

Janusz Adam Lemański

W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji "cudu nad morzem" (Wj 13,17-15,21)

The Biblical Annals 6/1, 5-44

2016

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17-15,21)

In Search of the Oldest Literary Version of the 'Miracle By the Sea' (Exod 13:17-15:21)

KS. JANUSZ LEMAŃSKI

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
adres: ul. Chrobrego 7, 75-063 Koszalin, Poland; e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl

SUMMARY: The article is dedicated to an analysis and assessment of the newest critical literary research works on Ex 13,17-15,21. The aim is to find the oldest literary version of the event. In the author's opinion, it is to be searched in Ex 13,20-22; 14,5-7.10bA.11-14,19-20.21aA.24-25.27*.30-31* and attributed to the non-P authors, who place the entire event 'by the sea'. In this version of events the Israeli people, after crossing the Egyptian border, found themselves in a desert. For the first time they have expressed some fears of their lives, which is known as 'the motive of complaining'. They show fear of the pharaoh's army, so Moses urges them not to fear because they would not see the Egyptians more and YHWH would fight for them. The description has a characteristic of a military battle, although the only acting against the Egyptian military power is the God of Israel. Thanks to a strong wind, which blew for the whole night, he dried the sea and the Israelites reached the other bank walking on dry land, when the Egyptians die when trying to escape pointing to the returning sea waters. The events have their own time scheme: night and danger, dawn and salvation. A final effect is showing by the Israelites a fear of YHWH and his servant Moses. In the author's opinion this version has originated short time before the fall of Babylon and was written according to a motive of 'the Day of YHWH' in its version, which was in force in the utterances of prophets of the period of exile and later (the day of judgment of nations, as a beginning of the salvation of Israel).

KEY WORDS: exodus, miracle, sea, day of YHWH, Moses

SŁOWA KLUCZE: exodus, cud, morze, dzień JHWH, Mojżesz

„Ja jestem Jhwh, Bóg twój, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewolników” (Wj 20,2; Pwt 5,6). Już w preambule historycznej do Dekalogu znajdujemy potwierdzenie, że historiozbawczym fundamentem w relacjach pomiędzy Jhwh i wybranym przez Niego narodem jest fakt „wyprowadzenia” Izraela z niewoli w Egipcie. W badaniach z ostatnich lat coraz częściej powątpiewa się jednak w to, czy taki *exodus*, o jakim czytamy w relacji biblijnej, historycznie w ogóle miał miejsce. Jeśli jednak przyjąć, że część tego opisu odpowiada rzeczywistym doświadczeniom, to badacze zastanawiają się nad tym, co stanowi historyczny rdzeń, a co jest

jedynie jego literacką, rozbudowaną wersją¹. Sama tradycja *exodusu* może mieć swoje korzenie w tradycjach religijnych dawnego Królestwa Izraela². Dopiero z czasem – prawdopodobnie po jego upadku – została zaabsorbowana na południu, w Królestwie Judzkim. Tam też nabrała szczególnego znaczenia po jego upadku, stając się paradygmatem dla wizji nowego *exodusu*, tym razem związanego z powrotem z wygnania babilońskiego³. Wielu badaczy sądzi, że najstarszej, rozbudowanej literackiej wersji tego wydarzenia można doszukiwać się w kompozycji literackiej z Wj 13,17–15,21. Tekst ten w ostatnich latach poddawany był gruntownej analizie zarówno pod kątem krytyczno-literackim, jak i w wymiarze synchronicznym. W poniższym artykule zamierzamy przyjrzeć się najnowszym badaniom i ocenić, czy jest możliwe wydobyć z tego tekstu jakiejś pierwotnej wersji opowiadania o Exodusie i, jeśli tak, co może nam ona powiedzieć o źródłach tej tradycji?

1. Co składa się na opis z Wj 13,17–15,21?

Najogólniej rzecz ujmując, mamy w interesującym nas kompleksie literackim wprowadzenie (Wj 13,17-22)⁴, zasadniczy opis przebiegu wydarzeń (Wj 14,1-31) i dwa teksty poetyckie sławiące Jhwh za to, co uczynił na rzecz Izraela (Wj 15,1-18.19-21)⁵. Samo centrum tej kompozycji literackiej stanowi więc opis wybawienia Izraela nad morzem. Pierwszy z tekstów zawiera również opis wydarzeń związanych z dotarciem do Ziemi Obiecanej i budową sanktuarium. Główny tekst (Wj 14) można dalej podzielić na trzy części, gdyż wprowadzeniem do każdej z nich są instrukcje udzielane przez Jhwh Mojżeszowi (ww. 1-4a.15-19.26). Na ten podział wpływ miała głównie

- 1 J. Lemański, „Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną”, *BibAn* 4/2 (2014) 279-311.
- 2 W. Pikor, „Prorocka interpretacja exodusu. I: Amos, Ozeasz”, *BPTH* 7/3 (2014) 41-53 (być może celebrowano ją w sanktuarium w Betel; tamże, 49).
- 3 W. Pikor, „Prorocka interpretacja exodusu. II: Ezechiel. Izajasz”, *BPTH* 7/4 (2014) 47-64; R.E. Watts, „Exodus imagery”, *Dictionary of the Old Testament. Prophets* (red. M.J. Boda – J.G. McConville) (Nottingham – Dovners Grove: IVP Academic 2012) 205-214.
- 4 Wj 13,17-19 można też potraktować jako *prolepsis*, które w Wj zawsze znajduje się na końcu poprzedniej perykopy i zapowiada wydarzenia, o których mowa będzie w następnej; tak C. Dohmen, *Exodus 1–18* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2015) 287, 312.
- 5 Pierwszy z poematów jest różnie dzielony; por. W.H. C. Propp, *Exodus 1–18* (AB 2; New York: Doubleday 1998) 503-505. Proponowane podziały strukturalne są jednak arbitralne, gdyż poezja hebrajska z reguły nie zna podziału na strofy i raczej unifikuje elementy poetyckie, niż je rozdziela. Najlepiej uzasadniony wydaje się jednak podział trzyczęściowy (Wj 15,1-7//8-12//13-18); por. Propp, *Exodus 1–18*, 505; J.L. Ska, „Beleza e schietezza. Il Canto di Mosè (Es 15,1-21) e la Regalità di Yhwh, Dio d’Israele. Riflessione sulla poetica ebraica”, *Una goccia d’inciestro. Finestre sul Panorama Biblico* (red. J.L. Ska) (Bologna: Grafiche Dehoniane 2008) 117-121.

W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17-15,21)

redakcja kapłańska⁶. Inny możliwy wariant podziału Wj 14 związany jest z miejscem wydarzeń⁷: przed morzem (ww. 1-14), w środku morza (ww. 15-25) i po drugiej stronie morza (ww. 26-31). W ostatniej sekcji miejsce wydarzeń z ww. 26-29 jest jednak problematyczne. Na drugim brzegu na pewno dzieje się dopiero to, o czym mowa na samym końcu (ww. 30-31). Jeszcze inną propozycję ma Brevard S. Childs⁸, który dzieli tekst ze względu na zamierzenia głównych bohaterów. Najpierw wszyscy uczestnicy konfliktu przygotowują swoje plany (Wj 13,17–14,8), potem Mojżesz wyjaśnia ludowi plan Boga (Wj 14,9-14), a wreszcie ten Boży plan zostaje zrealizowany, nie tyle krzyżując, ile absorbując plany faraona w taki sposób, że ostatecznie obracają się one przeciwko samym Egipcjanom. Childs⁹ zauważa też, że w jednym możliwym do wyróżnienia wariancie to Mojżesz zapowiada i wykonuje plany Boga (wersja P), a w drugim, tylko Jhwh jest aktywny i walczy za Izraela (wersja J/nie-P). W ostatecznej, redakcyjnie skonsolidowanej, wersji tekstu istotne są jednak potem oba warianty¹⁰. Egzegeci zauważają też, że w tej zunifikowanej już formie części narratywne skonstruowane są na podstawie tzw. techniki *Spotlight* (podobnie jak Wj 12,29-42)¹¹. Uwaga czytelnika koncentrowana jest tu zawsze na jednym, konkretnym punkcie widzenia. Dla przykładu w pierwszym epizodzie autor biblijny pozwala nam spojrzeć najpierw na to, co się dzieje z punktu widzenia Egipcjan (ww. 5-8a), a potem Izraelitów (ww. 10-14). Podobnie jest w kolejnych dwóch epizodach.

2. Co wiemy o warstwach redakcyjnych w Wj 13,17–15,21?

Badacze są w zasadzie zgodni w tym, że teksty Księgi Wyjścia i Liczb pod względem krytyczno-literackim na tle reszty Pięcioksięgu mają najbardziej złożony charakter¹². Julius Wellhausen¹³ w sformułowanej przez

6 J.L. Ska, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib 109; Rome 1986) 25-27; J.L. Ska, „Il passaggio del Mar Rosso”, *La strada e la casa. Itinerari biblici* (red. J.L. Ska) (Bologna: Grafiche Dehoniane 2001) 22-25.

7 Ska, *Le passage*, 42-43, 77-78; R. Albertz, *Exodus 1–18* (ZBK.AT 2.1; Zürich: Theologischer Verlag 2012) 230.

8 *Exodus. A Commentary* (OTL; London – Philadelphia: The Westminster Press 1974) 225-226.

9 *Exodus*, 227.

10 Th.B. Dozeman, *Exodus* (ECC; Grand Rapids: William E. Eerdmans Publishing Company 2009) 305-318.

11 H. Utzschneider – W. Oswald, *Exodus 1–15* (IEKAT) (Stuttgart: Kohlhammer 2013) 292.

12 J.L. Ska, „Il libro dell'Esodo. Questioni fondamentali e questioni aperte”, *Il cantiere del Pentateuco. I. Problemi di composizione e di interpretazione* (red. J.L. Ska) (Bologna: Grafiche Dehoniane 2013) 113-135 zwł. 113-118.

13 *Die Composition des Hexateuch und der historischen Büchern des Alten Testaments* (Berlin: De Gruyter 1899) 61.

siebie klasycznej teorii źródeł rozróżniał w kompleksie Wj–Lb tzw. redakcję jehowistyczną (JE), odpowiedzialną – jego zdaniem – za połączenie źródeł jawistycznego (J) i elohistycznego (E), oraz dokument kapłański (P). Dowodził przy tym, że P jest późniejsze niż JE. Mimo że współcześni badacze używają dziś bardzo różnej terminologii na oznaczenie tej odrębności, to podstawowe Wellhausenowskie rozróżnienie materiału P i nie-P (jego JE) nadal zachowuje swoją aktualność¹⁴. Wielu badaczy, idąc śladem Rolfa Rendorffa i jego ucznia Erharda Bluma przytacza dziś argumenty sugerujące, że nie-P w wielu miejscach wyraźnie inspirowane jest językiem oraz ideami znanymi z tradycji deuteronomistycznej i deuteronomicznej. Kwestia ta, jak za chwilę zobaczymy, nadal jest przedmiotem debaty, bo nie brak również zwolenników tezy o postdeuteronomistycznym i postkapłańskim pochodzeniu tekstów z kompleksu Wj–Lb. Większość badaczy nie ma już dziś jednak wątpliwości, że materiał klasyfikowany jako nie-P musi być obecnie datowany jako znacznie późniejszy czasowo, niż sugerowała to klasyczna teoria źródeł¹⁵.

We wspomnianej klasycznej teorii źródeł opowieść o wydarzeniach nad Morzem Sitowia (w LXX: Czerwonym) to co najmniej dwie, odbiegające od siebie, wersje literackie tego wydarzenia, klasyfikowane jako P i J, oraz kilka pomniejszych uzupełnień przypisywanych zwykle E¹⁶. W praktyce jest jednak tak, że wszyscy badacze nie mają wątpliwości tylko co do tego, że w Wj 13,17–15,21 mamy do czynienia w dwoma wersjami „cudu nad morzem”. Według jednej z nich Bóg zsyła silny wiatr ze wschodu, wieje on całą noc i osusza morze (Wj 14,21aB.27aBb). W ten sposób o świcie Jhwh ocala Izraelitów. Według drugiej natomiast wszystko dzieje się o świcie i Bóg „rozdziela” tu morze, czyniąc mur po obu stronach, tak aby Izraelici mogli przejść po suchej ziemi (Wj 14,21b.28). Na tych ustaleniach w zasadzie kończy się badawczy konsensus¹⁷. W ostatnich latach najczęściej upraszcza

¹⁴ Dozeman, *Exodus*, 35-43. Nawet ci, którzy preferują użycie nazwy Jahwista (J) jak, np. J. Van Seters czy C. Levin, uważają J za autora z końcowego okresu wygnania.

¹⁵ Ska, „Il libro”, 118-119 ze wskazaniem na E. Otto, „Die nachpriesterschriftliche Penteteuchredaktion im Buch Exodus”, *Studies in the Book of Exodus* (red. M. Vervenne) (BETL 126; Leuven: University Press 1996) 61-111.

¹⁶ P = Wj 14,1-4.8.9aBb.10abB.15-18.21aAb.22.23.26.27aA.28-29; J = Wj 13,20-22; 14,5b.6.9aA.13.14.19b. 20.21.aB.24.25b27aBb.30-31; 15,20-21; E = Wj 13,17-19. 14,5a.7.11.12.19a.25a; nieznane źródło = Wj 15,1-19; por. M. Noth, *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁸1988, 83-84; A.F. Campbell, M.A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch. Text. Introductions. Annotations* (Minneapolis: Fortress Press 1993) 39-40 (P).143-144 (J).185 (E).198 (nieznane źródło). Inne wcześniejsze propozycje por. J. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II; Częstochowa: Edycja św. Pawła 2009) 319.

¹⁷ Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 297. Wśród starszych komentatorów wyróżnić można np. takie opinie, że na tekst z Wj 14 składają się tzw. *Leienquelle*, J i E, ale nie ma tu śladów P; por. O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt* (Darmstadt:

się podział krytyczno-literacki, sprowadzając go do dwóch podstawowych wersji, klasyfikowanych dziś coraz częściej jako P i nie-P¹⁸, albo doszukuje się w nim dodatkowo jakichś późniejszych uzupełnień i korekt redakcyjnych¹⁹. Problem w dyskusji wiąże się potem z klasyfikacją i datowaniem dwóch podstawowych wersji. Kwestią sporną jest bowiem również to, czy obie wersje istniały pierwotnie niezależnie od siebie, tzn. czy od początku stanowiły dwie w pełni zredagowane wersje „cudu nad morzem”²⁰, czy też raczej należy liczyć się z tym, że któraś z wersji stanowi jedynie redakcyjne przepracowanie starszej z nich? W tym ostatnim przypadku zwykle to tzw. wersję P traktuje się jako materiał uzupełniający w stosunku do starszej wersji z nie-P²¹. Nie można jednak mówić, że jest to dziś ogólnie przyjęty konsensus. Część badaczy uważa bowiem, że należy zakładać, iż było dokładnie odwrotnie²². Christoph Berner²³ materiał niekapłański w tzw. cudzie nad morzem próbuje np. klasyfikować jako postdeuteronomistyczne uzupełnienia do P. Hans-Christoph Schmitt²⁴ polemizuje z tą tezą i zgadza się z nią tylko częściowo (odnośnie do Wj 13,17-19; 14,11-12,31). Traktuje bowiem Wj 13,21-22; 14,19b.20.24a + Wj 15,1-21 jako teksty bardziej postkapłańskie niż postdeuteronomistyczne. Ponadto dostrzega pierwotną redakcję tego kompleksu jako kombinację materiału przedkapłańskiego i kapłańskiego. Późniejszą re-lekturę całego kompleksu uznaje z kolei za korektę dokonaną z uwagi na połączenie Pięcioksięgu z historią deuteronomistyczną. Taką końcową ostatnią redakcją proponują zresztą również najnowsze komentarze.

Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962), 133*-139*. Dla innych z kolei nie ma tu śladów E, są natomiast J i P oraz późniejsze redakcje, jak Jehowista czy redaktor Pięcioksięgu: por. H. Holzinger, *Exodus* (KHAT II; Tübingen: Mohr Siebeck 1900) 43-44; Propp, *Exodus 1-18*, 476-485.

18 Dozeman, *Exodus*, 298-344.

19 Albertz, *Exodus 1-18*, 224-255; Utzschneider – Oswald, *Exodus 1-15*, 307-327.

20 J.Ch. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000) 189-232.

21 E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin – New York: De Gruyter 1990) 30-32, 256-262; Dozeman, *Exodus*, 298-305; Ch. Berner, *Die Exoduserzählung* (FAT 73; Tübingen: Mohr Siebeck 2010) 353-365.

22 H.Ch. Schmitt, „«Priestlichen» und «prophetisches» Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung Ex 14, 27-31”, *Theologie in Prophetie und Pentateuch* (red U. Schorn, M. Büttner) (BZAW 310; Berlin – New York: De Gruyter 2001) 203-219.

23 „Gab es einem vorpriesterlichen Meerwunderbericht?”, *Bib* 85 (2014) 1-25. Wcześniej już J. Van Seters, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (CBET 10; Kampen: Kok Publishing House 1994) 141, sugerował, że wersja nie-P napisana została przez jego Jahwistę z okresu wygnania (post-D, ale przed-P).

24 „Wie deuteronomistisch ist der nichtpriesteliches Meerwunderbericht von Exodus 13,17-14,31?”, *Bib* 85 (2014) 26-48.

