) odczytuje Rdz 12, 2b jako zdanie przyczynowe (s. 164). Bardziej przekonujące jest jednak traktowanie 12, 2d jako imperatywu nadrzędnego. Wówczas zdania 2a–c i 3a–c (z formami kohortatywnymi בָּרַךְ) stają się wynikowymi i tworzą koncentryczną strukturę: A (wielki naród) – B (błogosławieństwo Abrahama) – X („będziesz błogosławieństwem") – B' (ze względu na Abrahama) – A' (błogosławieństwo narodów). Struktura ta jest teologicznym rozwinięciem pierwotnej zapowiedzi בְּרָכָה.

– z rąk potężnego Boga Jakubowego, od Pasterza i Opoki Izraela, od Boga ojców twoich, który cię będzie wspomagał, od Wszechmocnego, który ci będzie błogosławił –
– błogosławieństwa niebios wysokich, błogosławieństwa otchłani leżącej najniżej, błogosławieństwa piersi i łona,
– błogosławieństwa ojca twego niech dłużej trwają niż błogosławieństwa mych przodków, jak długo trwać będą pagórki odwieczne, niechaj spłyną na głowę Józefa, na głowę tego, który jest *Nazirem* swoich braci!

Porównanie obu tekstów ukazuje głęboką ciągłość: błogosławieństwo jest ściśle związane z płodnością kosmiczną (niebiosa, ziemia, otchłań) i szczególnym wyróżnieniem wybrańca spośród braci[2]. Zauważmy, że ostatnim błogosławieństwem Jakub błogosławi właśnie Józefa…

3. Józef i jego bracia

Motyw dwunastu pokoleń Izraela, Józefa i jego braci powstaje i rozwija się w ramach cyklu Jakuba, a szczególnie w podstawowym bloku literackim Rdz 27–33. 35. Fragment ten przedstawia opowieść o patriarsze w klasycznej formie monomitu (*exitus-reditus*): prześladowany bohater (Jakub) wyrusza w duchową podróż, otrzymuje w Betel obietnicę Bożej opieki, przechodzi szereg prób i wraca do Betel jako głowa klanu, uznany zarówno przez „Północ" (w osobie Labana), jak i „Południe" (w osobie Ezawa). Jego potomkowie mają dziedziczyć ziemię, której duchowym centrum jest Betel.

Struktura tego bloku ma charakter koncentryczny: A: Epifania w Betel; B: Jakub i Laban; X: Dzieci Izraela; B': Jakub i Ezaw; A': Epifania w Betel. Centralnym punktem tej struktury redaktor uczynił właśnie opowieść o dzieciach Jakuba, wyraźnie sygnalizując, że to na nich

---

2 Egzegeci interpretują נָזִיר w odniesieniu do Józefa raczej przenośnie: jako „oddzielonego" od braci (sprzedaż do Egiptu) i noszącego diadem władcy (נֵזֶר) dla ratowania rodziny (Alter, 2004, s. 288–289; Sarna, 1989, s. 344). Należy jednak zauważyć, że w Rdz 49, 26 rdzeń נזר pojawia się w Biblii Hebrajskiej po raz pierwszy – i to nie w kontekście władzy, lecz w wyraźnie duchowym, sakralnym znaczeniu konsekracji i wyodrębnienia.

zostanie przesunięty akcent narracji. I rzeczywiście – pomijając rozległe wstawki o Dinie (Rdz 34) i *toledot* Ezawa (Rdz 36) – po tym bloku następuje rozwinięcie historii dzieci Jakuba, zwykle nazywane cyklem Józefa (Rdz 37–50).

Pomimo wykorzystania formy monomitu – gatunku typowego dla heroicznych eposów – sam protagonista Jakub jawi się jako postać raczej słaba: faworyzowany przez matkę młodzieniec, który okłamał ojca i musiał uciekać przed gniewem brata; zniewolony przez wuja wędrowiec, który sam kłamie, oszukuje i ucieka; przerażony młodszy brat padający do stóp starszego i błagający o życie; mężczyzna manipulowany przez własne żony i niezdolny do zapanowania nad wadami swoich synów. W miarę rozwoju narracji patriarcha coraz bardziej wycofuje się z aktywnego życia: milczy, gdy Ruben gwałci Bilhę; milczy, gdy mieszkaniec Sychem gwałci jego córkę Dinę; płacze i ucieka, gdy Symeon i Lewi dokonują krwawej zemsty. Po śmierci ukochanej Racheli całą swoją miłość przenosi na jej syna Józefa, mimowolnie prowokując rywalizujących między sobą braci do pozbycia się „niewłaściwego" kandydata na głowę klanu.

Za początek cyklu Józefa, który można również odczytywać jako kolejną iterację monomitu Jakuba, należy uznać wydarzenia opisane w Rdz 35, 16nn. W jeden tragiczny ciąg łączą się tam śmierć Racheli, gwałt Rubena na Bilhie oraz usiłowanie zabicia Józefa przez starszych braci. Czyn Rubena jest wyrazem pogardy wobec ojca, który sam niegdyś bywał „kupowany na noc" przez swoją żonę Leę, matkę Rubena (por. Rdz 30, 14–16). W oczach starszych braci ojciec przestaje być liderem. Widząc faworyzowanie Józefa – syna Racheli – decydują się na eliminację tego, który w ich mniemaniu jest niegodny przywództwa, choć sam Józef rości sobie do niego pretensje (Rdz 37, 5–11).

W swym kryzysie Jakub przypomina postać cierpiącego Hioba – człowieka, który nie rozumie zamysłów Bożych i kary, jaka na niego spadła. Cała galeria powtarzających się obrazów (które Zakovitch [1993] nazywa *reflection stories*) zdaje się zmuszać patriarchę do stopniowego przyjmowania konsekwencji własnych czynów. Jakub, który niegdyś podstępnie nabył pierworodztwo od Ezawa, teraz staje się bezsilnym świadkiem niesprawiedliwości we własnym domu (Clifford, 2012,

s. 217–218; Kraut, 2018, s. 211–213). Po utracie Józefa Jakub kieruje całą swoją tragiczną miłość ku Beniaminowi – ostatniemu darowi Racheli. Traci kontrolę nad rodziną i nie jest w stanie pohamować ambicji synów Lei. Wydaje się, że Bóg odwrócił się od niego – na co pośrednio wskazuje również przyroda: ziemia, która niegdyś obficie błogosławiła Jakubowi, zaczyna cierpieć suszę[3].