2.1. Potencjalne uzupełnienia redakcyjne

Zdaniem części badaczy jednym z takich głównych uzupełnień może być motyw słupa obłoku i ognia, który przewodzi i ochrania Izraela (Wj 13,21; 14,19b.20.24a), reprezentując jednocześnie samego Jhwh. P nie zna takiego motywu i Bóg reprezentowany jest w tej tradycji inaczej (por. Wj 16,10; 24,15-18aA; 40,34-39; Lb 9,15-16). Chwała Jhwh manifestuje się tu, co prawda, w obłoku, ale brak jest motywu ognia. Na tej podstawie, zdaniem niektórych badaczy, można podejrzewać, że ten element narracji stanowi dodatek i jest rozwinięciem kapłańskiego motywu²⁵ (por. Lb 14,14; potem także Lb 12,5.10; 14,14; Pwt 1,33; 1 Krl 8,10-11; Ne 9,12.19; por. inne formy przewodzenia ludowi w Lb 10,29-32.33-36). Konsensus w tej kwestii polegał często na tym, że obecność Boga w słupie obłoku traktowano jako element przed-P, zaś wariant ze słupem ognia jako element post-P²⁶. W istocie obecność Boga w ogniu znana jest tradycji nie-P (Rdz 15,17; Wj 3,2; 19,18; Pwt 4,24; 5,24; 9,3). Niekoniecznie zatem w podwójnej naturze słupa obłoku/ognia (opiekuńcza/przewodnia obecność Jhwh, oprócz obłoku, manifestuje się również w słupie ognia; Wj 13,21; 14,20) trzeba widzieć dwie różne tradycje lub uzupełnienie redakcyjne. Z jednej strony nie jest bowiem łatwo oddzielić od siebie oba motywy²⁷, a z drugiej – płomień/ogień może być tu też rozumiany jako coś, co płonie wewnątrz obłoku, stanowiąc wraz z nim jedną i tę samą rzeczywistość. Płomień był niewidoczny za dnia, ale w nocy już tak, że względu na kontrast tworzony wobec ciemności²⁸. Obecność tego elementu w narracji wiąże się potem także z wywołaniem przez Jhwh paniki wśród Egipcjan (w. 24.25b → w. 27b). Wpływ na te elementy opowiadania

25 Berner, „Gab es”, 21. Nieco inaczej Albertz, *Exodus 1–18*, 236, 238 + przypis 14. Uzupełnienia dokonał, według niego, redaktor pracujący starszą wersję tradycji nie-P. W tradycji deuteronomistycznej taka forma przewodzenia ludowi jest nieznana, choć regularnie mówi się tam o Bogu „(ten), który idzie przed wami” (por. Pwt 1,30.33; 20,4; 31,6.8). Za pierwszą, przerobioną już wersję tego motywu, uznaje on Pwt 1,33, zaś inne teksty (Wj 33,9.10; Lb 12,5; Pwt 31,15; por. Lb 11,25) wywodzi od redaktora deuteronomistycznego.

26 W. Gross, „Die Wolkensäule und die Feuersäule in Ex 13+14”, *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. Fs. N. Lohfink (red. G. Braulik – W. Gross – S. McEvenue) (Freiburg: Herder 1993) 142-165, zwł. 148-149, 152; Gertz, *Tradition*, 211-213; Schmitt, „Wie deuteronomistisch”, 32.

27 E. Blum, „Die Feuersäule in Ex 13-14 – eine Spur der Endredaktion?”, *Textgestalt und Komposition* (red. W. Oswald) (FAT 69; Tübingen: Mohr Siebeck 2010) 140-141, 144-145. Niemniej Blum („Feuersäule”, 142-147) dowodzi, że powiązanie obu elementów jest przed-P (por. też. Albertz, *Exodus 1–18*, 226; Utzschneider, Oswald, *Exodus 1–15*, 305), zaś Gross („Die Wolkensäule”, 146, 152), że nocna wędrówka Izraela to motyw zachodzący po raz pierwszy dopiero w ramach redakcji Pięcioksięgu. W konsekwencji cały motyw uznać należy za post-P (tak Schmitt, „Wie deuteronomistisch”, 32-33, zgadzając się z Bernerem)

28 C. Houtman, *Exodus* (HCOT; Kampen: Kok Publishing House 1996) II, 207; V.P. Hamilton, *Exodus. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic 2011) 208.

(wersja nie-P), zdaniem Ch. Bernera²⁹, mogła mieć tradycja o plagach z Wj 10,1-20. W przywołanym fragmencie znajdujemy w istocie wiele motywów wspólnych z Wj 14 w wersji nie-P (por. Wj 10,13.19 → Wj 14,21abA; Lb 11,31: wyciągnięta laska Mojżesza, wiatr; Wj 10,4: schemat czasowy). Ch. Berner³⁰ uważa, że także współpraca pomiędzy Jhwh i Mojżeszem w trakcie dokonywania cudu może być efektem późniejszej redakcji (Wj 14,21.27; por. Wj 9,22-25; 10,12-15). W konsekwencji – w jego opinii – Wj 14,1-29 jawi się jako apendyks do opowiadania o plagach. Z tym można się zgodzić. Z drugiej strony nie da się jednak wykluczyć tego, że kolejność powstawania tych tekstów równie dobrze mogła być odwrotna³¹.

W kontekście Wj 13,17-22³² pracę późniejszych redaktorów, uzupełniających starszą wersję (Wj 13,20-22)³³, dostrzega się dziś przede wszystkim w w. 19 (por. Rdz 50,24-25; Joz 24,31-32), choć i tu brak zgody, jak klasyfikować to uzupełnienie³⁴. Za wtórny uznaje się potem również fragment Wj 13,17-18. Ponownie jednak brak zgody, komu przypisać te uzupełnienia³⁵. Wielu badaczy sądzi, że mamy tu w istocie wyraźnie widoczną chęć uzasadnienia zmiany itinerarium wędrówki, a co za tym idzie, także chęć harmonizacji pomiędzy nie-P (Wj 12,37; 13,20) i P (Wj 14,1-2)³⁶. Wskazuje się też związki tych wierszy z Wj 15,4.22³⁷. Możliwe jednak, że glosa ma za zadanie zhar-

²⁹ „Gab es”, 21; por. też Ska, *Le passage*, 110-111; Schmitt, „Pristerlichen”, 203-219.

³⁰ „Gab es”, 25.

³¹ Schmitt, „Wie deuteronomistisch”, 40-41. Porównanie z Wj 14; 24 pozwala stwierdzić, że Wj 10,12 nie mówi o pomocy Boga „rano”, tylko o ataku szarańczy; gorący wiatr ze wschodu (por. Rdz 41,6; Oz 13,15) jest jedynie narzędziem (osusza morze w Wj 14,21; sprowadza szarańczę w Wj 10,13.19). Wiatr zresztą dość często jest narzędziem wykorzystywanym przez Jhwh (Ps 18,11.16; 104,4; Lb 11,31), więc argument, że nie-P w Wj 14,21.27 zaczerpnął ten motyw z Wj 10, jest mało przekonujący. Schmitt (tamże, 41), powołując się na przedwygnaniową datację Ps 18, uważa że mamy do czynienia z motywem kultowym z okresu monarchii.

³² Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 305.

³³ Albertz (*Exodus 1–18*, 20-21, 233-234) postrzega te wiersze jako efekt pracy swojego redaktora (R^{Ex}; ok. 540 r. przed Chr.), który wykorzystuje starszą *Vorlage* (nie-P; ok. X/IX w. przed Chr.).

³⁴ W. Oswald, *Staatstheorie im Alten Testament. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (Stuttgart: Kohlhammer 2009) 204-218: powygnaniowa tradycja Sychem-Hexateuch, choć zauważa także, że (*Staatstheorie*, 132, 187) podobne konstrukcje są typowe także dla P (Rdz 25,7-10; 35,27-29; 49,29-32); Blum, *Studien*, 363-365: całkowicie nowa redakcja tzw. Joz 24- *Bearbeitung*.

³⁵ Tak Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 305 (redakcja Pięcioksięgu) i Albertz, *Exodus 1–18*, 25 (redakcja Sześcioksięgu ok. 430-410 r. przed Chr.). Za późne uzupełnienia uznają te wiersze również Th. Krüger, Ch. Levin, J.Ch. Gertz, Ch. Berner; L. Schmidt, R. Albertz, H.Ch. Schmitt. Inne opinie: Propp (*Exodus 1–18*, 476) klasyfikuje ww. 17-19 jako E, gdyż używa się w nich imienia Elohim. Blum („Die Feuersäule”, 147-151, zwł. 151) zalicza te wiersze do tzw. warstwy podstawowej opowiadania (wyłączywszy w. 19), zaś Dozeman (*Exodus*, 305-306) w. 18b klasyfikuje jako uzupełnienie P.

³⁶ Th. Krüger, „Erwägungen zur Redaktion der Meerwundererzählung (Exodus 13,17–14,31)”, *ZAW* 108 (1996) 524; Gertz, *Tradition*, 209.

³⁷ Gertz, *Tradition*, 207.

monizowanie wielości miejsc znanych nie tylko z najstarszej wersji z dodatkami P, ale i z DtrG. Zatem informacje tu zawarte (zwl. w. 18) mogą mieć rzeczywiście swój odpowiednik w Wj 15,4³⁸. Zasadniczy problem w dyskusji, nie rozwiązany dotąd w zadowalający sposób, stanowi Wj 13,18b. Według Wj 13,17-18a Izrael wydaje się bowiem jeszcze nie gotowy do wojny i dlatego Bóg zmienia trasę wędrówki. Natomiast na podstawie Wj 13,18b można by sądzić, że jest dokładnie odwrotnie i Izraelici zdają się wychodzić z Egiptu jako dobrze zorganizowana i gotowa do walki społeczność³⁹.

Co do zasadniczej części kompleksu badacze zgadzają się – ogólnie rzecz ujmując – z ustaleniami Martina Notha w tym, co stanowi „kapłański” wkład w opisie z Wj 14⁴⁰. Wersja kapłańska ma własną strukturę narracyjną, język i koncepcję teologiczną (por. Wj 14,1-4.8-10abB.15-18.21aAb.22-23.26.27aA.28-29). Pytanie polega jednak na tym, czy rzeczywiście można uznać ją za pełne i samodzielne opowiadanie, które istniało wcześniej niezależnie od obecnego kontekstu?⁴¹ Problem stanowi bowiem początek i koniec opisanych przez P wydarzeń⁴². Nakaz „zawrócenia” (Wj 14,2) domaga się jakiegoś wcześniejszego opowiadania o „wyjściu”, co z kolei byłoby trudne do przyjęcia, jeśli zakładać istnienie samodzielnej, kapłańskiej wersji „cudu”. Wskazuje się ewentualne odniesienia do Wj 12,41 lub Wj 12,51, ale oba teksty nie opowiadają o samym wyjściu, lecz o czasie, kiedy miało ono miejsce. Można wreszcie sądzić, że Wj 14,1 stanowiło kontynuację Wj 12,40-41⁴³, ale wtedy wątpliwa byłaby płynność takiej narracji⁴⁴. Dobrym wprowadzeniem do wersji P jest natomiast fragment Wj 13,20, zaliczany jednak przez egzegetów do starszej wersji opowiadania.

Drugi problem to wspomniane zakończenie wersji P (Wj 14,29b). Raz jeszcze nawiązuje się tu do kapłańskiej wersji cudu (mur wód po obu

38 Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 306. W opinii tych badaczy to redakcja Pięcioksięgu odpowiedzialna jest za włączenie Wj 15,1-18 do całej kompozycji.

39 Dozeman (*Exodus*, 304) przypisuje tę część wiersza redakcji P. Podobnie zresztą jak i Wj 13,21-22. Na temat innej możliwej interpretacji Wj 13,18b (w sensie: dobrze zorganizowana grupa) por. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II) 315.

40 Gertz, *Tradition*, 195-266; R.G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000) 244; Ch. Levin, „Source Criticism. The Miracle at the Sea: Method Matters”, *Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible*. Fs. D.L. Petersen (red. J.M. Lemon – K.H. Richards) (SBL.RBS 52; Atlanta: Society of Biblical Literature 2009) 39-61, zwl. 52; Berner, *Die Exoduserzählung*, 253-365. Nieco inaczej Dozeman, *Exodus*, 300, 304: nie-P = Wj 13,17-18a.19-20; 14,5-7.8a.9a.10-16aAb.19a.20aA.22a.23-24aA.24b-29a.30-31; P = Wj 13,18b.21-22; 14,1-4.8b.9b.16aB.7-18.19b.20aB.21b.22b.23ab.24aB.29b.

41 Albertz, *Exodus 1–18*, 233.

42 Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 298.

43 Tak Gertz (*Tradition*, 204.396), który uważa Wj 12,42-51 za późniejszą glosę w stosunku do P⁶.

44 Tak Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 298.

stronach), ale konkluzja umieszczona jest w oderwaniu od samego opisu tego wydarzenia. Przy założeniu, że istniał samodzielny tekst P, zakończenie musiałyby zawierać nawiązanie do Wj 14,4.17 i brzmieć „i Jhwh otoczył się chwałą wobec faraona i jego wojska”. Tymczasem logiczne zakończenie opisu zawarte jest tylko w wersji nie-P (Wj 14,30-31aA). Tylko ta wersja zawiera także, brakujące w P, wyakcentowanie faktu wyzwolenia Izraelitów z niewoli (Wj 14,5.12.30). P jawi się zatem bardziej jako materiał uzupełniający w stosunku do istniejącej już jakiejś starszej wersji. Podobna sytuacja jest do zaobserwowania również w cyklu plag, gdzie temat „wyzwolenia” pojawia się tylko jeden raz (Wj 11,10)⁴⁵.

Nie do końca jasna w tzw. wersji P jest także przynależność w. 10a. Wiersz ten wydaje się świadomym dubletem⁴⁶. Kolejnym diskutowanym elementem kapłańskiego opowiadania jest zarzut wobec Mojżesza (Wj 14,15aB). Egzegeci zwykle traktowali ten nie do końca pasujący w kontekście element wypowiedzi Jhwh jako pozostałość jakiejś jeszcze wcześniejszej wersji⁴⁷. Ostatnio jednak uznaje się ten fragment wiersza za młodszy dodatek⁴⁸. W istocie tym, który krzyczał (*s'q*) wcześniej do Jhwh był lud Izraela (por. Wj 14,10b). Być może zakłada się tu wstawienniczą rolę Mojżesza za ludem (por. 1 Sm 7,8; 15,11; Ez 9,8; 11,13; Ha 1,2), tak jak wcześniej wstawiał się on np. za faraonem (Wj 8,8), a potem będzie to czynił także za Miriam (Lb 12,13). W ten sposób kreuje się Mojżesza jako proroka wstawiającego się za swoim ludem. Zaskakujące pytanie skierowane do Mojżesza jednocześnie łączy obecny epizod z wcześniejszym opowiadaniem. Nakaz skierowany zaraz potem do Mojżesza, aby lud ruszał dalej w drogę (Wj 14,15b: *ns'*), także wydaje się tu nawiązywać do tego z Wj 14,2⁴⁹. Przed Izraelitami rozciąga się jednak morze, które będzie teraz główną sceną wydarzeń. Rozkaz ten zostanie wypełniony. Izraelici „ruszą” w drogę (Wj 14,19aA: *ns'*) zgodnie z rozkazem Jhwh (por. Wj 14,15b = P?). Nawiązanie do tego motywu sugeruje, że także domniemany fragment nie-P (Wj 14,19a) może być elementem późniejszej redakcji.

Skoro już mowa o wersji nie-P, trzeba zauważyć, że także i ona ma własny schemat narracyjny, język i profil teologiczny (por. Wj 14,5-7.10bA.11-14.19-20.21aA.24-25.27aA₂Bb.30-31). U jej podstaw leży, jak sądzi wielu badaczy, koncepcja tzw. wojny Jhwh⁵⁰. Jednak i tu, zdaniem niektórych z nich,

⁴⁵ Tak Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 298.

⁴⁶ Por. Albertz, *Exodus 1–18*, 232.

⁴⁷ Blum, *Studien*, 260.

⁴⁸ Levin, „Source”, 51.

⁴⁹ Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 317.