Sprzedanie Józefa w niewolę (a według innej tradycji – porwanie) paradoksalnie ratuje życie jemu i jego ojcu. Józef ze znienawidzonego przez braci zwykłego syna pasterza staje się jedną z najważniejszych osób w imperium, a spotkanie starego Jakuba z dojrzałym Józefem przynosi patriarsze głębokie spełnienie, widoczne w jego słowach: „Teraz mogę już umrzeć, skoro zobaczyłem ciebie" (Rdz 46, 30). Dopiero w obecności Józefa Jakub jawi się w pełni swojej wielkości: błogosławi samego faraona (Rdz 47, 7. 10), duchowym wzrokiem rozpoznaje wybranego wśród przedstawionych mu wnuków (Rdz 48, 19) i proroczo ogłasza przyszłość każdego ze swoich synów (Rdz 49). Dopiero w ostatnich rozdziałach Księgi Rodzaju ujawnia się prawdziwa tożsamość Jakuba, a wraz z nią – Abrahama i Izaaka. Patriarchowie nie byli herosami – oni byli przede wszystkim Bożym błogosławieństwem.

Kluczowe dla zrozumienia postaci Józefa jest powiązanie go z motywem בְּרָכָה. Pozbycie się Józefa oznaczało pozbawienie się błogosławieństwa – dlatego synowie Izraela doznają głodu, podczas gdy Józef niemal mimochodem darzy cały klan Jakuba obfitością.

Wśród synów Jakuba byli ci, którzy myśleli o przywództwie nad klanem. Ich nieskomplikowany światopogląd ograniczał się jednak do pojmowania władzy jako pochodnej siły. Lecz ich ojciec – człowiek, który od dzieciństwa różnił się od swego starszego brata-myśliwego

3 Należy zauważyć, że Księga Rodzaju trzykrotnie wspomina o doświadczeniu głodu przez pierwszych dwóch patriarchów: dwukrotnie w odniesieniu do Abrahama (Rdz 12, 10–20; 20) i raz w przypadku Izaaka (Rdz 26, 1–11). Motyw klęski głodu jest w każdym z tych przypadków ściśle powiązany z motywem „żona-siostra" (*wife-sister motif*), stanowiąc jedynie jego narracyjne tło. Wielu badaczy uważa te historie za odrębną tradycję, która została wtórnie włączona do cyklu patriarchalnego, wprowadzając przy tym wyraźne napięcia narracyjne i teologiczne (Carr, 1996, s. 196–202; Lemański, 2014, s. 125–127; Van Seters, 1975, s. 167–191).

głęboką duchową intuicją i doświadczeniem religijnym, patrzył inaczej. Wyraźnie dostrzegał, który spośród jego synów został wybrany przez Boga na nosiciela בְּרָכָה: ten, który miewał prorocze sny – słaby, aspołeczny, wrażliwy chłopiec – taki, jakim sam Jakub był w młodości. To właśnie jemu Jakub daje ozdobną szatę (פַּסִּים כְּתֹנֶת – Rdz 37, 3), wyróżniającą go spośród braci, podobnie jak ubrania tego rodzaju wyróżniały w owych czasach spośród zwykłych ludzi kapłanów, widzących, proroków – wszystkich tych, którzy w jakiś sposób byli obdarzeni poznaniem i doświadczeniem sfery nadprzyrodzonej.

Józef nie otrzymał בְּרָכָה jako siedemnastoletni chłopiec wprost z rąk ojca, ale wydaje się, że nie było takiej potrzeby. Błogosławieństwo przeszło na niego w sposób ukryty, ale wyraźny: od chwili, gdy Józef odszedł, ród Jakuba dotknęła klęska – przyroda przestała być przychylna domowi Izraela. Natomiast tam, gdzie znalazł się Józef, przyroda zaczęła sprzyjać jemu osobiście. Dlatego też jego pozycja na dworze faraona miała wyraźnie duchowy wymiar (Rdz 41, 38–40; 44, 15)[4]. Pośrednio potwierdza to małżeństwo Józefa z Asenat, córką kapłana z On (Heliopolis), a także to, że Józef nazywał siebie „ojcem faraona" (אָב לְפַרְעֹה, Rdz 45, 8), co w kontekście biblijnym oznaczało przede wszystkim rolę pośrednika między władcą a boską wolą (por. Sdz 17, 10; 18, 19). Dlatego faraon okazuje niezwykłą przychylność Jakubowi, widząc w nim głowę rodu kapłańskiego, i powierza jego rodzinie pieczę nad swymi trzodami (Rdz 47, 6).

Józef jawi się zatem jako postać najbliższa duchowemu charyzmatowi Abrahama, Izaaka i Jakuba. To właśnie w nim בְּרָכָה – osobiste, konsekracyjne błogosławieństwo patriarchów – znajduje swoje najpełniejsze i najbardziej wyraziste wcielenie. Synchroniczna analiza tekstu podkreśla jego wyjątkowość, ale dopiero perspektywa diachroniczna może pokazać narracyjną spójność pierwotnego przekazu, zanim nałożono na niego późniejsze projudzkie akcenty redakcyjne.

---

4 W starożytnym Egipcie tej epoki zarządca spichlerzy działał w systemie, w którym świątynie pełniły kluczową rolę w magazynowaniu oraz redystrybucji strategicznych zapasów zboża (Kemp, 2018, s. 248–256).