⁵⁰ R. Müller, „Jahwekrieg und Heilsgeschichte”, *ZThK* 106 (2009) 265-283.

problematiczna jest kwestia literackiej jedności. Z tego względu jedynie fragmentarycznie można się w niej doszukiwać jakiejś ewentualnej wersji przedkapłańskiej⁵¹. Nie wszystkie części składowe wersji nie-P są bowiem dla niej konstytutywne. Dyskusję budzą w niej, oprócz wspomnianej już podwójnej natury obłoku, także takie elementy, jak żal okazany przez faraona (Wj 14,5b)⁵², opis jego armii (Wj 14,7), motyw narzekania Izraelitów (Wj 14,11-12)⁵³, laska Mojżesza wznoszona na rozkaz Boga (Wj 14,16.31)⁵⁴, motyw „posłańca”, (Wj 14,19a)⁵⁵, motyw Jhwh atakującego koła rydwanów (Wj 14,25a) i motyw „wiary” Izraela w Boga i Mojżesza (Wj 14,31)⁵⁶. To ich

- 51 Berner, „Gab es”, 7 ze wskazaniem na Blum, „Die Feuersäule”, 137-156, zwł. 154-156.
- 52 Słowa żalu tworzą klamrę z zakończeniem opowiadania o plagach (por. Wj 12,31-35: *šlh* Piel) i opowiadaniem o działaniach, aby ulżyć Izraelitom w niewolniczej pracy (por. Wj 5,9.11.18: *'bd*). Ta motywacja pościgu za Izraelitami tworzy jednak napięcie z informacją o tym, że król został poinformowany o ich ucieczce (Wj 14,5a). Zdaniem Alberta (*Exodus 1-18*, 233) redaktor (R^{Ex}) opowiadania o *exodusie* podjął tu starszą *Vorlage* o ocaleniu Izraelitów nad morzem. Nie znał on motywu oficjalnego uwolnienia niewolników z opowiadania o plagach, więc założył, że chodziło o ucieczkę. Jedną z klasycznych teorii interpretacyjnych zakłada, że pierwotnie w ogóle istniały dwie wersje tradycji tzw. *exodus* – ucieczka i *exodus* – wygnanie. Po porównaniu ze sobą języka z Wj 14,5-10 i Rdz 31,22-26 założenie takie wydaje się mało przekonujące; por. M. Vervenne, „Exodus Expulsion and Exodus Flight: The Interpretation of a Crux Critically Examined”, *JNSL* 22 (1996) 45-58.
- 53 Motyw narzekania por. Gertz, *Tradition*, 218; Schmitt, „Wie deuteronomistisch”, 30-31. Albert (*Exodus 1-18*, 233) również tu zakłada pracę swojego redaktora (R^{Ex}), który nawiązuje do motywu z Wj 17,1-7 (por. w. 3).
- 54 Albert (*Exodus 1-18*, 23, 234: element późnodeuteronomistycznej redakcji z połowy V w. przed Chr.; por. Wj 4,2.4.17.20; 7,15.17; 9,23; 10,13).
- 55 O „posłańcu” nie było dotąd mowy i nie odgrywa on też później żadnej roli w opowiadaniu. Wcześniej dla wielu badaczy motyw ten był reliktem starszej wersji. Jednak z czasem zaczęto go odmładzać. Blum (*Studien*, 365-377) uznał go za element późnodeuteronomistyczny tzw. *Mal'ak-Bearbeitung* (Wj 23,20.23; 32,34; 33,2; Sdz 2,1), zaś Utschneider i Oswald (*Exodus 1-15*, 321) za część powygnaniowej redakcji Pięcioksięgu (określa ją mianem *Tora-Komposition*). Por. także dyskusję o wtórnym charakterze tego motywu i jego roli w kanonicznej wersji Wj 14 w: W. Hildebrands, „Das Verhältnis der Engel zu Jahwe im Alten Testament, insbesondere im Buch Exodus”, *The Interpretation of Exodus*. Fs. C. Houtman, (red. R. Roukema) (CBET 44; Leuven – Paris – Dudley: Peeters 2006) 81-96, zwł. 92-96; A.A. Fischer, „Moses and the Exodus-Angel”, *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (red. V. Reiterer – T. Niclas – K. Schöpflin) (Berlin – New York: De Gruyter 2007) 79-93, zwł. 91 (oba artykuły dotyczą Wj 3,2; 14,19a; 23,20.23; 32,34; 33,2).
- 56 Motyw wiary to powrót do tematu z Wj 4,30-31. Wówczas lud uwierzył w znaki, które zademonstrował Mojżesz dla uwierzytelnienia swojej misji (por. Wj 19,9). Mojżesz w roli tego, który prowadzi lud do takiej wiary, swój odpowiednik ma jedynie w 2 Krn 20,20. Natomiast połączenie faktu, że lud uwierzył Jhwh i Mojżeszowi, to jedyny taki przykład w Starym Testamencie (por. Ska, „Il passaggio”, 21). Tytuł „sługa” w odniesieniu do Mojżesza też jest powygnaniowy (por. Pwt 34,5; Joz 1,1.13.15). Por. dyskusję w: Gertz, *Tradition*, 206-231 zwł. 224-225; Levin, „Source”, 43-44; Albert (*Exodus 1-18*, 234; późna, deuteronomistyczna redakcja w połowie V w. przed Chr.); Utschneider – Oswald, *Exodus 1-15*, 324, 327 (*Tora-Komposition*); E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 1984) 30-32 i Schmitt, „Wie deuteronomistisch”, 29-30 (redakcja *Ennateuch*; por. Wj 14,31b → 1 Sm 12,18; Wj 14,13 → 1 Sm 12,16; potem także Wj 4,1-31;

W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17-15,21)

wylączenie – zdaniem C. Bernera⁵⁷ – pozwala wyodrębnić dopiero wersję poprzedzającą P (Wj 14,5a.6.10bA.13-14.19b.20.21aA₂B.24.25b. 27aA₂Bb. 30 + 15,20-21). Co z pozostałymi elementami? Obecnie w dyskusji podejmowane są próby wyodrębnienia jednej lub kilku kolejnych redakcji, które scaliłyby obie wersje opowiadania⁵⁸, lub zakłada się, że jedna z nich sama w sobie jest redakcyjnym dopowiedzeniem/korektą starszej wersji. Domniemana (naj)starsza wersja często klasyfikowana była jako bliska ideowo i formalnie szkole deuteronomistycznej⁵⁹. Stąd nawet zwolennicy zachowania tradycyjnego określenia jej autora mianem Jahwisty klasyfikowali go jako kogoś, kto działał w okresie wygnania babilońskiego, nawiązując do języka i dorobku teologicznego szkoły deuteronomistycznej⁶⁰.

Opis wydarzeń z Wj 14 wieńczą w końcu dwie pieśni: indywidualna („będę śpiewał...” ww.1b,2; por. Ps 18,2; 30,2), Mojżesza (Wj 15,1-18) i zbiorowa, intonowana przez Miriam i wyśpiewana przez kobiety (Wj 15,19-21)⁶¹. Pieśń Mojżesza (Wj 15,1b-18) uznawana jest dziś nie tyle za „archaiczny” hymn⁶², ile za dość późną kompozycję, mającą już na uwadze połączone wersje tradycji o cudzie nad morzem pochodzące z P i nie-P⁶³. Poza analizą „archaizującego” bardziej niż „archaicznego” języka tej pieśni oraz licznych odniesień do wersji narratywnej opinii takiej sprzyja późna datacja motywu królewskiej władzy Jhwh⁶⁴. Panuje dziś w zasadzie konsensus co do tego, że

19,9 → Lb 14,11; 20,12; Pwt 1,32; 9,23; 2 Krl 17,14 = inne późne przykłady późnej redakcji deuteronomistycznej).

⁵⁷ Berner, „Gab es”, 8.

⁵⁸ Por. Krüger, „Erwägungen”, 519-533; Gertz, *Tradition*, 206-232; Blum, „Die Feuersäule”, 147-153.

⁵⁹ Blum, *Die Komposition*, 369-370; Van Seters, *The Life*, 134-139.

⁶⁰ Związki tej wersji z myślą deuteronomistyczną nadal budzą jednak kontrowersje. Por. różne punkty widzenia J.L. Ska, „Exode XIV. Contient-il un récit de «guerre sainte» de style deuteronomistique?”, *VT* 33 (1983) 454-467; M. Vervenne, „Le récit de la mer. Réflète-t-il une redaction de type deuteronomistique?”, *Congress Volume Cambridge 1995* (red. J.A. Emerton) (VT.S 66; Leiden: Brill 1997) 365-380, zwł. 370-372 i wspomniane już artykuły Berner, *Bib* 85 (2014) 1-25; Schmitt, *Bib* 85 (2014) 26-48.

⁶¹ Albertz, *Exodus 1-18*, 231: w formie „imperativischer Hymnus mit pluralistischen Anruf zum Lob”.

⁶² Tak jeszcze Propp, *Exodus 1-18*, 553.

⁶³ Por. dyskusję w: Berner, *Die Exoduserzählung*, 393-400; A. Klein, „Hymn and History in Exodus 15”, *ZAW* 124 (2012) 516-527; Schmitt, „Wie deuteronomistisch”, 34; Utzschneider – Oswald, *Exodus 1-15*, 338-341. Takie połączenie zresztą zakładają także inne nawiązania z okresu po wygnaniu babilońskim; por. Berner, „Gab es”, 5; Ne 9,9-11; Ps 66,6; 77,20-21; 78,13-14.53; 106,7-11.22; 114,3.5; 136,13-15; Iz 10,24-26; 11,15-16; 43,16-17; 51,10; 63,11-14; Za 10,11. Niepewność pozostaje co do Lb 21,14; Ps 18,16; 74,13-15; Iz 50,2; Na 1,4; Ha 3,8. Wyjątek w tym gronie stanowi Pwt 1,30 (por. Ne 4,14), gdzie nawiązuje się jedynie do wersji nie-P (por. Wj 14,14), ale i tu kontekst jest jednoznacznie powygnaniowy por. E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2012) 393.

⁶⁴ J. Lemański, „Królestwo Boże w Starym Testamencie”, *Scripturae Lumen*. Biblia i jej oddziaływanie. I: *Ewangelia o Królestwie* (red. A. Paciorek) (Lublin: KUL 2009) 13-31, zwł. 25-31.

Pieśń została włączona do całej kompozycji dość późno. Różnice zachodzą jedynie w identyfikacji redaktora, który tego dokonał⁶⁵, oraz w kwestii jej pierwszeństwa wobec Pieśni Miriam⁶⁶. Jeśli już myśli się o jakimś archaicznym rdzeniu, to doszukuje się go w Pieśni Miriam (Wj 15,21b)⁶⁷. Dyskutowany jest także wzajemny stosunek obu pieśni. Część badaczy uważa, że stanowi ona refren do Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b-18)⁶⁸. Jego autor mógł mieć już na uwadze redakcję tzw. *Ennateuchu* (por. Sdz 11,34; 1 Sm 18,6-7)⁶⁹. Sama Pieśń Mojżesza wykazuje wiele zbieżności zwłaszcza z wersją opowiadania przypisywaną P (zwl. Wj 15,4.8-9), choć język nie do końca jest tu typowy dla tej tradycji⁷⁰. Rainer Albertz⁷¹ wyróżnia w Pieśni np. rdzeń z czasów Jozjasza (Wj 15,6-18*) i uzupełnienia przypisywane tzw. redakcji *Hexateuchu* (Wj 15,1-5.14.15b → około 430-410 r. przed Chr.). Być może Pieśń w istocie stanowi jednak od początku odniesienie do połączonych już wersji P i nie-P (por. Wj 15,10a → 14,21aB = przed-P; Wj 15,8 → 14,15-18 = P), co sugeruje późniejszą datę jej powstania⁷². Nie wspomina się w niej Mojżesza ani jego roli w całym wydarzeniu. Nie akcentuje się „cudu nad morzem”. Wielbi się za to jedynie majestat Jhwh wojownika (Wj 15,3) i gloryfikuje Jego zwycięstwo nad wrogami Izraela (por. Wj 14,14). Bóg pokonuje Egipcjan, gdy wrzuca ich w morze (Wj 15,1.4.5.6.10) i rozkazuje wiatrowi (Wj 15,8.10). Później jednak (Wj 15,13-18) antycypuje się przyszłe wydarzenia, kiedy Jhwh budzi

65 Albertz, *Exodus 1–18*, 235. Sam Albertz sugeruje redaktora *Hexateuchu* (por. „Bóg mojego ojca” w Wj 15,2bB → 3,6a; 18,4; Wj 15,1a → Lb 21,17; Wj 15,1b-2 → Ps 118,14.28; Wj 15,4 → Wj 14,4.7.25). Określenie „Morze Sitowia” tworzy obramowanie (Wj 13,18–15,4).

66 Dohmen, *Exodus 1–18*, 340-341.

67 Berner, „Gab es”, 5. Albertz (*Exodus 1–18*, 255) spekuluje, że może chodzić o dawne (X/IX w. przed Chr.) zawołanie kultowe związane z sanktuarium w Betel, gdzie znana była tradycja Exodusu (por. 1 Krl 12,28 → Wj 32,4; Ne 9,18; potem także 1 Krl 17,16 → 1 Krl 14,9; Wj 32,4.8). Schmitt („Wie deuteronomistisch”, 35; por. Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 343) słusznie wątpi jednak, aby dało się udowodnić bardzo archaiczny czas powstania tego fragmentu.

68 Houtman, *Exodus*, II, 295; Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 330.

69 Schmitt, „Wie deuteronomistisch”, 34.

70 Sugestie odnośnie do pochodzenia (pierwotnej wersji?) tekstu są dość rozbieżne por. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge – London: Harvard University Press 1971, ⁹1997) 121-144 (środowisko kultowe w Gilgal); M. Brenner, *The Song of the Sea, Ex 15,1-21* (BZAW 195; Berlin – New York: De Gruyter 1991) 40-46, 51 (okres drugiej świątyni); Houtman, *Exodus*, II, 243: poemat stworzony, aby dopełnić wersję narratywną. Być może tekst pieśni nigdy nie istniał samodzielnie jako fragment od niej niezależny (tamże, 245).

71 *Exodus 1–18*, 25, 231, 235, 253. Badacz ten zauważa pewną zmienność sposobu wypowiedzi. Ww. 1b-2 są w 1 os. l. poj. Sam opis zwycięstwa nad Egipcjanami sławiony w tej indywidualnej pieśni (w.1b) opisany jest potem w 3 os. l. poj. (ww. 3-5). Ww. 6-17 mają wyraźnie hymniczny charakter (por. Ps 103; 104; 145; 146) i typową dla takich hymnów strukturę, sławiącą majestat Jhwh (ww. 6-12). Kolejne wiersze (ww. 13-17) opiewają dobroć Jhwh, wiodącego swój lud wśród innych narodów. Całość wieńczy deklaracja o królewskiej władzy Jhwh (w. 18).

72 Schmitt, „Wie deuteronomistisch”, 34 + literatura.

przerażenie u innych narodów za pomocą zupełnie innych środków (Wj 15,14-16). Sam Izrael pojawia się na horyzoncie dopiero na końcu⁷³.

Wróćmy więc raz jeszcze do Pieśni Miriam. Imiennie postać Miriam pojawia się tu po raz pierwszy. Jej charakterystyka (Wj 15,20a: podanie imienia, rola prorokini, siostra Aarona) odbiega od tego, co wiemy o niej z Wj 2,1-10⁷⁴. Połączenie wszystkich wymienionych cech we wprowadzeniu do Pieśni zachodzi potem dopiero w Lb 12 (Miriam i Aaron występują przeciwko Mojżeszowi), gdzie odróżnia się wyraźnie sposób komunikowania się z Jhwh, jaki zachodzi pomiędzy Mojżeszem i innymi prorokami (Lb 12,6-8; por. Wj 4,14: Aaron w roli proroka; Wj 15,20: Miriam siostra Aarona i prorokini). W okresie drugiej świątyni wszystkie funkcje społeczne, jak starsi, lewici i prorocy, podporządkowane były nadrzędnej roli Mojżesza. Wcześniej natomiast mowa jest o udzieleniu przez Jhwh jego ducha siedemdziesięciu starszym (Lb 11,25). W interesującym nas wprowadzeniu być może właśnie w tym sensie należy rozumieć paradygmatyczną klasyfikację Miriam jako prorokini (por. Wj 4,16; Pwt 34,10; Ne 8,7-9) i zarazem jako siostrę kapłana Aarona⁷⁵. Rzecz idzie o głoszenie wielkich czynów Jhwh, co czynić ma cały Izrael. W samym tekście śpiewa się jednak: „okazał swą potęgę, gdy konia oraz jeźdźców ich pograżył w morzu” (Wj 15,21b). Zatem w kanonicznej wersji drogę wskazuje Mojżesz (Wj 15,1-18), a Miriam go naśladuje, pociągając za sobą inne kobiety (Wj 15,20-21a). Takie rozumienie sugeruje, że komentarz do Pieśni jest post-P (por. Lb 26,59; 1 Krn 5,29)⁷⁶. Treść samej pieśni jednak także wydaje się zbieżna z wersją P (por. Wj 14,23.28.29 = P), choć nie można zdecydowanie wykluczyć, że może odnosić się również do wersji nie-P (por. Wj 14,27aB).

⁷³ Childs, *Exodus*, 249; Ska, „Beleza”, 121-122.

⁷⁴ Już Ch. Levin (*Der Jahwist* [FRLANT 157; Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht 1993] 342, przyp. 4) uważał zwrot „siostra Aarona” za późniejszą glose. Tezę, że oryginalnie Miriam uchodziła jedynie za siostrę Aarona, a dopiero potem ukonstytuowała się triada rodzeństwa z Mojżeszem na czele (tak m.in. J. Scharbert, *Exodus* [NEB.AT; Würzburg: Echter Verlag 1989] 66; Albertz, *Exodus 1-18*, 254), trudno jest jednak przekonująco udowodnić (tak Schmitt, „Wie deuteronomistisch”, 35 + przyp. 33)

⁷⁵ Tak Utzschneider – Oswald, *Exodus 1-15*, 341-342 + literatura.

⁷⁶ Tak słusznie Schmitt, „Wie deuteronomistisch”, 35. Inaczej Albertz (*Exodus 1-18*, 235-236). Wskazuje ona język charakterystyczny przede wszystkim dla P (Wj 15,19aA → 14,23a; 15,19bB → 14,29a); ale i nie-P (np. Wj 15,19aB: motyw „wody morza” = P i nie-P). W jego opinii chodzi więc o pierwsze przepracowanie dokonane przez P, znanej już redaktorowi kapłańskiemu wersji nie-P (początek V w. przed Chr.).

2.2. Wersja kapłańska (P)

Mimo wspomnianego powyżej braku początku i końca opowiadanie w wersji P prezentuje koherentny przebieg wydarzeń. Bóg nakazuje najpierw, aby Izraelici zawrócili do Pi-Hachiroth (Wj 14,1-4) i zapowiada pościg faraona. Opisuje się tu jego potężną armię (Wj 14,7-9), relacjonuje rozkaz wejścia w morze (Wj 14,15-18) i zapowiada, że faraon będzie ich ścigał również tu (Wj 14,21-23; bez 14,21aB). Charakterystyczne dla tej wersji jest rozstąpienie się morza i utworzenie przez wody muru po obu stronach oraz instrukcje dawane Mojżeszowi. Głównym działającym (wykonawcą poleceń Boga) jest tu Mojżesz, a nie sam Jhwh, jak ma to miejsce w wersji nie-P. To Bóg ostatecznie nakazuje jednak wodom powrót do ich pierwotnego stanu, co zachodzi w Wj 14,28-29. Mamy więc zamknięte w sobie, logiczne opowiadanie.

2.2.1. Odniesienia kontekstualne

Wiele elementów łączy tę kapłańską wersję opowiadania o „cudzie nad morzem” z kapłańskim wkładem redakcyjnym w opracowanie cyklu plag. Wymienić tu można m.in.: uczynienie upartym serca faraona przez Jhwh (Wj 14,4,8: *h̄zq* Piel; por. Wj 4,12,35; 10,20,27; 11,10); wyciągniętą rękę Mojżesza (Wj 14,16,21,26; por. 9,22; 10,12,21,22; Arona por. Wj 7,19; 8,1,2,13); motyw poznania Boga (Wj 14,4,18; por. 7,5); wprowadzenie do mów Boga (Wj 14,1; por. 6,10,13; potem także Wj 16,11; 25,1 itd.); formułę wypełnienia (Wj 14,b; por. 7,20; 8,13)⁷⁷.

Swój pierwowzór kapłańska wersja z Wj 14 znajduje jednak przede wszystkim w opowiadaniu o przejściu przez Jordan (Joz 3–4). Obie relacje łączą liczne elementy. Gdy arka znajduje się na środku rzeki, wody Jordanu spiętrzają się, tworząc rodzaj tamy (*nēd*; por. Joz 3,13; Wj 15,8; jednak w Wj 14,29: *hōmā* – „mur”). Woda w rzece przestaje wpływać do Morza Martwego (Joz 3,16), a Izraelici mogą przejść (*‘br*) na drugi brzeg suchą stopą (Joz 3,17). W opowiadaniu o przekroczeniu Jordanu czasownik „przejść” występuje jednak aż 22 razy. W Wj 14,29a nie znajdujemy zaś już tego rdzenia czasownikowego, lecz rdzeń *hlk*. Poza nim dominuje tu również czasownik *bō’* – „wejść” (Wj 14,16,22,29; 15,19). Mowa jest też, że Izraelici „szli” po suchej ziemi „w środku morza” (*b^etōk hajām*; por. Wj 15,19b). Większość tłumaczeń oddaje ten zwrot w sensie „przez środek morza”, co nie wydaje się właściwym sensem tego zwrotu w obecnym kontekście⁷⁸. Nawiązanie

⁷⁷ Albertz, *Exodus 1–18*, 232-233.

⁷⁸ Por. *Gesenius* (New York 182010) VI, 1428: „mitten ins Meer Ex 14,27”.

W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17-15,21)

do przejścia „przez morze” pojawia się jednak w wielu innych tekstach (Ne 9,11; Ps 78,13). Przykłady te mogą sugerować, że pierwotny sens leksemu *b^etôk* wynikał z jego powiązania z czasownikiem ‘*br*’ (por. Ez 9,4) i wówczas słowo to przyjmowało właśnie sens „przez”⁷⁹. Można zatem zgodzić się z tymi badaczami, którzy sądzą, że P dokonało istotnej korekty w sposobie patrzenia na całe wydarzenie. Część egzegetów uważa, że jedynie w nie-P (Wj 14*) oraz w Joz 3–4 sceny prezentują się jako zamierzony i swoisty „rytuał przejścia”⁸⁰. W P natomiast w tle stoją – jak sądzi z kolei wielu innych badaczy – liczne skojarzenia mitologiczne⁸¹.

2.2.2. Wersja P jako korekta i rozwinięcie wersji nie-P

W kontekście kanonicznym Izraelici jedynie „skręcają” (*sbb*) w kierunku pustyni i maszerują w kierunku Morza Sítowia (Wj 13,18). Według P chodzi jednak o zaplanowany przez Boga manewr, stąd w tej wersji mowa jest o tym, że „zawrócili” (*šûb*) oni z raz obranej już drogi (Wj 14,2). Chodzi o stworzenie sytuacji, w której faraon pomyśli, że pobłądzili i znaleźli się w pułapce (Wj 14,3). Bóg antycypuje sposób myślenia faraona (por. Wj 13,17). Zapowiada, że uczyni upartym jego serce i ten ruszy za nimi w pościg (Wj 14,4a). Izraelitom pozostanie liczyć tylko na pomoc swojego Boga. Właśnie to Jhwh zapowiada jako finalną część swego planu (Wj 14,4b). Stanie on w obronie swojego ludu, aby dać Egipcjanom okazję poznania Go (por. Wj 5,2)⁸². Taktyka Boga polega więc na tym, aby faraon był przekonany, że Izraelici nie umieją opuścić Egiptu. „Pobłądzili”⁸³ w kraju, a pustynia zamknęła im drogę” (Wj 14,3b; tak BT; BŚP). Temu służy też wspomniany motyw znany z kapłańskiej wersji plag – Jhwh „uczyni twardym serce faraona”⁸⁴.

⁷⁹ Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 322.

⁸⁰ A. Lauha, „Das Schilfsmeermotiv im Alten Testament”, *Congress Volume: Bonn 1962* (red. G.W. Anderson i in.) (VT.S 9; Leiden: Brill 1963) 32-46; G.W. Coats, „The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif”, *VT* 17 (1967) 253-265; tenże, „The Song of Sea”, *CBQ* 31 (1969) 1-17; tenże, „The Exposition for the Wilderness Tradition”, *VT*, 22 (1972) 289-295; tenże, „A Structural Transition in Exodus”, *VT* 22 (1972) 129-142; B.S. Childs, „A Traditio-Historical Study of the Reed Sea Tradition”, *VT* 20 (1970) 406-418; Dozeman, *Exodus*, 301, 303.

⁸¹ E.A. Knauf, „Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14”, *Schriftauslegung in der Schrift*. Fs. O.H. Steck (red. R.G. Kratz – T. Krüger – K. Schmid) (BZAW 300; Berlin – New York: De Gruyter 2000) 73-84.

⁸² Na temat tego motywu por. J. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II) 40-41.

⁸³ Czasownik *bwk* (*n^ebukîm* – Nifal *participium passivum*) ma podstawowy sens „uciskać, być uciśnionym” (por. Est 3,15; Jl 1,18; Houtman, *Exodus*, II, 216), stąd często tłumaczy się go w sensie „wpaść w pułapkę” (por. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II) 317).

⁸⁴ Por. J. Lemański, *Księga Wyjścia* (PKB; Tarnów: Biblos 2012) 65. Rdzeń *kbd* w osnowie Nifal odgrywa centralną rolę w P. Podczas wydarzeń na Synaju mowa będzie o ukazaniu swej chwały przez Boga (aspekt kultowy; por. Wj 24,16.17; 40,34.35; Kpł 9,6.23). To „okrycie

Mamy więc sytuację, w której Jhwh ma pełną kontrolę nad tym, co się dzieje, gdyż zna lub wręcz inspiruje działania władcy Egiptu. W teocentrycznym postrzeganiu świata motyw „uczynić twardym serce” oznacza tyle, że faraon nie działa niezależnie od Boga Izraela⁸⁵. Cokolwiek uczyni lub zechce uczynić, zawsze będzie to ostatecznie podlegało suwerennej i nadrzędnej woli Jhwh. Faraon nie zna planów i możliwości Boga Izraela. Ale też Jhwh objawił swój plan tylko Mojżeszowi (Wj 14,4). Autor kapłański stosuje tu motywy znane już z wcześniejszego opowiadania. Należą do nich formuła autoprezentacji i motyw poznania (por. Wj 6,7; 7,4), w których kluczową rolę odgrywa zwrot „ukazać/otoczyć się chwałą” (*kābēd* Nifal; Wj 14,4.17-18). W opowiadaniu o wydarzeniach na Synaju motyw ten będzie towarzyszył obecności Boga na górze (Wj 24,16), a potem w Namiocie Spotkania (Wj 29,43; Kpł 9,23-24; por. Ez 1,4; 10,4). W obecnym kontekście łączy się z nim motyw obłoku i ognia (nie-P). W kontekście wojennym, a z takim mamy do czynienia także obecnie, chwała to często rodzaj „przerażającego blasku” (ak. *pulḥu melammu*)⁸⁶. W istocie w Wj 14* (P) Jhwh ukaże swoją chwałę poprzez spektakularne zwycięstwo nad faraonem i jego potężną armią.

Opis tej armii (Wj 14,7) jest standardowy. Sześćset rydwanów to z jednej strony typowa liczba wojska (por. Sdz 18,11; 1 Sm 13,15)⁸⁷, a z drugiej strony jakość tego wojska jest tu wyraźnie wzmocniona⁸⁸. Rydwany⁸⁹ to broń ofensywna, dająca dużą przewagę na polu walki nad nieuzbrojonymi i słabo lub wcale nieprzygotowanymi do walki Izraelitami (por. Wj 13,18)⁹⁰. Faraon

się chwałą” dokonuje się według P wcześniej poprzez Jego działania. W ten nowy sposób Izraelici poznają majestat swego Boga. Jego „demonstracja siły” dowodzi, że góruje On nad wszelkimi militarnymi i brutalnymi poczynaniami ludzi; por. Albertz, *Exodus 1–18*, 239. Na temat samego motywu „zatwardzienia serc” por. E. Kellenberg, *Die Verstockung Pharaos. Exegetische und aulegungsgeschichtliche Untersuchung zu Ex 1–15* (BWANT 171; Stuttgart: Kohlhammer 2006); E.P. Meadors, *Idolatry and the Hardening of the Heart. A Study in Biblical Theology* (New York: T&T Clark 2006).

⁸⁵ Por. Ska, „Il libro”, 122-124.

⁸⁶ M. Weinfeld, „kābôd”, *TDOT* (New York: Eerdmans 1995) VII, 22-38, zwł. 29-31.

⁸⁷ Propp, *Exodus*, 292.

⁸⁸ Słowo *šālīšim* „trzeci” rozumiane jest zwykle w sensie „elitarny żołnierz, oficer” (por. Wj 15,4). Trzeci, dodatkowy człowiek w obsadzie rydwanu, to typowy element techniki wojennej w Mezopotamii, Anatolii i w Kanaanie, ale nie w Egipcie; por. Houtman, *Exodus* (HCOT; Kampen: Kok Publishing House 1993) I, 63; Propp, *Exodus 1–18*, 493; Albertz, *Exodus 1–18*, 240.

⁸⁹ Forma gramatyczna rzeczownika *rekeb* (ww. 7.9.17.23; Wj 15,19) to tzw. kolektywna liczba pojedyncza stosowana na opisanie kolumny rydwanów (por. Rdz 50,9), zwłaszcza rydwanów wojennych; por. L. Koehler – W. Baumgartner – J.J. Stamm, *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa: Vocatio 2001) I, 275. Rzeczownik *pārāš* (Wj 14,9.17.23.26.28; 15,19; por. Rdz 50,9; Joz 24,6; 1 Sm 13,5; 2 Sm 8,4; 1 Krl 1,5; 10,26; Jr 4,29; Ha 1,8; Na 3,3) oznacza zarówno jeźdźca, jazdę, jak i konie do rydwanu; por. Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik*, II, 61.

⁹⁰ Por. Lemański, *Księga Wyjścia* (PKB), 117.

wydaje się nie wiedzieć jednak jeszcze, że jego przeciwnikiem będzie nie tylko sam Izrael, ale także i jego Bóg. Z punktu widzenia Jhwh faraon to władca o „zatwardziałym sercu” (Wj 14,8a), który zapomniał już lub nie wyciągnął właściwych wniosków z tego, co stało się chociażby podczas nocy paschalnej. Rusza więc w pościg za Izraelitami (Wj 14,8a.9a) i dogania ich w miejscu, w którym – zgodnie z lokalizacją zamierzoną przez P – należało się ich spodziewać (Wj 14,9b). Informacja o pościgu to w ocenie klasycznej krytyki literackiej jaskrawy dublet⁹¹. Dobrze jednak wpisuje się w wersję zdarzeń odczytywaną synchronicznie⁹². W tej synchronicznej wersji Izraelici wydają się nieprzygotowani do walki (Wj 13,17-18 = glosa). Jak zrozumieć jednak w związku z tym, wspomnianą już, końcową informację: „(a) synowie Izraela wyszli z *podniesioną* ręką (*b^ejād rāmā*)” (Wj 14,8b)? Taki gest to zarówno oznaka buntu (por. 1 Krl 11,26-27), jak i szczególnej mocy (por. Pwt 32,27; Iz 26,11; Mi 5,8; Ps 89,14). Jednak tym razem być może chodzi jedynie o oznakę euforii i tryumfu, która towarzyszy nieświadomym jeszcze pościgu Izraelitom⁹³.

W krytycznym momencie Mojżesz, który nie traci zaufania do Boga, staje się adresatem kolejnej wypowiedzi ze strony Jhwh (Wj 14,15-18). Autorzy kapłańscy czynią w ten sposób wprowadzenie do przełomowych wydarzeń w opowiadaniu (Wj 14,15-25). Jak wspominaliśmy, w. 15, mimo zaskakującego pytania skierowanego do Mojżesza, wydaje się integralną częścią kompozycji P⁹⁴. Izraelici mają ruszać dalej (por. Wj 14,14b: stać spokojnie/nieruchomo = nie-P), mimo że przed nimi rozciąga się morze. Bóg instruuje więc Mojżesza, co ma uczynić (por. Wj 9,22-23; 10,12-13.21-22), aby morze się rozstąpiło i Izraelici mogli wejść w środek morza na suchą ziemię (Wj 14,16). Następnie informuje go, że uczyni „upartym” (*h^zq* Piel) już nie tylko serce faraona (por. Wj 14,4.8), ale (wszystkich?) Egipcjan tak, iż pójda oni za nimi. Wówczas Bóg okaże swą chwałę (*k^bd* Nifal) wobec faraona i jego armii (Wj 14,17). Ta demonstracja siły (dosłownie chwały – *k^bd* Nifal) wobec armii sprawi, że Egipcjanie poznają (*j^d* Qal), iż On jest Jhwh (Wj 14,18; por. to strategiczny cel według Wj 14,4b). Rzecz rozstrzygnie się zatem na środku morza, a głównym działającym będzie tu Bóg. Mojżesz czyni to, co Jhwh mu powiedział, wyciąga rękę (Wj 14,21aA), ale to Jhwh sprawia, że morze się rozstępuje (Wj 14,21b)⁹⁵ i staje się suchą ziemią.

⁹¹ Noth, *Das zweite Buch*, 83.

⁹² Utschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 312.

⁹³ Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), 322. Forma *participium* sugeruje trwanie tej euforii powodowanej poczuciem zwycięstwa, co zmienia się już za chwilę (Wj 14,10-12); por. Albertz, *Exodus 1–18*, 240.

⁹⁴ Albertz (*Exodus 1–18*, 242) proponuje rozumieć je jako wyraz „duszpasterskiej” troski.

⁹⁵ P opłata starszą wersję „cudu” (Wj 14,21.aA.b vs. Wj 14,21aB) i wykorzystuje ją, aby wykazać, że wszystko dzieje się mocą działającego Jhwh, a nie magicznych możliwości Mojżesza

Zróznicowane słownictwo opisujące suchość jest typowe dla P. Zaznacza różne aspekty w procesie osuszania ziemi (Wj 14,16bB: *jabbāšā* – całkowite wyschnięcie ziemi, brak wilgotności; por. Rdz 8,14b; Wj 14,21bB: *hārābā* – sytuacja całkowitego zniknięcia wody z powierzchni ziemi; por. Rdz 8,13b)⁹⁶. Gest wyciągniętej ręki, czasem z trzymaną w niej laską, to ważny element kapłańskiego opowiadania o *exodusie* (mowa jest także o lasce Aarona; por. Wj 4,17,20; 7,17,19; 9,23; 10,13; 17,5,9; Lb 20,11). Stanowi niejako symbol współdziałania z Bogiem w tym, co ma się teraz dokonać.

Kolejne kapłańskie uzupełnienia (Wj 14,21aA.b-23) stanowią wyraźnie korektę dotyczącą natury „cudu”, którego Jhwh dokonał w obronie Izraela. Izraelici wykonują rozkaz i idą w środek morza (Wj 14,22a). Wody utworzyły rodzaj tunelu, formując po obu stronach mur wody (Wj 14,22b). Płynna z natury substancja tworzy więc teraz coś stałego, solidnego. Woda wydaje się stanowić tu symbol chaosu, któremu Bóg wyznacza granice (por. Hi 38,11; Prz 8,29), aby ocalić (stworzyć?) naród wybrany (por. Ps 18,17). Dzięki temu cała sytuacja może być teraz zinterpretowana symbolicznie⁹⁷. Prawa i lewa strona (Wj 14,22b) to zarazem określenia kierunków (południa [Joz 17,7; 1 Sm 23,19; Ps 89,13] i północy [Rdz 14,15; Joz 19,27]). Z perspektywy geograficznej Izraela morze to z kolei zachód (Rdz 12,8; Pwt 33,23). Udając się na drugi brzeg i zostawiając morze za sobą, Izraelici podążają zatem na wschód. Woda bowiem to także symbol życia i bezpieczne przejście przez sam środek morza może być rozumiane jako swoiste opowiadanie o narodzinach narodu wybranego⁹⁸.