4. Juda czy Józef?

Cykl Józefa nie wskazuje wyraźnie na jednego antagonistę. Antagonistami są raczej pozostali synowie Jakuba, wśród których widoczny jest konflikt dwóch potencjalnych liderów – Rubena i Judy.

W scenie pozbycia się Józefa (Rdz 37) wyraźnie widać ślady połączenia dwóch różnych tradycji. Tradycja prorubenicka podkreśla, że to Ruben chciał ocalić brata: zaproponował wrzucenie go do suchej studni, aby później go uratować. Gdy jednak Józef został zabrany przez madianickich kupców, Ruben rozpacza: „Chłopca nie ma! A ja, dokąd ja mam iść?" (Rdz 37, 30). Druga tradycja – wyraźnie projudzka – przedstawia Judę jako tego, który pod nieobecność Rubena ratuje Józefa od śmierci, sprzedając go Izmaelitom. W kanonicznym tekście Rdz 37, 28 obie wersje zostały tak połączone, że nie jest już jasne, kto dokładnie uprowadził Józefa – Madianici czy Izmaelici.

Najbardziej spójnym wyjaśnieniem tych i innych tego rodzaju rozbieżności jest hipoteza, że motyw Judy został „nabudowany" na starszej narracji, w której głównym bohaterem (w tym obrońcą Józefa) był Ruben (Loewenstamm, 1992). Można poważnie rozważyć możliwość, że pierwotna narracja o Jakubie nie zawierała postaci Judy (Sweeney, 2016, s. 254–255; Yoreh, 2010, s. 12–13), co korespondowałoby z domniemanymi starszymi tradycjami północnymi, według których Izrael był sojuszem plemiennym o nieco innym składzie niż późniejszy kanoniczny system dwunastu pokoleń (Aharoni, 1966, s. 233; Auerbach, 1932, s. 74; de Geus, 1976, s. 111–119; de Vaux, 1970, s. 120–123). Dopiero późniejsza, południowa redakcja dodała nową ścieżkę fabularną, czyniąc w ten sposób z wcześniejszej opowieści o Józefie skomplikowaną historię o dwóch wybrańcach, w której Juda – czwarty syn niekochanej żony – stopniowo staje się głową klanu. Żeby uzasadnić tę nieoczekiwaną zmianę hierarchii, redaktor wprowadził liczne wstawki, między innymi deprecjonujące najstarszych synów Lei – Rubena, Symeona i Lewiego (Loewenstamm, 1992, s. 35–37; Sweeney, 2016, s. 237–253; Yoreh, 2010, s. 7–13, 92–93, 160–161).

Idee wybrańtwa Judy i Józefa są bezpośrednio przeciwstawione w poemacie *Błogosławieństwo Jakuba* (Rdz 49), który w swojej

kanonicznej postaci sugeruje istnienie dwóch odrębnych linii błogosławieństwa: jedna wyraźnie wskazuje Judę jako przyszłego lidera, druga przypisuje szczególne błogosławieństwo Józefowi, choć jego rola jest mniej zrozumiała.

Poemat nie jest prostym błogosławieństwem dla wszystkich dwunastu pokoleń. Zawiera raczej proroctwa, które miały się wypełnić w czasach odbiorcy tekstu (Gunkel, 1997, s. 451). Trzej najstarsi synowie Lei – Ruben, Symeon i Lewi – zostają surowo potępieni i pozbawieni wysokiej pozycji. Młodsi synowie Lei i synowie konkubin otrzymują wyrocznie niejednoznaczne lub wskazujące na ich podporządkowanie. Jedynie Juda i Józef dostają wyraźnie pozytywne orzeczenia.

Perykopę Rdz 49, 3–27 można podzielić na trzy bloki literackie. Pierwszy (w. 3–12) ma charakter wyraźnie kontrastowy: surowy osąd Rubena, Symeona i Lewiego *versus* gloryfikacja Judy. Zadaniem pierwszego bloku poematu jest wyjaśnienie, dlaczego dopiero czwarty syn w kolejności sukcesji pierworodztwa zostaje przywódcą. Obrazy błogosławieństwa Judy mają wyraźnie eschatologiczny charakter („szaty zostaną wyprane w winie, a zęby zabieleją się od mleka") i odwołują się do czasów, kiedy cały Izrael dwunastu pokoleń zostanie zebrany pod jednym berłem (Skinner, 1930, s. 519–525).

Drugi blok (w. 13–21) poświęcony jest pokoleniom pochodzącym od młodszych synów Lei i konkubin. Nadaje im status drugorzędny, nie formułując wobec nich ani zarzutów, ani pochwał. Brak w nim odniesień zarówno do wcześniejszej narracji, jak i do dalszych wydarzeń Enneateuchu.

Trzeci blok (w. 22–27) koncentruje się na synach Racheli – Józefie i Beniaminie. Najdłuższa i najbogatsza część poematu, zawierająca aż pięć powtórzeń słowa בֵּרַכָה, jest skierowana właśnie do Józefa. Jego potomkom prorokuje się wielką przyszłość, której sens pozostaje ukryty w bogatych, wysublimowanych metaforach.

Podobne napięcie widoczne jest w *Błogosławieństwie Mojżesza* (Pwt 33). Tam jednak Juda jawi się jako słaby i zanikający (Pwt 33, 7), natomiast szczególną chwałą otoczeni są Lewi (jako pokolenie kapłańskie) oraz Józef. Opis błogosławieństwa Józefa w Pwt 33, 13–16 niemal

dosłownie powtarza treść Rdz 49, 25–26, koncentrując się na płodności ziemi i przyrody[5].