Przy takiej interpretacji motyw „przejścia przez” morze należałby zatem do P, a nie do nie-P. W istocie motyw ten pojawił się dopiero w końcowym okresie wygnania lub we wczesnym okresie po wygnaniu (por. Iz 43,16; 51,10; 63,11-13; Ps 66,6; 77,17-20)⁹⁹. Wbrew opinii zwolenników – wspomianej już – interpretacji wersji nie-P jako swego rodzaju „rytuału przejścia”, możemy podejrzewać, że ta tradycja prawdopodobnie jeszcze go nie знаła. Reinterpretacji całego wydarzenia w tym duchu dokonała dopiero redakcja kapłańska.

P kieruje teraz swoją uwagę na to, co czynią Egipcjanie, a ci wchodzą za Izraelitami „w środek morza” (Wj 14,23). W wersji kapłańskiej Jhwh

(por. Wj 9,22-23; 10,12-13). W kanonicznej wersji wychodzi z tego pewna forma kooperacji. Mojżesz rozdziela morze (ww. 16.21b), ale to Jhwh je osusza (w. 21aB); tak słusznie Albertz, *Exodus 1-18*, 244.

96 Por. J. Lemański, *Księga Rodzaju* (NKB.ST I/1; Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła 2013) 400-401.

97 Ska, *Le Passage*, 103-105; tenże, „Il passaggio”, 26-31; D.G. Fischer – D. Markl, *Das Buch Exodus* (NSK.AT 2; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2009) 161.

98 Ska, *Le Passage*, 175; Fischer – Markl, *Das Buch Exodus*, 161.

99 Albertz, *Exodus 1-18*, 247.

ponownie każe teraz Mojżeszowi wyciągnąć rękę, aby wody zalały Egipcjan (Wj 14,26). Mojżesz wykonuje to polecenie (Wj 14,27aA). Powracające fale zalewają Egipcjan ścigających Izraelitów tak, iż nie ocalał pośród nich „ani jeden” (Wj 14,28; por. potop w Rdz 7,19-20; Ez 26,19), zaś sami Izraelici idą po suchym dnie morskim (*jābbāšā*)¹⁰⁰, mając mur wody po prawej i lewej stronie (Wj 14,29). Sposób, w jaki giną Egipcjanie, to obraz upokorzenia, unicestwienia ciemieżców i prześladowców oraz ocalenia niewinnych. Stanowi on zarazem sedno całego cudu. Jaki jest jednak cel tej wersji zdarzeń? Choć wydarzenia animuje Mojżesz, kierowany przez Boga (por. Wj 14,15-18.21aAb.26-27aA.28-29)¹⁰¹, to sami Izraelici ukazani są jedynie na tle całego zdarzenia. Praktycznie, poza spełnieniem nakazu poruszania się do przodu, nie biorą w nim w żaden inny sposób udziału (por. Wj 14,14). Opis tego, co dzieje się „w środku morza”, przywołuje w pamięci akt stworzenia (Rdz 1 = P), którego Izrael jest teraz kolejnym elementem (por. Ne 9,11-3)¹⁰². Z wersji P wyłania się więc obraz wielkiego zwycięstwa samego tylko Boga nad armią egipską i to ten fakt pozwala Bogu z jednej strony okryć się chwałą, a z drugiej daje Egipcjanom (jak, skoro zginęli?) możliwość poznania Jhwh. Wydaje się więc, że to stanowi główny cel tej wersji opowiadania o wydarzeniach nad morzem w wersji P.

2.3. Wersja niekapłańska (nie-P)

Wiemy już, co zostało dodane do opowiadania i w jaki sposób zmieniło to sposób postrzegania całego zdarzenia. Spróbujmy zatem teraz przyrzeć się tej części tekstu, którą uznaliśmy za wersję pierwotną w stosunku do przedstawionych powyżej redakcyjnych uzupełnień. W wersji nie-P całe wydarzenie jest mniej „cudowne” niż w przeanalizowanej powyżej wersji kapłańskiej. Jednakże również i tej wersji nie można odmówić spektakularnego charakteru wydarzeń. Jak ujmuje to Gerhard von Rad¹⁰³, Jhwh interweniuje tu na rzecz wybawienia Izraela z całym arsenałem cudownych zdarzeń, ale jak słusznie od razu zauważa, wzrost cudowności w opisywaniu całego wydarzenia był stopniowy i jest efektem późniejszych uzupełnień¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Ten motyw wraz z przejściem pośrodku morza uważany był dawniej za element starszej wersji (Childs, *Exodus*, 221). Nie trudno jednak wykazać, że pełni on istotną funkcję w wersji P por. Krüger, „Erwägungen”, 520-523; Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 323.

¹⁰¹ Albertz, *Exodus 1–18*, 232.

¹⁰² Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 323-324.

¹⁰³ *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ⁵1969) 46.

¹⁰⁴ Por. G. von Rad, *Teologia Starego Testamentu* (Warszawa: Pax 1986) 145: „[...] opowiadanie jahwistyczne ukazuje wydarzenia jako pewien skomplikowany mechanizm rozmaitych cudów:

W wersji nie-P od początku do końca chodzi o rozdzielenie dwóch politycznych rzeczywistości: Egipcjan, reprezentowanych przez faraona, i zwasalizowanego Izraela, bronionego przez Jhwh oraz jego współpracownika Mojżesza. Dysproporcja sił jest ogromna, ale też obrońca Izraela jest potężny. Takie historyczne tło stojące prawdopodobnie za pierwotną wersją wydarzeń było już nieaktualne w czasach perskich i P być może z tego względu nadało potem całemu wydarzeniu nowy profil¹⁰⁵. W nie-P wyraźnie bowiem działa tylko sam Jhwh, bez angażowania Mojżesza. Jego obecność zaznacza tu słup obłoku i ognia (Wj 14,19b.20), narzędziem jest silny wiatr ze wschodu (Wj 14,21aB), efektem – panika wśród nieprzyjaciół, zablokowanie kół (Wj 14,24-25) i zatopienie Egipcjan (Wj 14,27aB), a o świącie – widok ich zwłok (Wj 14,30). Jak zauważa Rainer Albertz¹⁰⁶, na tego rodzaju rekonstrukcję wersji nie-P zgadza się większość badaczy. Nas interesuje tu jednak specyfika literacka i teologiczna tego opowiadania.

2.3.1. Aspekt jurydyczny

Pierwsza scena rozgrywa się w pałacu faraona. To wyraźna zmiana miejsca wydarzeń w stosunku do Wj 13,20-22. Anonimowy informator donosi faraonowi, że „ten lud uciekł” (Wj 14,5a). Faraon i jego słudzy zmieniają swoją opinię o tym ludzie (Wj 14,5b). Wielu badaczy sądzi, że obie informacje zakładają w istocie dwie odmienne sytuacje, a co za tym idzie: dwa różne źródła pochodzenia w. 5a i w. 5b¹⁰⁷. W jednej wersji faraon dowiedział się o ucieczce ludu¹⁰⁸, któremu w rzeczywistości pozwolił tylko na trzydniową pielgrzymkę, aby mogli złożyć ofiarę na pustyni (por. Wj 12,31-33), a w drugiej zakłada się pozwolenie na opuszczenie Egiptu i późniejszą zmianę zdania. Taki podział krytyczno-literacki nie musi być jednak słuszny. Faraon może po prostu żałować tu jedynie tego, że pozwolił na wspomnianą trzydniową pielgrzymkę¹⁰⁹, którą Izraelici wykorzystali jako

pomiędzy wojska egipskie wkracza słup obłoku i rozdziela je (Wj 14,19), koła nieprzyjacielskich rydwanów zostają zatrzymane w tajemniczy sposób przez Jhwh (w. 25), egipskie wojsko popada w zamieszanie (w. 24), Mojżesz rozdziela morze za pomocą swej laski (w. 16) itd. Godne uwagi jest również narastanie elementu cudownego w tradycji. Jeśli według J «gwałtowny wiatr wschodni» otworzył drogę niby poprzez lagunę (w. 21), to według E wody stały się na kształt muru... (w. 22). Według Ps 114,3 morze «uciekło» [...]”.

¹⁰⁵ Tak Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 326.

¹⁰⁶ *Exodus 1–18*, 232.

¹⁰⁷ Houtman, *Exodus*, II, 260; Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II), 321.

¹⁰⁸ Zjawisko częste w Egipcie por. ANET³, 259; H. Utzschneider, *Gottes langer Atem. Die Exodus-erzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht* (SBS 166; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996) 84.

¹⁰⁹ Tak Houtman, *Exodus*, II, 260.

okazję do ucieczki. Uwolnienie Izraelitów w celu złożenia ofiary dla Jhwh to warunek stawiany od samego początku (por. Wj 3,18; 5,2; 7,16)¹¹⁰. Doniesienie o ucieczce świadczy więc teraz o złamaniu ustaleń. Wina wydaje się, mimo to, leżeć po stronie faraona i jego ludzi (por. Wj 10,7; 11,8), gdyż to oni zmienili swoje nastawienie. W pytaniu „Cóż uczyniliśmy [...]?” wybrzmiewa jednak przekonanie, że pościg będzie właściwym posunięciem wobec tych, którzy nie zachowali się uczciwie. Podobni zapytają potem także Izraelici w obliczu zbliżających się wojsk faraona (Wj 14,11). W tego rodzaju pytaniach zawsze wybrzmiewa zarzut, że dokonano się coś niesprawiedliwego (por. Rdz 4,10; 20,9-10; 31,36; Wj 32,21; por. też Rdz 3,11). Faraon rusza więc w pościg za uciekinierami (Wj 14,9a).

Reakcja Izraelitów na widok wojsk faraona jest w pełni zrozumiała (Wj 14,10). Boją się (*jr'*) i wołają o pomoc (*š'q*). To typowy krzyk rozpaczcy w sytuacjach beznadziejnych. Wcześniej jego powodem był ucisk i niewolnicza praca w Egipcie (por. Wj 2,23-25; 3,7). Jednak wydawać by się mogło, że Bóg już wysłuchał tego wołania i ich ocalił (Wj 12,29-42). Obecna scena zdaje się więc sugerować, że amnezja dotknęła nie tylko faraona, ale i samych Izraelitów. Zapomnieli już o swoich skargach na zniewolenie i służbę dla Egipcjan¹¹¹. Brakuje im wiary, że całe zbawcze przedsięwzięcie ze strony Boga i Jego sługi Mojżesza doczeka się ostatecznie szczęśliwego finału. Nie dziwią zatem zarzuty skierowane wobec Mojżesza (Wj 14,11-12). Ich mowa przypomina wypowiedź faraona i jego sług (por. Wj 14,5)¹¹². W pytaniu: „cóż nam uczyniłeś przez to, że wyprowadziłeś nas z Egiptu?” (Wj 14,11bA), podobnie jak w wypowiedzi faraona, także wybrzmiewa odwołanie do naruszenia normalnej i bezpiecznej sytuacji¹¹³. W ich mniemaniu była to sytuacja niewolniczej pracy dla Egipcjan, na którą przecież wcześniej narzekali. Teraz wołają ten stan niewolniczej służby (Wj 14,12a) niż zagrożenie śmiercią (Wj 14,11a.12b). Co jednak mają na myśli, gdy odwołują się do czegoś, o czym już wcześniej mówili Mojżeszowi (Wj 14,12aA)? Jedyne sensowne odniesienie to ich słowa z Wj 5,21. Jednak i w nich nie wybrzmiewa w pełni obecne odwołanie. Można jednak sądzić, że nie-P,

¹¹⁰ U podstaw tak skonstruowanego opowiadania leży być może sugerowany przez wielu badaczy popularny schemat opowiadania ludowego (Ska, *Le passage*, 61: „schème de récit populaire”), na który składa się motyw meldunku o ucieczce, pogoń i dogonienie uciekających (por. Wj 14,5-8a; Rdz 31,22-25; Joz 2,1-7; 1 Sm 23,19-28). Szczególnie wiele łączy ze sobą dwa pierwsze teksty; por. P. Weimar – E. Zenger, *Exodus. Geschichte und Geschichten der Befreiung Israel* (SBS 75; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk ³1979) 51-52.

¹¹¹ Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 313.

¹¹² Ska, *Le passage*, 53.

¹¹³ Albertz (*Exodus 1–18*, 241) określa to pytanie (Wj 14,11a) i zarzut (Wj 14,11b) jako „cyniczno-ironiczne”.

sytuując całe wydarzenie na pustyni, wprowadza w tym miejscu po raz pierwszy motyw „narzekania” (por. Wj 16,3; 17,3; Lb 11,4; 14,3; 20,3-4; i zwł. Lb 16,12-13; 21,5)¹¹⁴.

2.3.2. Aspekt militarny

Mojżesz nie reaguje na powyższe zarzuty. Jego odpowiedź przygotowuje nadchodzące wybawienie. Swoimi słowami (Wj 14,13-14) wprowadza do opowiadania „język wojny Jhwh” (Joz 9-10; Sdz 4; 1 Sm 7)¹¹⁵. W najważniejszym, przełomowym i kryzysowym, momencie dodaje najpierw Izraelitom odwagi, zapewniając ich, że Jhwh będzie walczył za nich (Wj 14,13; por. Pwt 20,4; 1 Sm 14,6). Jego słowa przypominają klasyczną formułę dodania odwagi (niem. *Ermutigungsformel*; por. 1 Sm 12,16-18; 2 Krn 20,17)¹¹⁶ lub wyrocznie zbawczą (niem. *Heilsorakel*)¹¹⁷. Obie formy wypowiedzi są typowe dla wojennego kontekstu (Lb 21,34; Pwt 1,21.29; 3,2.22; 20,3; Joz 8,1; 10,8.25; Iz 7,4; 2 Krl 20,15.17)¹¹⁸. W istocie słownictwo jest tu militarne, co dobitnie wyraża czasownik „prowadzić wojnę” (Wj 14,14.25: *lhm*; por. Wj 15,3: *mlhmh* – „wojna”). Bóg zaangażuje w tej walce siły natury (wiatr). Niejako bez wysiłku, dosłownie „strząśnie” (Wj 14,27b: *n'r*)¹¹⁹ i „rzuci” (Wj 15,4.21: *rmh*) Egipcjan w morze, przynosząc „wybawienie” Izraelowi (Wj 14,13.30; por. Wj 15,2: *jš'*). Mojżesz podejmuje słownictwo z opisu sytuacji, która wywołała obecną reakcję Izraelitów (Wj 14,13). Teraz mają oni „nie bać się”, gdyż tych Egipcjan, których dziś „widzą”, jutro już nie będą oglądać.

¹¹⁴ Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 313.

¹¹⁵ P. Weimar, „Die Jahwekriegerzählung in Exodus 14; Josua 10, Richter 4 und 1 Samuel 7”, *Bib* 57 (1976) 38-73. Por. także von Rad, *Der Heilige Krieg*, 46-47; Th. Dozeman, *God at War. Power in Exodus Tradition* (New York – Oxford: Oxford University Press 1996); tenże, *Exodus*, 176-179.

¹¹⁶ Możliwe, że ma ona swoje zakorzenienie w przedwygnaniowych kręgach kultowych i związana jest z tradycją deuteronomistyczną (Lm 3,57; Pwt 1,21.29; 3,2.22; 7,8; 31,6 20,3; Joz 10,8.25; 11,6; Levin, *Der Jahwist*, 341-344; Ska, „Exode XIV”, 459; Schmitt, „Wie deuteronomistische”, 38.

¹¹⁷ Ta z kolei typowa jest dla kontekstu kultowego (por. Lm 3,57; Iz 41,8-13.14-16; 43,1-4.5-7; 44,1-5). Zwrot *'al-tirā'* – „nie bój się” szczególnie często występuje wraz z obietnicą wybawienia u Deutero-Izajasza (por. Iz 40,9; 41,10.13.14; 43,1.5; 44,2; 51,7; 54,4); por. Albertz, *Exodus 1–18*, 241.

¹¹⁸ Von Rad, *Der Heilige Krieg*, 10. Warto jednak podkreślić, że w tekstach asyryjskich tego rodzaju formuły kierowane są przez bóstwo do króla, a nie całego ludu; por. M. Weippert, „«Heiliger Krieg» in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rad Konzept des «Heiligen Krieges» im alten Israel”, *ZAW* 84 (1972) 460-493. Z drugiej jednak strony są liczne przykłady na to, że formuła ta nie ogranicza się wyłącznie do takiego wojennego *Sitz im Leben*; por. M. Nissinen, „Fear Not. A Study on an Ancient Near Eastern Phrase”, *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century* (red. M. Sweeney – E. Ben-Zvi) (Grand Rapids: Eerdmans 2003) 121-161.

¹¹⁹ Na temat metaforycznego charakteru tej wypowiedzi (por. Ps 109,23) i jej związków z ósmą plagą (Wj 10,16-19) por. Dohmen, *Exodus 1–18*, 332-333.

W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17-15,21)

Mają stać „nieruchomo” (*jšb* Hitpael), a „zobaczą” wybawienie (*’et-jšú’at*), którego „dzisiaj” (*hajjôm*) dokona dla nich Jhwh (por. Wj 14,30). Skutki Jego działania „dzisiaj” będą trwałe (por. końcowe *’al-’ôlām* - „na zawsze”)¹²⁰. Czasownik *’sh* - „czynić” opisujący zbawcze działania Boga, przywołuje słowa Egipcjan (Wj 14,5: „cóż uczyniliśmy[...]?”). Wszystko dokona się przy całkowitej bierności Izraelitów. Mają stać i patrzeć. Nie muszą nawet wznosić typowych dla sytuacji „wojen Jhwh” okrzyków wojennych.

Z jednej strony mamy opis całej militarnej potęgi, jaką dysponuje faraon, z drugiej zaś Boga Izraela, który planuje i angażuje się w cały incydent. Jego główną bronią – jak wspomnieliśmy – są siły natury (podobnie jak wcześniej w opowiadaniu o plagach). W tym wypadku jest to wiatr (w wersji P: morze).

Całe zajście ma znamiona cudowności¹²¹ i tak też, jako „cud”, określa się to wydarzenie we współczesnej egzegezie. Jednak jest tutaj istotna różnica w stosunku do wersji P. Izrael ma być teraz całkowicie pasywny (Wj 14,14; por. 13,18: niegotowy do walki). Akcentuje się tu, że sam Bóg walczy teraz za niego¹²². W tej właśnie różnicy Ch. Berner¹²³ dostrzega wskazówkę, że wersja nie-P (lub J) jest w istocie późniejsza niż wersja P (porównanie Wj 14,13-30* z Pwt 20 = późnodeuteronomistyczna redakcja), co z kolei kwestionuje H.Ch. Schmitt¹²⁴, widząc tu przykład „wojny Jhwh”, która jako pojęcie teologiczne poprzedzała chronologicznie teologię Deuteronomisty (Jhwh walczy za Izraela; Wj 14,14.25b; por. Sdz 4,15a: strach i ucieczka wrogów – jego zdaniem – to część tradycji wcześniejszej od deuteronomistycznej)¹²⁵. Nie brak jednak badaczy, którzy podważają samą koncepcję odczytywania tej wersji opowiadania jako przykład „świętej wojny (Jhwh)”. Taka koncepcja mogła mieć wpływ na obecną formę opowiadania, ale samo wydarzenie nie przynależy do tej kategorii tekstów¹²⁶. Brak tu bowiem kilku istotnych el-

120 Wj 14,13b nie tyle stanowi odniesienie do cyklu plag (Wj 9,18.24; 10,6; tak Berner), ile do psalmicznej tradycji związanej z ostatecznym wyrokiem wydanym przez Jhwh (Ps 52,7-8; 91,8; także Ps 9,6; 37,34) – uważa Schmitt, „Wie deuteronomistische”, 39; por. Levin, *Der Jahwist*, 342.

121 Cud polega tu na tym, że pojawia się sucha powierzchnia pośrodku morza (ww. 22.29), czyli tam, gdzie zwykle jest morze. P dodaje do tego ściany wody po prawej i lewej stronie (ww. 23.29). W obu wypadkach chodzi zatem o paradoks (suchość tam, gdzie zwykle jest mokro, solidna ściana uczyniona z płynnej substancji) por. Dohmen, *Exodus 1–18*, 330.

122 P. Weimar, *Die Meerwundererzählung* (ÄAT 9; Wiesbaden: Harrassowitz 1985) 81. Kooperacja Jhwh + Izraelici tymczasem, to jeden z elementów typowych dla wojny Jhwh (por. Sdz 4-5.6-8; 1 Sm 18,17; 2 Sm 25,28).

123 „Gab es”, 2.

124 „Wie deuteronomistisch”, 36-37, ze wskazaniem na Levin, *Der Jahwist*, 341-344.

125 Ze wskazaniem na W. Gross, *Richter* (HTHKAT; Freiburg: Herder 2009) 263; Kratz, *Die Komposition*, 210-211. Por. też Ska, „Exode XIV”, 454-457, 459-460; Müller, „Jahwekrieg”, 268-272 (przedwygnaniowa tradycja monarchiczna).

126 Albertz, *Exodus 1–18*, 242 przyp. 19; Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 293. Por. też Ska, *Le passage*, 47-53.

ementów składających się na tego rodzaju opisy. Nie ma zadań wyznaczonych wojskom, ofiary ani przysięgi. Nie wspomina się także o żadnym charyzmatycznym przywódcy (król = *vicarius deorum*)¹²⁷. Jedynym „wojownikiem”¹²⁸ walczącym po stronie Izraela jest tylko Jhwh (por. Wj 15,3). Należy również zwrócić uwagę na to, że Jhwh walczył za Izraela (Wj 14,30), a nie za króla (por. 2 Sm 8,6.14)¹²⁹. Czy oznacza to, że wojna jako przedsięwzięcie narodu wybranego zostaje tu zdyskredytowana?¹³⁰ Jeśli fragmenty przypisywane nie-P uznamy przynajmniej w jakiejś części za powygnaniowe, to myśl taka mogła być w istocie odzwierciedleniem sytuacji z czasów perskich¹³¹. Takie postrzeganie stanu rzeczy było już jednak możliwe także w końcowej fazie istnienia imperium neobabilońskiego. Być może wojna prowadzona przez samego tylko Jhwh, przy całkowitej bierności Izraelitów, stanowi „fikcję historiozbawczą” i jest swego rodzaju „zdystansowaniem się wobec monarchii”, która to zdyskredytowała się w swoim doczesnym wymiarze w oczach (po/wygnaniowego?) Izraela¹³². Motyw ten jest jednak także wyrazem wiary w to, że Jhwh – mimo jej braku – będzie opiekował się swoim ludem i nie pozwoli na to, aby zniszczyli go jego wrogowie¹³³.

2.3.3. Pierwotna wersja „cudu”

W szczytowym momencie narracji (Wj 14,19b-20.21aB.24-25) nie-P prezentuje swoją wersję „cudu”. Wyraźnie wpisany jest on w schemat noc (zagrożenie) – świt (ocalenie) (Wj 14,20b.21aB.24). Obecność Boga reprezentuje tu słup obłoku, który sytuuje się teraz na tyłach Izraela (Wj 14,19b; por. Wj 13,21). Jego rolą jest teraz wyraźnie oddzielenie Egipcjan od Izraelitów (Wj 14,20a). To czas potrzebny na przygotowanie „cudu”. Zaznacza się teraz podwójną naturę obłoku. Wszystko dzieje się w nocy. Dla Egipcjan słup obłoku jest ciemnością, zaś dla Izraelitów światłem (Wj 14,20b). Jak wspominaliśmy, to połączenie budzi dyskusję egzegetyczną, w jaki sposób taka podwójna natura znaku jest w ogóle możliwa w jednym i tym samym momencie (por. Wj 13,21)?¹³⁴ Tradycja żydowska wyjaśnia ten problem w ten

¹²⁷ Weippert, „Heiliger Krieg”, 487, 492; Müller, „Jahwekrieg”, 270-271; Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 293.

¹²⁸ Hebrajskie *Jhwh 'iš milhāmā* – „Jhwh wojownik” (dosłownie: „mąż wojny”; Wj 15,3) LXX tłumaczy jako *syntribōn polemous* – „ten, który rozbija wojny”.

¹²⁹ Müller, „Jahwekrieg”, 271.

¹³⁰ Weimar, *Die Meerwundererzählung*, 81.

¹³¹ Tak, ze znakiem zapytania Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 293.

¹³² Müller, „Jahwekrieg”, 277.

¹³³ Müller, „Jahwekrieg”, 281.

¹³⁴ Houtman, *Exodus*, II, 267-269; Gross, „Die Wolkensäule”, 142-165; Berner, *Die Exoduserzählung*, 371-373.

sposób, że traktuje obłok jak dwie różne strony jednego medalu¹³⁵. Nieco inaczej próbuje to interpretować wspomniany już V.P. Hamilton, który sądzi, że płomień niewidoczny za dnia, stawał się widzialny w nocy¹³⁶. Skoro w nie-P obecne wydarzenia dzieją się w nocy, to Egipcjanie widzą tylko ciemną stronę obłoku. Nie dotyczy to jednak Izraelitów. Taki sam sens połączenia „ciemność – światło” widoczny był w opowiadaniu o plagach (por. Wj 10,21-28 zwł. w. 23)¹³⁷. Ciemność jest nie tylko synonimem nocy (por. Rdz 1,5; Ps 104,20; Hi 5,14). Stanowi ona zarazem jeden z czynników budzących strach (por. Iz 5,30), kojarzy się jednoznacznie ze złem (Prz 2,13; 20,20) i śmiercią (Hi 10,21). Ciemna chmura to jednak także miejsce, w którym przebywa Bóg (1 Krl 8,12; Ps 18,12) i skąd przemawia (Pwt 4,11-12; 5,23). Ciemność pojawia się wówczas, kiedy Bóg przychodzi na sąd w dniu Jhwh (Am 5,18; Jl 2,2; Ps 18,12-13; So 1,15). Może być związana jednak także z blaskiem światła (Ps 18,19-15), wtedy oznacza wybawienie.

Działania Jhwh według nie-P polegają teraz na tym, że zsyła On silny wiatr ze wschodu (LXX: „z południa”, co bardziej opowiada realiom w Egipcie), który dmie całą noc (Wj 14,21aB). Wiatr to nie tylko fenomen naturalny (Ramban: wiatr osuszył morze), ale też skuteczne i często przywoływane narzędzie w działaniach Jhwh (Raszi; por. Wj 10,13.19; Oz 13,15; Jr 18,17; Jon 4,8; Ps 48,8). O świetle Jhwh spogląda z tego słuca obłoku i ognia na Egipcjan (Wj 14,24a; por. w. 19b) i zmusza ich do ucieczki (Wj 14,24b). Czyni coś z kołami ich rydwanów tak, że z trudem mogą się one poruszać (Wj 14,25a). W okrzyku „Uciekajmy przed Izraelem, bo w jego obronie Jhwh walczy z Egipcjanami” (Wj 14,25b), pobrzmiewa motyw „poznania”, charakterystyczny później dla wersji P. W istocie Egipcjanie już wiedzą, kto jest ich prawdziwym przeciwnikiem.

Kiedy Jhwh patrzy na coś z góry, może nieść ze sobą błogosławieństwo (por. Pwt 26,15) i wybawienie (Lm 3,50) lub – jak w tym wypadku – klęskę (por. Sdz 4,15). Nie wiemy – jak zostało wspomniane – co dokładnie Jhwh zrobił z kołami rydwanów¹³⁸. Opisujący związane z tym kłopoty rdzeń *kbd*, wraz z czasownikiem *sûr* – „zbaczać”, „oddalać się” (por. Wj 3,3), może jednak tym razem sugerować jakieś mechaniczne problemy, które spowodowały, że koła nie mogły już się kręcić lub wypadły z kolein. Dla autorów kapłańskich ten sam rdzeń *kbd* wskazywał w każdym razie na fakt, że Jhwh okryje się chwałą przy okazji zademonstrowania swej potęgi Egipcjanom (por. Wj 14,4.18). Możliwe więc, że P wykorzystał potem fragment

¹³⁵ Houtman, *Exodus*, II, 267.

¹³⁶ *Exodus*, 208.

¹³⁷ Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 318.

¹³⁸ Lemański, *Księga Wjścia* (NKB.ST II), 326-327; Albertz, *Exodus 1–18*, 245.

starszej wersji, aby osiągnąć swój cel teologiczny i wykazać, w jaki sposób Jhwh okrył się chwałą¹³⁹. W każdym razie w wersji nie-P to Jhwh występuje w roli autora tych trudności. Sprawił On, że cała militarna technika Egipcjan stała się bezużyteczna. Motyw powracającego na swoje miejsce o brzasku dnia morza (Wj 14,27aB) i uciekający Egipcjanie, których Jhwh pograża w środku morza (Wj 14,27b), to również elementy wersji nie-P, oplecione dopowiedzeniami z wersji P (Wj 14,27aA.28-29). Z powodu blokady kół (w. 25) ucieczka Egipcjan dokonuje się prawdopodobnie pieszo (por. Sdz 4,15). Według nie-P Egipcjanie biegną teraz naprzeciw powracających fal (w. 24b: panika sprowokowana przez Jhwh), a Jhwh dosłownie „strząsa” (*n'r Piel*) ich w środek morza. Opis ma w sobie nie tylko coś z ironii, ale jest wręcz wyrazem pogardy czy obrzydzenia (por. Iz 52,2: proch, pył; Ps 109,23: szarańcza)¹⁴⁰.

2.3.4. Dzień Jhwh

Finał według nie-P (Wj 14,30-31aA) to wielki tryumf Jhwh nad Egipcjanami. Scena ulokowana jest już na drugim brzegu morza. W podsumowaniu dominującą rolę odgrywa czasownik „widzieć” (*r'h*; Wj 14,30.31aA) oraz rzeczownik „ręka” (Wj 14,30.31aA: *jād*). Motyw widzenia (por. Wj 14,10.13) odgrywał ważną rolę w momencie, gdy Izrael stał jeszcze na egipskim brzegu morza i armia faraona zbliżała się do niego. Tam autor biblijny posłużył się wówczas grą słów, zestawiając ze sobą czasowniki „widzieć” (*r'h*) i „bać się” (*jr'*)¹⁴¹. Izraelici „bardzo się bali” (*wajjîr'û m'e'ôd*), widząc armię egipską (Wj 14,10) i „wołali (o pomoc)” (*s'q*) do Jhwh (Wj 14,10), a Mojżesz zachęcał ich, aby „nie bali się” (*'al-tîrā'û*) i stali spokojnie, gdyż Jhwh „dziś” dokona ich wybawienia (*j'sû'â*) od Egipcjan, których widzą (Wj 14,13). W istocie nie-P konkluduje: „w tym dniu” Jhwh wybawił Izraelitów z **ra**k Egipcjan (Wj 14,30a), a Izraelici **widzieli** jedynie ciała swoich wrogów na brzegu morza (Wj 14,30b). **Zobaczyli** też, że Jhwh „potężnym **ramieniem**” pokonał Egipcjan (Wj 14,31aA). Opis przypomina klasyczny (powygnaniowy?) model prorockiego motywu „dnia Jhwh”¹⁴². Główny cel – wybawienie Izraela – został tu osiągnięty mocą „potężnego ramienia” Jhwh. Spełnienie się obietnicy staje się dobrą okazją, aby lament zamienić na dziękczynienie (por. Ps 13,6; 21,2; 35,3.9; 118,14). Zwycięskim przedsięwzięciom wojennym

¹³⁹ Tak Albertz, *Exodus 1–18*, 244.

¹⁴⁰ Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 323.

¹⁴¹ Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 324.

¹⁴² Na ten temat por. J. Lemański, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego. II: Dwunastu proroków mniejszych. *Księga Barucha. List Jeremiasza* (SiR 31; Szczecin: Wydawnictwo US 2012) 55-51.209-212.

W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17-15,21)

w istocie towarzyszyły pieśni śpiewane przez kobiety na cześć bohaterów, stanowiące sygnał pomyślnego ich zakończenia (por. Wj 15,20-21: Pieśń Miriam oraz Sdz 11,34; 1 Sm 18,6-7; Jr 31,4; Jud 15,12-16,1)¹⁴³.

3. Literacka inspiracja mitem?

Wiemy już, że opierając się o aktualny stan badań krytyczno-literackich, możemy dotrzeć do najstarszej wersji wydarzeń opisanych w Wj 13,20-14,31. Znamy już też główne założenia teologiczne i konwencję literacką tego opisu. Pozostaje więc teraz znaleźć odpowiedź na drugie z pytań, które postawione zostało na wstępie. Czy opis ten pozwala nam sięgnąć głębiej, do źródeł tej tradycji?

Wydarzenia opisane w Wj 13,17–14,31 i celebrowane potem liturgicznie w pieśniach sławiących Jhwh (Wj 15,1-21) stanowią klimaks walki Jhwh o los Izraela z politycznym i militarnym mocarstwem. Ogromną rolę w tym konflikcie odegrały siły natury, nad którymi – jak się okazało – Jhwh ma pełną kontrolę. W cyklu plag pokazał On tę władzę nad wodą, ziemią i powietrzem¹⁴⁴. Teraz (Wj 14) również kontrolował morze swoim wiatrem/oddechem (Wj 14,21aB; *rúah*; por. Rdz 1,2), aby wybawić Izraela z egipskiej opresji. Na tym tle, w kontekście rozważań nad militarnymi aspektami opisu wydarzeń nad morzem, trzeba wspomnieć także inny rodzaj „wojny”, u podłoża której stoją wyobrażenia mityczne¹⁴⁵. W istocie wiele słów i motywów w Wj 13,17–15,21 przypomina mityczne opisy znane z literatury starożytnego Bliskiego Wschodu¹⁴⁶. Jednym z pierwszych tekstów, który przychodzi na myśl przy lekturze opisu wydarzeń z Wj 14,1–15,12, jest babiloński poemat o stworzeniu świata *Enuma eliš*¹⁴⁷. Treść tego mitu znana była żydowskiej

¹⁴³ Ten rodzaj literacki określany bywa jako „drum-dance-song genere” por. C. Meyers, „Miriam, the Musician”, w: *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (red. A. Brenner) (FCB 6; Sheffield: Academic Press 1994) 227.

¹⁴⁴ Por. Dozeman, *Exodus*, 202; Lemański, *Księga Wyjścia* (PKB), 67.73.79.