W *Błogosławieństwie Jakuba* patriarcha przyrównuje Józefa do krzewu lub drzewa („syn owocny, Józef, syn owocny nad źródłem"), bezbronnego wobec „panów strzał", którego broni jedynie „Mocny Jakuba, Skała Izraela" (Rdz 49, 22–24). To właśnie Józefowi przekazywane są błogosławieństwa nieba, wód podziemnych i płodności. Podobny motyw powraca w *Błogosławieństwie Mojżesza* (Pwt 33, 13–16), gdzie ze względu na Józefa cała ziemia staje się błogosławiona – źródłami wód, słońcem, księżycem, plonami i płodnością bydła. Taki obraz odwołuje się do archaicznego wyobrażenia Drzewa Życia, łączącego w harmonii sferę niebieską, ziemską i podziemną. Sam Bóg jawi się tu jako „Mieszkający w Krzewie" (שֹׁכְנִי סְנֶה), a Józef w obu poematach zostaje nazwany נְזִיר אֶחָיו – „Nazirem swoich braci": tym, który jest jednocześnie oddzielony i głęboko z nimi związany.

Twersky (2019, s. 325–330) zwraca uwagę, że metafory zastosowane do Józefa w obu poematach wyraźnie odwołują się do kultowego słownictwa konsekracji związanego z sakralnością „odwiecznych pagórków" Samarii. Domniemana duchowa tradycja związana z Józefem mogła być powiązana z najważniejszymi ośrodkami kultowymi na terenie Efraima: ołtarzem na górze Ebal, sanktuarium w Ofrze, Szilo – miejscem związanym z Samuelem, Betel – królewską świątynią, a przede wszystkim z grobem Józefa w Sychem (Wright, 1970, s. 80–82).

---

5 Jedynym wyjątkiem jest Pwt 33, 17, który wprowadza nowy materiał względem Rdz 49: metaforykę „pierworodnego byka" oraz motyw heroiczno-militarnej dominacji „aż po krańce ziemi". Obraz ten pozostaje w dużej mierze obcy dotychczasowej palecie symboli Józefa, lecz znacznie lepiej wpisuje się w efraimicką tradycję, w której byk, jako przedstawienie Boga w sanktuariach Izraela, symbolizował potęgę i płodność (Keel, 1997, s. 75, 86–88, 136). Być może stanowi on fragment innej tradycji północnej, związanej z heroiczną ideologią Samarii (Bertholet, 1899, s. 109; Rofé, 1991; von Rad, 1966, s. 207). Większość egzegetów identyfikuje „pierworodnego byka" z Efraimem (Mayes, 1981, s. 406; Nelson, 2004, s. 390–391; Tigay, 1996, s. 409). Rogi byka, tradycyjnie symbolizujące świętą moc ołtarza, stają się tu narzędziem miażdżącym narody – język typowy dla motywów teofanicznych czy mesjańskich. Owa metaforyka może w jakiś sposób nawiązywać do tytułu „Mocny Jakuba" (אֲבִיר יַעֲקֹב) z Rdz 49, 24, gdzie przymiotnik אָבִיר może oznaczać zarówno byka, jak i istotę nadprzyrodzoną. Dopiero późniejsze redakcje nadały temu symbolowi negatywny wydźwięk, utożsamiając go z bałwochwalstwem („cielcem").

Antynomia pierwszeństwa w relacji Juda–Józef prowadzi do wniosku, że jest ona wynikiem nakładania się różnych tradycji niosących częściowo sprzeczne przesłania. Najlepiej to widać w poemacie *Błogosławieństwo Jakuba*, którego pierwszy blok (w. 3–12), zawierający wyraźne odniesienia do wcześniejszej narracji i koncentrujący się wyłącznie na plemionach południowych, wprowadza do poematu zbędne narracyjne napięcie. Wyjęcie owego bloku prowadzi do idealnej spójności przesłania – poematu Północy o błogosławieństwie Józefa, a za jego pośrednictwem także innych pokoleń[6].

Błogosławieństwo Mojżesza przedstawia w swej kanonicznej postaci znacznie wyraźniejszą perspektywę północną, prawdopodobnie odzwierciedlającą rzeczywistość epoki rozkwitu Królestwa Izraela (Nelson, 2004, s. 389). Poemat przeciwstawia zamożną Północ cierpiącemu Południu – w osobach Rubena i Judy (z pominięciem Symeona), za których autor może jedynie się modlić – jednocześnie wyraźnie gloryfikując Józefa i nawiązując do kluczowych motywów *Błogosławieństwa Jakuba*.

Powyższe spostrzeżenia sugerują, że w *Błogosławieństwie Jakuba* oraz w szerszych cyklach patriarchów nakładają się na siebie dwie różne koncepcje sukcesji. Starsza, najprawdopodobniej północna tradycja przyznawała Józefowi (a później Efraimowi) rolę uprzywilejowanego spadkobiercy patriarchów i nosiciela osobistego, konsekracyjnego błogosławieństwa בְּרָכָה. Późniejsza, projudzka redakcja reinterpretowała tę tradycję, przekształcając ją w spójną opowieść o przymierzu (בְּרִית) z Bogiem jako zapowiedzi przymierza dawidowego.

---

6 Jednym z najbardziej znaczących nawiązań do wcześniejszej narracji w bloku Rdz 49, 3–12 jest zdanie, że „synowie jego [Judy] ojca będą oddawać mu pokłon" (Rdz 49, 8), które bezpośrednio nawiązuje do snu Józefa (Rdz 37, 10). Można w tym widzieć świadomy zamiar redaktorów, by przenieść na Judę godność i wybrańśtwo pierwotnie przypisane Józefowi. Blok ten wyraźnie różni się od reszty poematu: pomija metafory przyrodnicze, skupia się wyłącznie na plemionach południowych (przedstawiając je jako karcone, a nie błogosławione) i najprawdopodobniej stanowi późniejszy dodatek, wstawiony ze względu na wymóg kanonicznego schematu dwunastu pokoleń (Carr, 1996, s. 252–253; Levin, 1993, s. 66; Yoreh, 2010, s. 12–13). Macchi (1999, s. 302–304) datuje całą kompozycję na okres perski, dopuszczając jednak wykorzystanie starszej, północnej listy pokoleń z czasów Omrydów.

W ten sposób napięcie między בְּרִית a בְּרָכָה znajduje wyjaśnienie w perspektywie diachronicznej. To, co w cyklach patriarchów wydaje się wewnętrznie sprzeczne lub niejednoznaczne, może być wynikiem nałożenia się dwóch różnych tradycji teologicznych i historycznych: starszej północnej tradycji błogosławieństwa szczególnego rodzaju oraz późniejszej judzkiej tradycji przymierza, dwunastu pokoleń i obietnicy ziemi.

5. Błogosławieństwo

Dotychczasowa analiza metodami krytyki literackiej i redakcyjnej wykazała, że napięcia narracyjne w cyklach patriarchów są w dużej mierze efektem późniejszej judzkiej redakcji, która nałożyła własną perspektywę teologiczną na starsze tradycje. Aby jednak uchwycić pierwotny sens tradycji patriarchów, które w kanonicznej redakcji uległy znacznemu przyćmieniu, konieczne jest wyjście poza czysto literacką i teologiczną analizę tekstu i uzupełnienie jej o perspektywę interdyscyplinarną, obejmującą między innymi historię, archeologię, folklorystykę i antropologię religii.

Jeśli na chwilę „wygasić" dominujące motywy powygnaniowe, patriarchowie jawią się przede wszystkim jako wędrowni mistycy i charyzmatyczni pośrednicy. Ich historie pełne są samodzielnie wznoszonych ołtarzy, „miejsc mocy", świętych drzew, studni przymierza, ekstatycznych wizji i proroczych snów.

Księga Rodzaju przytacza opowieści o ołtarzach w Betel, Sychem, Hebronie i Beer-Szebie, często mających przedizraelską genezę (Rdz 12, 6–8; 13, 3–4. 18; 28, 10–22), chociaż sama idea rozproszonych miejsc kultycznych patriarchów pozostaje w wyraźnym napięciu z dominującą teologią centralizacji kultu w Jerozolimie. Charakterystyczny dla tej narracji jest powtarzający się schemat: ołtarz wzniesiony obok świętego drzewa na otwartej przestrzeni (מָקוֹם) – dąb More w Sychem, dąb Płaczu w Betel, dęby Mamre w Hebronie czy tamaryszek w Beer-Szebie. Kult „świętych drzew" stoi w ostrej sprzeczności z powygnaniową teologią jednej świątyni i jest surowo potępiany przez proroków (Oz 4, 12–13; Iz 1, 29; Jr 2, 20; Ez 6, 13 *passim*), ale w pełni odpowiada archaicznej

religijności Bliskiego Wschodu, w której święte drzewa pełniły istotną funkcję sakralną (Day, 2000; Keel, 1997; Zevit, 2001).

Prorocze wizje i sny patriarchów również mają w dużej mierze charakter osobisty i bezpośredni. W przeciwieństwie do późniejszych objawień prorockich rzadko odnoszą się one do dalekiej przyszłości Izraela jako narodu, lecz przede wszystkim do konkretnej sytuacji życiowej bohatera i podkreślają wyjątkowy, indywidualny wymiar jego wybrańswa. Sny pełnią tu funkcję nie tylko medium objawienia, lecz także narzędzia legitymizacji szczególnej relacji z Bogiem (Husser, 1999, s. 88–151; Lipton, 1999, s. 63–114, 173–218; Shupak, 2006).

Wspólne cechy patriarchów również odbiegają od późniejszego ideału bohatera. Nie byli oni ani wielodzietni, ani potężni militarnie. Byli wędrowcami i przybyszami, ludźmi pokoju unikającymi konfrontacji, zabiegającymi o przychylność tubylców. Doświadczali „błogosławieństwa wód" i „błogosławieństwa ziemi" – ich bydło mnożyło się, ziemia dawała obfite plony, a przyroda zdawała się im sprzyjać. Inne ludy zauważały w nich szczególne błogosławieństwo i zawierały z nimi przymierza. Te motywy wyraźnie kontrastują z obrazem pokoleń Izraela na pustyni w Księdze Wyjścia, gdzie dominują niedostatek, walka i tragizm Mojżesza, który – w przeciwieństwie do patriarchów – nie cieszy się błogosławieństwem przyrody i nie wchodzi do Ziemi Obiecanej.

Cechy błogosławieństwa (בְּרָכָה) patriarchów można podsumować w kilku kluczowych punktach. Po pierwsze, w odróżnieniu od popularnej interpretacji błogosławieństwa jako służebnego wobec innych, בְּרָכָה w Księdze Rodzaju ma przede wszystkim charakter osobistego daru dla wybrańca – to on sam doświadcza obfitości i przychylności. Po drugie, nie należy utożsamiać rzeczownika בְּרָכָה z czasownikiem ברך: Bóg i patriarchowie błogosławią wielu, lecz tylko jeden staje się „Błogosławieństwem". Potwierdzeniem tego jest Rdz 49, 28, gdzie autor wyraźnie rozróżnia oba poziomy – synowie Jakuba nie stają się „Błogosławieństwem", lecz każdy zostaje pobłogosławiony „błogosławieństwem Jakuba" (כִּבֵּרְכָתוֹ בֵּרַךְ אֹתָם). Po trzecie, nosiciel błogosławieństwa nie jest jego panem – Bóg sam wskazuje (lub akceptuje) następnego wybrańca. Po czwarte, decydujące znaczenie ma małżeństwo z „właściwą" kobietą (Sara, Rebeka, Rachela); Ezaw, wybierając przypadkowe

żony, ukazuje swoją obcość wobec idei wybraństwa. Po piąte, patriarchowie charakteryzują się brakiem postaw wojowniczych i silną empatią. Najważniejszą jednak cechą pozostaje bezpośrednie, przełomowe doświadczenie Boga – od heroicznego posłuszeństwa Abrahama, przez ofiarę Izaaka (*Aqedah*), aż po walkę Jakuba z Bogiem w Penuel.