¹⁴⁵ O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78; Berlin: De Gruyter 1959); J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea* (Cambridge: Cambridge University Press 1985); C. Kloos, *Yhwh's Combat with the Sea* (Leiden: Brill 1986); B.F. Batto, *Slaying the Dragon* (Louisville: Westminster/John Knox 1992); Propp, *Exodus 1–18*, 554-559. Por. także S. Poloczek, „Walka Jahwe z morzem i potworami w Biblii Hebrajskiej. Geneza motywu”, *SBO* 4 (2012) 33-63; J. Lemański, „Bóg stwarza niebo i ziemię. Pytanie o rolę teologii stworzenia w ramach teologii biblijnej”, *Scripturae Lumen*. Biblia i jej oddziaływanie. VI: *Bóg Stwórca* (red. A. Paciorek) (Tarnów: Biblos 2014) 13-42, zwł. 28-41.

¹⁴⁶ H.J. Fabry, „Mythos Schilfmeer”, *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt*. Fs. H.P. Müller (red. A. Lange i in.) (BZAW 278; Berlin – New York: De Gruyter 1999) 88-106.

¹⁴⁷ *TUAT* (Gütersloh: Gerd Mohn 1994) III/4, 565-602; polskie tłumaczenie: J. Bromski, *Enuma eliš, czyli opowieść babilońska o powstaniu świata* (Wrocław: Wydawnictwo Waclaw Bagiński 1998).

arystokracji z przełomu VI/V w. przed Chr.¹⁴⁸ Znalazło to odbicie m.in. w licznych psalmach (Ps 74,12-17; 89,9-12; Iz 51,9-10). Opowiada się w nim o pierwotnej walce pomiędzy babilońskim bogiem stwórcą Mardukiem oraz boginią Tiamat, uosabiającą wody pierwotnego chaosu (tablica IV.30–V.140)¹⁴⁹. Marduk wykorzystuje w tej walce silne wiatry, dzięki którym „rozciął ją, jak rybę *maš-di-e*, na dwie części” (tablica IV.137). Rozłupane ciało Tiamat posłużyło mu następnie do utworzenia wszechświata wraz z jego lądami i morzami (tablica V.46). Zarówno w micie, jak i w Wj 14 mowa jest o „rozdarcie” morza (Wj 14,16.21), o silnym wietrze (Wj 14,21) oraz o chmurze (Wj 14,19.24), służącym Bogu w walce z armią faraona (te elementy pojawiają się także w innych tekstach por. Ps 74,13; 106,9; Iz 51,9). W starożytnym Izraelu tradycje o walce Jhwh przeciwko siłom chaosu były dobrze znane i często przywoływane (por. motyw chaosu opisywanego jako wielkie wody, otchłanie np. Hi 3,8-15; Ps 33,6-7; Prz 8,27-29). Zawsze jednak wskazywano, że ma On nad nimi pełną kontrolę (Iz 27,1; 30,7; 51,9; Hi 9,13; Ps 74,12-14; 87; 89)¹⁵⁰. W obecnym tekście problem leży jednak w tym, że w Wj 14 Jhwh walczy z potęgą militarną i polityczną Egiptu, a nie z morzem¹⁵¹. Morze nie jest tu więc przeciwnikiem, lecz narzędziem wykorzystanym przez Boga. Niemniej przywołany przez nas mit zwykle łączy się w Wj 14 z wersją P¹⁵².

Drugi tekst, który przywoływany jest przy okazji egzegezy Wj 13,17–15,21, to rodzimy, kananejski mit o Baalu – bogu burzy¹⁵³. Pochodzi on z drugiej połowy drugiego tysiąclecia przed Chrystusem. Także i tym razem bóstwo walczy z ubóstwionym morzem oraz bóstwem rzeki Jam(mu)-Nahara. Przeciwnik również i w tym przypadku stanowi ucieleśnienie sił chaosu. Baal pokonuje go i dostaje pozwolenie na budowę pałacu/świątyni. Struktura tego mitycznego opowiadania przywoływana jest najczęściej w odniesieniu do nie-kapłańskiej wersji opowiadania z Wj 14¹⁵⁴ oraz Pieśni Mojżesza (Wj 15,1-18 zwł. ww. 1-12.17)¹⁵⁵. Jednak w micie tym przeciwnikiem Baala

¹⁴⁸ Knauf, „Der Exodus”, 76-77.

¹⁴⁹ S. Norin, *Er spaltete das Meer. Die Auszugüberlieferung in Psalmen und Kult des Alten Israel* (CB.OT 9; Lund: CWK Gleerup 1977) 111-123; B. Alster, „Tiamat”, *DDD* (Leiden – Boston – Köln: Brill 1999) 867-869.

¹⁵⁰ Dozeman, *Exodus*, 299.

¹⁵¹ Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 294.

¹⁵² Dozeman, *Exodus*, 299, 304.

¹⁵³ *TUAT* (Gütersloh: Gerd Mohn 1997) III/6, 1130-1134; polskie tłumaczenie: Ł. Toboła, *Cykl Baala z Ugarit* (Kraków: The Enigma Press 2008). Wpływem tego motywu na Wj 14 zajął się zwłaszcza Cross, *Canaanite Myth*, 121-144. Znajomość tego mitu została zresztą liczne ślady w innych miejscach Biblii Hebrajskiej (por. zwł. Ps 93; potem także omówienie w: Propp, *Exodus 1–18*, 557-559; Ska, „Beleza”, 123-124).

¹⁵⁴ Dozeman, *Exodus*, 299.

¹⁵⁵ O. Loretz, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament* (Wissenschaftliche; Darmstadt: Buchgesellschaft²1996) 193-202.

W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17-15,21)

nie jest samo morze, lecz bóg morza. Tymczasem w przypadku Wj 14–15 przeciwnikami są faraon i jego armia¹⁵⁶. Morze także i tu jest więc raczej narzędziem, którym Jhwh posłużył się, działając przeciwko politycznym wrogom Izraela. Poemat biblijny ponadto nie opisuje początków uniwersum, lecz „historyczny” sukces Boga nad wrogami Izraela¹⁵⁷.

Badacze nie wykluczają literackiego wpływu mitologii kananejskiej i/ lub babilońskiej na autorów Wj 13,17–15,21, ale częściej mówią dziś oni nie tyle o wykorzystaniu tworzywa mitologicznego, ile o jego transformacji, a ściślej rzecz ujmując, o swego rodzaju „historyzacji mitu”. Polega to na tym, że wydarzenia mityczne poddaje się transformacji, tak iż stają się one wydarzeniami historycznymi¹⁵⁸. Wszystko dzieje się za sprawą wykorzystania języka i obrazów zaczerpniętych z mitu do opowiedzenia pewnego rodzaju teologii politycznej, która wyraźnie stoi w tle biblijnego opowiadania¹⁵⁹.

4. Kiedy pojawiła się koncepcja „cudu nad morzem”?

We współczesnej debacie nad Pięcioksięgiem dyskutowana jest teza o początkowym istnieniu dwóch „mitów założycielskich”¹⁶⁰ Izraela. Księga Rodzaju prezentuje początki Izraela w kluczu genealogicznym. Izraelici to potomkowie wybranych patriarchów: Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie Lota, Izmaela czy Ezawa. Pozostałe części Pięcioksięgi proponują natomiast „mit” natury jurydycznej, oparty na przymierzu i związanej z nim potrzebie przestrzegania Prawa. Tu dominującą postacią jest Mojżesz. W pierwszym z tych „mitów” istotną rolę odgrywa porządek natury i więzy krwi. W drugim zaś dominuje koncepcja wolności i własnej tożsamości kulturowej, opartych na dobrowolnym sprzymierzeniu się z Bogiem i obietnicy przestrzegania Jego praw (Wj 24,3-8)¹⁶¹. Tezę o powiązaniu tych dwóch tradycji po raz pierwszy

¹⁵⁶ Childs, *Exodus*, 251; Utzschneider, Oswald, *Exodus 1–15*, 295.

¹⁵⁷ Ska, „Beleza”, 124-125.

¹⁵⁸ Fabry, „Mythos”, 104.

¹⁵⁹ Por. Utzschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 295.

¹⁶⁰ Pojęcie „mit” tym razem rozumiane jest bardziej ogólnie, w sensie opowiadania o najstarszych początkach narodu wybranego.

¹⁶¹ Tezę tę prezentuje np. A. de Pury, „Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque”, *Le Pentateuque. Débats et recherches XIV^e Congrès de l'ACFEB*, August 1991 (red. P. Haudebert) (LD 151; Paris: Cerf 1992) 175-207; tenże, „The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch”, *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (red. Th. Dozeman – K. Schmid) (SBL 34; Atlanta: Society of Biblical Literature 2006) 51-72. Por. też Dozeman, *Exodus*, 18-20.

przez P wysunął K. Schmid¹⁶². Nie wszyscy badacze zgadzają się jednak na przyznanie pierwszeństwa w tym względzie autorom kapłańskim. Niektórzy łączą takie połączenie także z autorami nie-P. Nas interesuje tu jednak przede wszystkim to, jak daleko wstecz w czasie sięga sama koncepcja „cudu nad morzem”, jako swoistej wizji początków Izraela.

Jak zauważyliśmy wcześniej, opis wydarzeń nad morzem ma wiele cech militarnych. W tradycji Izraela, poza wydarzeniem z Wj 14, znane jest jeszcze jedno spektakularne zwycięstwo odniesione przez Jhwh w celu wybawienia Izraela, a mianowicie zwycięstwo z czasów Gedeona odniesione nad Madianitami (por. Sdz 6-8; Ps 83,10-13 → Iz 9,3; „dzień porażki Madianitów”). Po wygnaniu, ze względu na analogię z „niewolą” babilońską (por. Iz 10,24-25 analogia z asyryjskim uciskiem), bliższe Izraelowi stało się jednak wspomnienie wyzwolenia z niewoli egipskiej (por. Iz 43,16-19; 51,10-11: odniesienia do „cudu nad morzem”). Wiele elementów z tej tradycji było podejmowanych właśnie w tym okresie. W swej najstarszej wersji (nie-P, jakkolwiek jest rozumiane!) mamy do czynienia jedynie ze spektakularnym zwycięstwem Jhwh nad wrogiem Izraela, opisanym w kategoriach „dnia Jhwh”. Lokalizacja wydarzeń nad Morzem Sitowia – jak stwierdziliśmy – nie musi być przedwygnaniowa (por. Wj 13,18; 15,4 → Pwt 11,3-4; Joz 2,10; 4,23; Ps 106,7.9.22; 136,13-15; Ne 9,9,11). Podobnie jest z opisem całego wydarzenia jako przejście „przez” morze (por. Ps 78,13-14; Ne 9,11.12 oraz Ps 66,6; 77,17-20; Iz 43,16-17; 51,10; 63,11; Za 10,11). Reiner Albertz¹⁶³ sugeruje, że najstarszy rdzeń obecnej kanonicznej wersji powstał dopiero około 540 r. przed Chr. Niemniej redaktorzy tej pierwszej narracyjnej wersji korzystali, według niego, z jakiejś starszej *Vorlage* (Wj 14,5a.6-30*), którą uzupełnili jedynie kilkoma elementami (Wj 13,20-22; 15,5b.11-12; 15,22.27). W tej najstarszej wersji wyraźnie powiązane zostały ze sobą dwie tradycje: wybawienie Izraela z ucisku oraz wybawienie Izraela od zagrożenia militarno-politycznego. Granice dla obu tych zagrożeń wyznacza morze, a pieśni zwycięstwa, wieńczące całe wydarzenie, sławią koniec tej ery¹⁶⁴. Samo przełomowe wydarzenie ma spektakularny charakter, ale czy można je od początku określić mianem cudu?

¹⁶² K. Schmid, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1999). Ostatnio powtarza ją m.in. Berner, *Die Exoduserzählung. Argumentum praevidendum* jest brak zainteresowania ze strony nie-P kwestią ziemi obiecanej przodkom (por. Wj 3,8.17: „kraj mlekiem i miodem płynący”). Odwołanie się do postaci trzech patriarchów, którym objawił się Bóg Izraela (Wj 3,6.15.16; 4,5), byłoby dopiero wkładem P (Wj 2,23-25; 6,2-8).

¹⁶³ *Exodus 1–18, 19–21* (najstarsza wersja według niego to Wj 13,20-22; 14,5-7.9a.10bA-11-13.19b.20.21.21aA₂.B.24-25.27aA₂.Bb.30; 15,22-25a.27).

¹⁶⁴ Por. Albertz, *Exodus 1–18*, 229.

W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17-15,21)

Stary Testament, odwołując się do historiozbowczych doświadczeń Izraela związanych z niewolą w Egipcie, posługuje się kilkoma utartymi formułami. Jedną z nich jest zwrot „znaki i cuda”, opisujący zjawiska towarzyszące wyprowadzeniu Izraela z Egiptu. Formuła ta łączona jest z zasady ze stylem Deuteronomisty¹⁶⁵. Późniejsi redaktorzy deuteronomistyczni zresztą w wielu miejscach nawiązują potem do „cudu nad morzem” (Wj 23,31; Pwt 1,40; 2,1; Joz 2,10; 4,23; Sdz 11,16). Znany im jest też zwrot „Morze Sitowia” (Pwt 1,1; 1 Krl 9,26; Jr 49,21), choć wyraźnie sytuują oni ten akwen w rejonie Zatoki Akaba. Problem tkwi jednak w tym, że semantyka wspomnianego zwrotu „znaki i cuda”¹⁶⁶ nie pozwala jednoznacznie rozstrzygnąć, co autorzy mają na myśli i do jakich konkretnych wydarzeń się odwołują.

Jako odniesienie do *exodusu* znacznie łatwiej jest natomiast klasyfikować zwrot „mocną ręką i wyciągniętym ramieniem”. Na starożytnym Bliskim Wschodzie motyw wyciągniętej ręki ma wyraźnie militarne konotacje i jest gestem tryumfu. W kontekście religijnym może także akcentować autorytet bóstwa lub króla. W Kanaanie znany był już w drugim tysiącleciu. W listach z el-Amarny (EA 286:12; 287:27; 288:34) jerozolimski król Abdi-Hepa motyw „mocnej ręki” (*zuruḥ dannu*) łączy nawet z faraonem¹⁶⁷. W Księdze Wyjścia motyw ten podkreśla natomiast, że Jhwh siłą zmusił faraona, aby wypuścił Izraelitów z niewoli¹⁶⁸. W konsekwencji odnosi się on jednak najpierw do serii plag, a pierwotnie być może nawet wyłącznie tylko do jednej z nich – śmierci pierworodnych. Jego odniesienie do „cudownego” przejścia przez morze jest – jak sądzi dziś wielu badaczy – koncepcją późnodeuteronomistyczną¹⁶⁹ lub kapłańską. W Księdze Powtórzonego Prawa sam motyw tego, co Jhwh uczynił Egipcjanom nad morzem, pojawia się tylko jeden raz (Pwt 11,4, ewentualnie

¹⁶⁵ Jako tzw. „Herausführungsformel” została zauważona najpierw przez M. Notha (*Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* [Stuttgart: Max Niemayer Verlag 1948] 52). Krytycznie o jego ustaleniach wypowiadali się potem inni badacze por. B.S. Childs, „Deuteronomic Formulae of the Exodus Traditions”, *Hebräische Wortforschung*. Fs. W. Baumgartner (red. G.W. Anderson inni) (V.T.S 16; Leiden: Brill 1967) 30-39; G.W. Coats, „The Traditio-Historical Character”, 253-265; E. Zenger, „Funktion und Sinn der ältesten Herausführungsformel”, *XVII Deutscher Orientalistentag*, (red. W. Voigt) (ZDMG Suppl. 1; Wiesbaden: Franz Steiner 1969) 234-342 zwł. 336. Nie ma jednak wątpliwości, że chodzi o zwrot charakterystyczny dla języka szkoły deuteronomistycznej por. S. Kreuzer, „Die Mächtigtkeitsformel im Deuteronomium”, *ZAW* 109 (1997) 188-207.

¹⁶⁶ I. Schulmeister, *Israels Befreiung aus Ägypten* (ÖBS 36; Frankfurt a/M: Peter Lang 2010) 17-24.

¹⁶⁷ M. Görg, „Der starke Arm Pharaos”, *Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte* (red. M. Görg) (SBAB 14; Stuttgart: Kohlhammer 1992) 97-107.

¹⁶⁸ Por. Wj 3,19; 6,1; 13,3.9.14.16; 32,11; Pwt 4,34; 5,15; 6,21; 7,8.19; 9,26; 26,8; Ne 1,10; Ps 136,11-12. Tak Berner, „Gab es”, 3; por. też K. Martens, „With a Strong Hand and an Outstretched Arm”, *SJOT* 15 (2001) 124-141.

¹⁶⁹ I. Schulmeister, *Israels*, 29; por. też T. Veijola, *Das 5. Buch Mose* (ATD 8.1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004) 116; E. Otto, *Deuteronomium 1,1-4,43*, 582-585.

także Pwt 1,30) i ten też klasyfikowany jest jednoznacznie jako powygnaniowy¹⁷⁰. W wersji nie-P, jak zauważyliśmy, nie ma elementów klasycznej „wojny Jhwh”, co sugerowałoby przedwygnaniowego Deuteronomistę w roli autora wersji nie-P. Izrael nie walczy tu wspomagany przez swego Boga, lecz biernie obserwuje Jego wielkie zwycięstwo nad Egipcjanami. Taka wizja wydaje się jednoznacznie potwierdzać, że pierwsza literacka forma „cudu nad morzem”, związana z redakcją nie-P, nie może być starsza, niż proponowany powyżej (m.in. przez Alberta) okres końca wygnania babilońskiego.