Józef jest w tym schemacie postacią najbardziej konsekwentną: to wrażliwy chłopiec mający prorocze sny, syn ukochanej Racheli, wyróżniony szatą כְּתֹנֶת פַּסִּים – ubraniem, które mogło symbolizować rolę „pośrednika" między Bogiem, człowiekiem i przyrodą. Gest przyniesienia zakrwawionej szaty miał wtedy powiedzieć Jakubowi, że się pomylił – przyroda, która miała błogosławić Józefowi, zabiła go. Jednak przyroda sama potwierdza jego wybraństwo: gdy Józef odchodzi, Kanaan dotyka głód, a tam, gdzie się pojawia, przyroda zaczyna mu sprzyjać.

Spotkanie starego Jakuba z dorosłym Józefem (Safnat-Paneachem) jest spotkaniem dwóch mężów Bożych. Ich charyzmat jest bliższy archetypowi szamańskiemu niż kapłańskiemu czy prorockiemu – wiąże się z rolą błogosławieństwa odwracającego pierwotne przekleństwo ziemi[7].

Symbolika płodności osiąga kulminację w scenie błogosławieństwa w Rdz 48. Kluczowe znaczenie ma tu nie tylko adopcja synów Józefa, lecz przede wszystkim uroczyste przekazanie im błogosławieństwa. W słowach „w tobie będzie błogosławiony Izrael" (Rdz 48, 20) patriarcha przekazuje Domowi Józefa całe duchowe dziedzictwo wybranych. Jakub, kładąc prawicę na głowę Efraima, świadomie potwierdza jego szczególną rolę (jako „nowego Rubena", pierworodnego, por. Rdz 48, 5c). Imię Efraim (אֶפְרַיִם – „podwójnie owocny"), wywodzące się od czasownika פרה (w formie *hif'il* – „czynić owocnym"), staje się symbolem

7 Praktyki niektórych proroków Starego Testamentu wykazują znaczące podobieństwa do archaicznych praktyk ekstatycznych pośredników, często określanych mianem „szamanizmu". Takie porównanie z perspektywy antropologicznej uzasadniają Grabbe (2010, s. 128–130), Miller (2011) i Nissinen (2020). Zaskakująca uniwersalność tych praktyk w różnych kulturach i epokach sugeruje, że mamy do czynienia z głęboko zakorzenionym, archetypicznym wzorcem religijnym. Uderzające podobieństwo cech Abrahama, Izaaka, Jakuba i Józefa do klasycznego modelu szamańskiego (Eliade, 1951) może stanowić poważny argument za tym, że w Księdze Rodzaju zachowały się ślady znacznie starszych tradycji religijnych.

wielowymiarowej, kosmicznej płodności – nie tylko ludzkiego potomstwa, lecz całej rzeczywistości: ziemi, nieba i wód podziemnych.

Podsumowanie

Powyższa analiza prowadzi do wniosku, że u podstaw cyklów patriarchów leży starsza, głęboko mistyczna tradycja religijna, w której wybrańcy – w tym Józef – byli postrzegani inaczej niż monumentalne figury późniejszej tradycji religijnej. Józef w Księdze Rodzaju jawi się jako szczególnie cenna postać: nie został zaliczony do grona „trzech patriarchów", dzięki czemu opowieść o nim zachowała najwięcej pierwotnych cech nosiciela בְּרָכָה – osobistego, konsekracyjnego błogosławieństwa ściśle związanego z przyrodą i bezpośrednim doświadczeniem religijnym. W tej zapomnianej warstwie tradycji północnej występuje on jako czwarty patriarcha i ojciec sakralnej tradycji Izraela, później zepchniętej na margines lub uznanej za herezję.

Dychotomia בְּרָכָה, בְּרִית prześledzona w niniejszej pracy staje się kluczowym narzędziem hermeneutycznym, dzięki któremu za kanoniczną warstwą Księgi Rodzaju możemy zobaczyć żywą, charyzmatyczną i silnie związaną z przyrodą tradycję religijną, której nosiciele bliżsi byli ekstatycznym pośrednikom między światami niż „odlanym z brązu" ojcom narodów. Odsłonięcie tej warstwy pozwala zobaczyć Józefa nie jako drugoplanowego bohatera, lecz jako jedną z centralnych postaci pierwotnej religijności Izraela.

Późniejsze judzkie redakcje dystansowały się od tej północnej animistycznej wrażliwości, przedstawiając tereny Efraima i całą Samarię jako ziemię bałwochwalców. Cykl Józefa stał się palimpsestem – tekstem, na który nałożono liczne warstwy polemiczne, na skutek czego „głos Północy" utonął w falach reinterpretacji, a Efraim, podobnie jak jego ojciec Józef – chłopiec w kolorowej szacie – został skazany na zapomnienie.

Próba rekonstrukcji tej tradycji budzi pewien smutek. Odsłania nie tylko zawiedzione nadzieje i zaginione dynastie, lecz całą kulturę religijną, która zniknęła, pozostawiając po sobie jedynie tęsknotę

za utraconymi pokoleniami. Obraz Józefa mógł niegdyś być symbolem północnej duchowości – bardziej charyzmatycznej, wrażliwej na sacrum obecne w przyrodzie i „odwiecznych pagórkach" Samarii. Dla mieszkańców pustynnego Południa taka wrażliwość wydawała się podejrzana, a jej zanik odczytano jako sprawiedliwą karę.

W epoce perskiej Józef został włączony do narracji w nowym celu – jako symbol rozproszenia i nadziei na przyszłe zjednoczenie Izraela. Ten, który kiedyś mógł być nosicielem błogosławieństwa dla całego ludu, stał się w końcu znakiem tęsknoty za utraconą pełnią.

Abstrakt

Boże wybraństwo Józefa. W poszukiwaniu ukrytych sensów narracji Rdz 37–50

Artykuł podejmuje próbę reinterpretacji cyklu Józefa (Rdz 37–50) w perspektywie diachronicznej i interdyscyplinarnej. Autor analizuje napięcia między judejską teologią przymierza (בְּרִית) a starszą tradycją błogosławieństwa (בְּרָכָה), wskazując na ślady północnoizraelskiej tradycji, w której Józef i Efraim mogli być postrzegani jako uprzywilejowani spadkobiercy patriarchów. Studium wykorzystuje krytykę literacką, analizę redakcyjną oraz dane z zakresu archeologii i antropologii religii, ukazując Józefa jako nosiciela charyzmatycznego błogosławieństwa związanego z płodnością, doświadczeniem religijnym i tradycją sanktuariów północnych.

Słowa kluczowe: Józef; Efraim; Księga Rodzaju; patriarchowie; błogosławieństwo; przymierze; Izrael Północny; tradycje patriarchalne; krytyka redakcyjna; religia Izraela

Abstract

The Divine Election of Joseph: In Search of Hidden Meanings in the Narrative of Genesis 37–50

The article proposes a reinterpretation of the Joseph cycle (Gen 37–50) from a diachronic and interdisciplinary perspective. It examines the tension between the Judean theology of covenant (בְּרִית) and an older tradition of blessing (בְּרָכָה), identifying traces of a Northern Israelite tradition in which Joseph and Ephraim may have been regarded as privileged heirs of the patriarchs. Combining literary criticism, redaction criticism, archaeology, and anthropology of religion, the study presents

Joseph as the bearer of a charismatic blessing associated with fertility, religious experience, and the sanctuary traditions of Northern Israel.

Keywords: Joseph; Ephraim; Book of Genesis; patriarchs; blessing; covenant; Northern Israel; patriarchal traditions; redaction criticism; religion of Israel

References

Aharoni, Y. (1966). *The land of the Bible: A historical geography* (A. F. Rainey, tłum.). Burns & Oates.

Alter, R. (2004). *The five books of Moses: A translation with commentary*. W. W. Norton & Company.

Andersen, F. I., Freedman, D. N. (1989). *Amos: A new translation with introduction and commentary*. Doubleday.

Auerbach, E. (1932). *Wüste und gelobtes Land: Geschichte Israels von den Anfängen bis zum Tode Salomos*. Kurt Wolff Verlag.

Baden, J. S. (2012). *The composition of the Pentateuch: Renewing the documentary hypothesis*. Yale University Press. https://doi.org/10.12987/9780300152647

Ben Zvi, E. (2019). *Social memory among the literati of Yehud*. De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110547146

Bertholet, A. (1899). *Deuteronomium*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Blum, E., Weingart, K. (2017). The Joseph story: Diaspora novella or North-Israelite narrative? *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 129*(4), 501–521. https://doi.org/10.1515/zaw-2017-4003

Carr, D. M. (1996). *Reading the fractures of Genesis: Historical and literary approaches*. Westminster John Knox Press.

Clifford, R. J. (2012). Genesis 37–50: Joseph story or Jacob story? W: C. A. Evans, J. N. Lohr i D. L. Petersen (red.), *The Book of Genesis: Composition, reception, and interpretation* (s. 213–229). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004226579_010

Day, J. (2000). *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. Sheffield Academic Press.

de Geus, C. H. J. (1976). *The tribes of Israel: An investigation into some of the presuppositions of Martin Noth's amphictyony hypothesis*. Van Gorcum. https://doi.org/10.1163/9789004354494

de Pury, A. (2006). The Jacob story and the beginning of the formation of the Pentateuch. W: T. B. Dozeman i K. Schmid (red.), *A farewell to the Yahwist? The composition of the Pentateuch in recent European interpretation* (s. 51–72). Society of Biblical Literature.

de Vaux, R. (1970). The settlement of the Israelites in southern Palestine and the origins of the tribe of Judah. W: H. T. Frank i W. L. Reed (red.), *Translating & understanding the Old Testament: Essays in honor of Herbert Gordon May* (s. 108–134). Abingdon Press.

Eliade, M. (1951). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Payot.

Finkelstein, I., Römer, T. (2014a). Comments on the historical background of the Abraham narrative: Between "realia" and "exegetica". *Hebrew Bible and Ancient Israel, 3*(1), 3–23. https://doi.org/10.1628/219222714X13994465496820

Finkelstein, I., Römer, T. (2014b). Comments on the historical background of the Jacob narrative in Genesis. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 126*(3), 317–338. https://doi.org/10.1515/zaw-2014-0020

Fleming, D. E. (2012). *The legacy of Israel in Judah's Bible: History, politics, and the reinscribing of tradition*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139163033

Frevel, C. (2021). Jacob as father of the twelve tribes: Literary and historical considerations. W: B. Hensel (red.), *The history of the Jacob cycle (Genesis 25–35): Recent research on the compilation, the redaction and the reception of the biblical narrative and its historical and cultural contexts* (s. 155–181). Mohr Siebeck. https://doi.org/10.15496/publikation-86094

Gillingham, S. (1999). The Exodus tradition and Israelite psalmody. *Scottish Journal of Theology, 52*(1), 19–46. https://doi.org/10.1017/S0036930600053473

Goulder, M. (1995). Asaph's history of Israel (Elohist Press, Bethel, 725 BCE). *Journal for the Study of the Old Testament, 20*(65), 71–81. https://doi.org/10.1177/030908929502006506

Grabbe, L. L. (2010). Shaman, preacher, or spirit medium? The Israelite prophet in the light of anthropological models. W: J. Day (red.), *Prophecy and prophets in ancient Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (s. 117–132). T&T Clark.

Gunkel, H. (1997). *Genesis* (M. E. Biddle, tłum.). Mercer University Press.

Hasel, G. F. (1972). *The remnant: The history and theology of the remnant idea from Genesis to Isaiah*. Andrews University Press.

Hendel, R. (2005). *Remembering Abraham: Culture, memory, and history in the Hebrew Bible*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/0195177967.001.0001

Hildebrandt, T. (2008). *Psalm 105: A Davidless/Zionless song of our father Abraham*. Gordon College. https://biblicalelearning.org/wp-content/uploads/2020/10/00_Ps105Abraham_paper-1.pdf

Holm-Nielsen, S. (1978). The Exodus traditions in Psalm 105. *Annual of the Swedish Theological Institute, 11*, 22–30. https://doi.org/10.1163/9789004663930_006

Husser, J.-M. (1999). *Dreams and dream narratives in the biblical world* (J. M. Munro, tłum.). Sheffield Academic Press.

Keel, O. (1997). *The symbolism of the biblical world: Ancient Near Eastern iconography and the Book of Psalms* (T. J. Hallett, tłum.). Eisenbrauns.

Kemp, B. J. (2018). *Ancient Egypt: Anatomy of a civilization* (wyd. 3). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781351166485

Kraut, J. (2018). The literary roles of Reuben and Judah in Genesis narratives: A 'reflection complex'. *Journal for the Study of the Old Testament, 43*(2), 205–227. https://doi.org/10.1177/0309089217711029

Lemański, J. (2013). W poszukiwaniu tradycji o Izaaku. *Colloquia Theologica Ottoniana*, (2), 63–76.

Lemański, J. (2014). *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43*. Edycja Świętego Pawła.

Levin, C. (1993). *Der Jahwist*. Vandenhoeck & Ruprecht. https://doi.org/10.5282/ubm/epub.4350

Lipschits, O., Römer, T., Gonzalez, H. (2017). The pre-priestly Abraham narratives from monarchic to Persian times. *Semitica, 59*, 261–296. https://doi.org/10.2143/SE.59.0.3239913

Lipton, D. (1999). *Revisions of the night: Politics and promises in the patriarchal dreams of Genesis*. Sheffield Academic Press.

Loewenstamm, S. E. (1992). Reuben and Judah in the cycle of Joseph-stories. W: Y. Avishur i J. Blau (red.), *From Babylon to Canaan: Studies in the Bible and its oriental background* (s. 35–41). Magnes Press.

Macchi, J.-D. (1999). *Israël et ses tribus selon Genèse 49*. Éditions Universitaires Fribourg Suisse; Vandenhoeck & Ruprecht. https://doi.org/10.5167/uzh-151225

Mayes, A. D. H. (1981). *Deuteronomy: Based on the Revised Standard Version*. Eerdmans; Marshall, Morgan & Scott.

Miller, R. D., II. (2011). Shamanism in early Israel. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 101*, 309–342.

Nelson, R. D. (2004). *Deuteronomy: A commentary*. Westminster John Knox Press.

Niesiołowski-Spanò, Ł. (2021). Why was biblical history written during the Persian period? Persuasive aspects of biblical historiography and its political context, or historiography as an anti-mnemonic literary genre. W: J. U. Ro i D. Edelman (red.), *Collective memory and collective identity: Deuteronomy and the Deuteronomistic History in their context* (s. 353–376). De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110715101-015

Nissinen, M. (2020). Why prophets are (not) shamans? *Vetus Testamentum, 70*(1), 124–139. https://doi.org/10.1163/15685330-12341434

Rendsburg, G. A. (2009). Israelian Hebrew features in Deuteronomy 33. W: N. S. Fox, D. A. Glatt-Gilad i M. J. Williams (red.), *Mishneh Todah: Studies in Deuteronomy and its cultural environment in honor of Jeffrey H. Tigay* (s. 167–183). Eisenbrauns. https://doi.org/10.1515/9781575066042-016

Rofé, A. (1991). Ephraimite versus Deuteronomistic history. W: D. Garrone i F. Israel (red.), *Storia e tradizioni di Israele: Scritti in onore di J. Alberto Soggin* (s. 221–235). Paideia.

Ruppert, L. (2010). Zur Neuinterpretation der Josefstradition in Ps 105. W: C. Diller, M. Mulzer, K. Ólason i R. Rothenbusch (red.), *Studien zu Psalmen und Propheten: Festschrift für Hubert Irsigler* (s. 115–130). Herder.

Sarna, N. M. (1989). *Genesis* בראשית*: The traditional Hebrew text with new JPS translation*. Jewish Publication Society.

Shupak, N. (2006). A fresh look at the dreams of the officials and of Pharaoh in the story of Joseph (Genesis 40–41) in the light of Egyptian dreams. *Journal of the Ancient Near Eastern Society, 30*, 103–138.

Skinner, J. (1930). *A critical and exegetical commentary on Genesis* (wyd. 2). T. & T. Clark.

Sweeney, M. A. (2016). The Jacob narratives: An Ephraimitic text? *The Catholic Biblical Quarterly, 78*(2), 236–255.

Tigay, J. H. (1996). *Deuteronomy* דברים*: The traditional Hebrew text with the new JPS translation*. Jewish Publication Society.

Tobolowsky, A. (2017). *The sons of Jacob and the sons of Herakles: The history of the tribal system and the organization of biblical identity*. Mohr Siebeck. https://doi.org/10.1628/978-3-16-155597-8

Tobolowsky, A. (2022). *The myth of the twelve tribes of Israel: New identities across time and space*. Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/9781009091435

Twersky, G. (2019). Genesis 49: The foundation of Israelite monarchy and priesthood. *Journal for the Study of the Old Testament, 43*(3), 317–333. https://doi.org/10.1177/0309089217720625

Van Seters, J. (1975). *Abraham in history and tradition*. Yale University Press.

von Rad, G. (1966). *Deuteronomy: A commentary* (D. Barton, tłum.). Westminster Press.

Wright, G. R. H. (1970). The mythology of pre-Israelite Shechem. *Vetus Testamentum, 20*(1), 75–82. https://doi.org/10.1163/156853370X00165

Yoreh, T. L. (2010). *The first book of God.* De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110221688

Zakovitch, Y. (1993). Through the looking glass: Reflections/inversions of Genesis stories in the Bible. *Biblical Interpretation, 1*(2), 139–152. https://doi.org/10.1163/156851593X00025

Zevit, Z. (2001). *The religions of ancient Israel: A synthesis of parallactic approaches*. Continuum.