5. Gdzie pierwotnie miał miejsce „cud nad morzem”?

Zarówno starsza wersja (Wj 14,21aB.27aBb = nie-P), jak i młodsza (14,2.9.16 =P) zgodne są co do tego, że rzecz wydarzyła się nad morzem¹⁷¹. Dookreślenie „Morze Sitowia” pojawi się tylko w Wj 13,20. Zwrot *jam-sûp* w LXX został przetłumaczony jako Morze Czerwone (*Erythra Thalassa*; por. Wulg.: *Mare Rubrum*). Jednak słowo *sûp* po hebrajsku oznacza trzcinę, sitowie, szuwały (por. Wj 2,3.5; Iz 19,6; Jon 2,6)¹⁷² i właściwsze jest wspomniane tłumaczenie „Morze Sitowia”. Określenie to zapożyczone zostało z języka egipskiego (*twf[y]* – „papirus, trzcina”). Pozwala ono domniemywać, że w istocie rzecz dzieje się w okolicach jakiegoś płytkiego akwenu porośniętego trzcina. Dla nas szczególnie interesujący jest fakt, że o sitowiu mowa jest przede wszystkim w okolicach Deltę Nilu (Wj 2,3.5; Iz 19,6). Takie miejsca znaleźć można dziś na wschodnim krańcu Deltę lub na wybrzeżu Morza Śródziemnego. Badacze sugerowali w związku z tym różne możliwości¹⁷³: np. jedno z tzw. Słonych Jezior, Jeziora Timnah lub Sirbonis, które to jeziora w starożytności, wraz z Zatoką Sueską i Akaba, stanowił północno-wschodni kraniec Egiptu¹⁷⁴. Zwrot ten na oznaczenie interesującego

170 Por. A. Laucha, „Das Schilfmeer Motiv”, 45-46; Childs, *Deuteronomic*, 38-39; E. Otto, *Deuteronomium 4,44–11,32* (HThKAT; Freiburg: Herder 2012) 1045-1046.

171 Noth, *Exodus*, 95.

172 Koehler – Baumgartner – Stamm, *Wielki słownik*, I, 700-701.

173 M.in. H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzüge* (ATD Ergänzungsreihe 4/1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984) I, 93-97.

174 J.K. Hoffmeier, *Israel in Egypt* (New York – Oxford: Oxford University Press 1996) 207-215; J. Van Seters, „The Geography of the Exodus”, *The Land That I Will Show You. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East*. Fs. J.M. Miller (red. J.A. Dearmaen – M.P. Graham) (JSOT.S 345; Sheffield: Sheffield Academic Press 2001) 255-276; F. Regalado, „The Location of the Sea the Israelites Passed Through”, *JAThS* 13 (2002) 115-134. Por. mapę i komentarz w: Albertz, *Exodus 1–18*, 27, 237 oraz mapę nr 2 w: *Maly Atlas Biblijny* (Warszawa: Vocatio 2001 przedruk z Atlasu Oxfordzkiego pierwotnie wykorzystany w: *Słownik wiedzy biblijnej* (red. B.M. Metzger – M.D. Cogan) (Warszawa: Vocatio 1997).

W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17-15,21)

nas miejsca zdarzeń pojawia się pięć razy w Księdze Wyjścia (10,19; 13,18; 15,4.22; 23,31) i cztery razy w Księdze Liczb (14,25; 21,4; 33,10-11). Potem jeszcze trzy razy w Księdze Powtórzonego Prawa (1,40; 2,1; 11,4) i dwanaście razy w pozostałych pismach Starego Testamentu (Joz 2,10; 4,23; 24,6; Sdz 11,16; Ps 106,7.9.22; 136,13.15; Ne 9,9). Trzeba zauważyć, że mimo licznych hipotez co do lokalizacji, wzmiankowanych powyżej, nie ma w tradycji Izraela takiego okresu, kiedy wydarzenie nad Morzem Sitowia lokalizowano gdziekolwiek indziej niż w rejonie Morza Czerwonego¹⁷⁵. Morze Sitowia, jak w 1 Krl 9,26, może więc oryginalnie oznaczać Zatokę Akaba – wschodnią granicę starożytnego Egiptu¹⁷⁶. Być może też oryginalny sens tej nazwy to nie Morze Sitowia, ale „Morze Końcowe” (por. hebr. rdzeń *swp* – „kończyć się”; *sôp* – „koniec, tylna straż”) lub „Morze Burzy/Wichury” (por. hebr. *sûpâ* – „burza, wichura”)¹⁷⁷.

Nie wiemy jednak, gdzie autor biblijny odpowiedzialny za pierwotną lokalizację mógł sytuować Etam (Wj 13,20: hebr. *’etām*). Możemy być pewni tylko tego, że w nie-P chodzi o miejsce postoju na skraju pustyni. (por. Wj 12,37)¹⁷⁸. W grę wchodzi prawdopodobnie założenie, że Izraelici znaleźli się już poza granicami Egiptu (Wj 14,11; por. Wj 15,22)¹⁷⁹. Takiej lokalizacji sprzyja także wykorzystany w nie-P motyw „narzekania” (Wj 15,24; 16,2-3; 17,2-3), który zachodzi tu po raz pierwszy (Wj 14,11-12).

Z kolei P ma świadomość, że dokonuje zmiany lokalizacji, stąd informuje czytelnika, że Izraelici na rozkaz Jhwh „zawracają” (Wj 14,2) z obranej już drogi na tereny należące do Egiptu i udają się w rejon „Pi-Hachiro, pomiędzy Migdal i morzem, naprzeciw Baal-Safon” (Wj 14,2; por. Lb 33,7-8 = P). Korekta kapłańska sprawia, że wydarzenia „nad morzem” są ukazane jako ostatni etap pojedynku z Egipcjanami, wieńczący cykl plag¹⁸⁰. Ale i tu nie mamy całkowitej pewności, gdzie P lokalizuje teraz całe wydarzenie¹⁸¹.

Pi-Hachiro to nazwa egipska¹⁸². W pozostałych dwóch przypadkach wyraźnie chodzi już o nazwy czysto semickie. Hebrajskie *migdāl* to „forteca” lub „wieża (strażnicza)”. Formant ten często pojawia się w różnych

175 B.F. Batto, „The Reed Sea: Requiescat in Pace”, *JBL* 102 (1983) 27-35; por. też Hamilton, *Exodus*, 207.

176 Por. m.in. Berner, *Die Exoduserzählung*, 352, 267; por. też H. Lamberty-Zieliński, *Das Schilfmeer* (BBB 78; Frankfurt a/M: Anton Hain 1993) 190-194; W.H. Schmidt, *Exodus* (BK II/2; Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 1999) 431; Schmitt, „Wie deuteronomistisch”, 28.

177 Por. *Gesenius* (Berlin – Heidelberg – New York: Springer¹⁸2007) IV, 878.

178 Gertz, *Tradition*, 203, przyp. 62.

179 Por. Dozeman, *Exodus*, 300.

180 Albertz, *Exodus 1–18*, 239.

181 Noth, *Exodus*, 87.

182 *eg. pr* = „dom”; por. Wj 1,11 oraz B.U. Schipper, „Raamses, Pithom and the Exodus: A Critical Evaluation of Ex 1: 11”, *VT* 165 (2015) 265-288. Możliwe, że autor kapłański nie ma tu jednak

nazwach geograficznych (Joz 19,38: Migdal-El; Sdz 8,9.17: Migdal-Peniel; Joz 15,37: Migdal- Gad; Rdz 35,21; Mi 4,8: Migdal-Eder). W Ez 29,10; 30,6 wspomina się jednak także o jakimś Migdal znajdującym się w północnym Egipcie, wymieniając je jako punkt kontrastowy dla miejsc położonych na południowym krańcu kraju faraonów. (por. też EA 234: 29). Według Jr 46,14 Migdal to miasto graniczne we wschodniej Deltcie Nilu. Egypciolog Alan Gardiner¹⁸³ sądził, że istniały co najmniej cztery ufortyfikowane miejsca w Deltcie Nilu noszące taką nazwę. Być może wybór tego miejsca przez P wiąże się z faktem, że było ono znane judzkiemu uciekinierom (Jr 44,1), lub z faktem, że w tym miejscu Persowie pod wodzą Kambysego II pokonali w 525 r. przed Chr. Psametycha III i jego wojska, co doprowadziło do uzależnienia Egiptu od Persji (por. Herodot, *Dzieje* 3,10.13)¹⁸⁴. W każdym razie badacze z reguły myślą o lokalizacji w Deltcie Nilu¹⁸⁵.

Więcej precyzji w kapłańskiej lokalizacji może dostarczyć ostatnia z nazw. Baal-Safon (Wj 14,2.9; por. Lb 33,7), znaczy „Pan Północy”¹⁸⁶. To tytuł fenickiego boga burzy. Jego kult do Egiptu przynieśli ze sobą prawdopodobnie fenicyjscy kupcy i żeglarze. Tym razem w grę wchodzi zasadniczo dwie lokalizacje na północno-wschodnim krańcu Deltty. Jedna to wybrzeże Morza Śródziemnego, Mont Casius nad Jeziorem Sirbonis, a druga to sanktuarium poświęcone temu bóstwu w miejscu określanym przez autorów biblijnych jako Tachpanhes (Dafne). Wspomina się w o nim w jednym z listów z VI w. przed Chr. (KAI II.67-68)¹⁸⁷. Skoro Izraelici mają przed sobą morze i stoją naprzeciw Baal-Safon, to bardziej prawdopodobna wydaje się lokalizacja naprzeciwko półwyspu, na którym położone było to drugie sanktuarium. Wydaje się to sugerować również informacja o miejscu „nad morzem”, w którym Egipcjanie dogonili uciekających Izraelitów.

na uwadze żadnego konkretnego miejsca, lecz w ten sposób zaznacza jedynie ogólnie, że chodzi o region Deltty Nilu; M. Görg, *Pi-Hachiroi*, *NBL*, (Zürich: Benziger 2001) III, 150.

183 „The Ancient Military Route Between Egypt and Palestine”, *JEA* 6 (1920) 99-116.

184 Utschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 306.

185 E.D. Oren, „Migdal. A New Fortress on the Edge of the Eastern Nile Delta”, *BASOR* 256 (1984) 7-44; P. Weimar, *Die Meerwundererzählung*, 261. Bardziej precyzyjna identyfikacja (Tell Hēr lub Tell Qedwa) w rejonie Jeziora Sirbonis jest czysto hipotetyczna

186 Lub *Baal* („z góry”) *Sefon*, gdyż w tekstach ugaryckich chodzi o górę określaną w taki sposób (*spn*) lub *'il spn* – „boski *spn*”; por. M. Görg, *Baal-Zefon*, *NBL* (Zürich: Benziger 1991) I, 225.

187 Utschneider – Oswald, *Exodus 1–15*, 310.

Podsumowanie

Na podstawie przeprowadzonej analizy możemy stwierdzić, że tzw. najstarsza wersja wydarzeń nad Morzem (Sitowia) mogła pojawić się dopiero w końcowym okresie wygnania babilońskiego. Wszystko dzieje się na skraju pustyni, tuż za granicą Egiptu. Opis ma charakter militarny, ale nie stanowi przykładu „świętej wojny”. Bliżej mu do koncepcji „dnia Jhwh” w wersji charakterystycznej dla proroków działających pod koniec i po wygnaniu babilońskim (dzień sądu i kary nad wrogami Izraela, stąd jurydyczny wydźwięk dialogów). Wydarzenia w tej pierwotnej wersji mają wyraźną cezurę czasową (noc = zagrożenie; poranek = ocalenie). Dzień, w którym Jhwh ocalił Izraela z ręki wrogów (zagrożenie militarne i polityczne), jest zarazem dniem otwierającym nową erę w dziejach narodu wybranego. Dzieła zbawienia dokonuje sam Jhwh. Izrael ma jedynie kroczyć drogą wskazaną przez Boga, nie bać się nieprzyjaciół, lecz okazać wiarę i bojaźń Bożą. Środkiem, który służy ocaleniu, są siły natury (silny wiatr zesłany przez Jhwh, który w nocy osusza morze; morze które powraca o świcie i zatapia Egipcjan). Mamy tu zatem wizję tryumfu Boga Izraela nad potęgami militarnymi i politycznymi, które zagrażają narodowi wybranemu. Wersja kapłańska jawi się nie tyle jako samodzielne wcześniej opowiadanie, ile jako korekta do istniejącej już wersji nie-P. Jej wkład to nade wszystko podkreślenie cudowności i ubogacenie symboliki wydarzeń (mur wód po prawej i lewej stronie). Czynną rolę w wydarzeniach odgrywać tu zaczyna także Mojżesz, działający zgodnie z poleceniami otrzymanymi od Jhwh. Wszystko rozgrywa się tu na powrót w Egipcie. Obie wersje były potem dalej uzupełniane przez późniejszych redaktorów.

Bibliografia

- Albertz R., *Exodus 1–18* (ZBK.AT 2.1; Zürich: Theologischer Verlag 2012).
- Alster B., „Tiamat”, *DDD* (Leiden – Boston – Köln: Brill 1999) 867-869.
- Batto B.F., „The Reed Sea: Requiescat in Pace”, *JBL* 102 (1983) 27-35.
- , *Slaying the Dragon* (Louisville: Westminster/John Knox 1992).
- Berner Ch., *Die Exoduserzählung* (FAT 73; Tübingen: Mohr Siebeck 2010).
- , „Gab es einem vorprieterlichen Meerwunderbericht?”, *Bib* 85 (2014) 1-25.
- Blum E., *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57; Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1984).
- , *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin – New York: De Gruyter 1990).

- , „Die Feuersäule in Ex 13–14 – eine Spur der Endredaktion?“, *Textgestalt und Komposition* (red. W. Oswald) (FAT 69; Tübingen: Mohr Siebeck 2010) 137-156.
- Brenner M., *The Song of the Sea, Ex 15,1-21* (BZAW 195; Berlin – New York: De Gruyter 1991).
- Bromski J., *Enuma eliš, czyli opowieść babilońska o powstaniu świata* (Wrocław: Wydawnictwo Waław Bagiński 1998).
- Campbell A.F. – O'Brien M.A., *Sources of the Pentateuch. Text. Introductions. Annotations* (Minneapolis: Fortress Press 1993).
- Childs B.S., „Deuteronomic Formulae of the Exodus Traditions“, *Hebräische Wortforschung*. Fs. W. Baumgartner (red. G.W. Anderson et al.) (VT.S 16; Leiden: Brill 1967) 30-39.
- , „A Traditio-Historical Study of the Reed Sea Tradition“, *VT* 20 (1970) 406-418.
- Childs B.S., *Exodus. A Commentary* (OTL; London – Philadelphia: The Westminster Press 1974).
- Coats G.W., „The Traditio-Historical Character of the Reed Sea Motif“, *VT* 17 (1967) 253-265.
- , „The Song of Sea“, *CBQ* 31 (1969) 1-17.
- , „The Exposition for the Wilderness Tradition“, *VT* 22 (1972) 289-295.
- , „A Structural Transition in Exodus“, *VT* 22 (1972) 129-142.
- Cross F.M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge – London: Harvard University Press [1971] 1997).
- Day J., *God's Conflict with the Dragon and the Sea* (Cambridge: Cambridge University Press 1985).
- Dohmen C., *Exodus 1–18* (HThKAT; Hereder: Freiburg – Basel – Wien: Hereder 2015).
- Donner H., *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzüge* (ATD Ergänzungsreihe 4/1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984).
- Dozeman Th.B., *God at War. Power in Exodus Tradition* (New York – Oxford: Oxford University Press 1996).
- , „The *yam-sûp* in the Exodus Tradition and in the Crossing of the Jordan River“, *CBQ* 58 (1996) 407-416.
- , *Exodus* (ECC; Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company 2009).
- , „The Priestly Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch“, *The Pentateuch* (red. Th. Dozeman – K. Schmid – B.J. Schwartz) (FAT 78; Tübingen: Mohr Siebeck 2011) 257-288.
- Eissfeldt O., *Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt* (Leipzig: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1922; reprint Darmstadt 1962).
- Fabry H.J., „Mythos Schilfmeer“, *Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt*. Fs. H.P. Müller (red. A. Lange et al.) (BZAW 278; Berlin – New York: De Gruyter 1999) 88-106.
- Fischer A.A., „Moses and the Exodus-Angel“, *Angels. The Concept of Celestial Beings – Origins, Development and Reception* (red. V. Reiterer – T. Niclas – K. Schöpflin) (Berlin – New York: De Gruyter 2007) 79-93.
- Fischer D.G. – Markl D., *Das Buch Exodus* (NSK.AT 2; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2009).
- Gardiner A., „The Ancient Military Route between Egypt and Palestine“, *JEA* 6 (1920) 99-116.
- Gertz J.Ch., *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung* (FRLANT 186; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000).
- Gesenius Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (red. H. Donner) (Berlin – Heidelberg – New York: Springer 181987-2012) I-VII.

- Görg M., „Der starke Arm Pharaos”, *Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte* (red. M. Görg i in.) (SBAB 14; Stuttgart: Kohlhammer 1992) 97-107.
- , *Baal-Zefon*, *NBL* (Zürich: Benziger 1991) I, 225.
- , *Pi-Hachiroi*, *NBL* (Zürich: Benziger 2001) III, 150.
- Gross W., „Die Wolkensäule und die Feuersäule in Ex 13+14”, *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*. Fs. N. Lohfink (red. G. Braulik – W. Gross – S. McEvenue) (Freiburg: Herder 1993) 142-165.
- Gross W., *Richter* (HThKAT; Freiburg: Herder 2009).
- Hamilton V.P., *Exodus*. An Exegetical Commentary (Grand Rapids: Baker Academic 2011).
- Hildebrands W., „Das Verhältnis der Engel zu Jahwe im Alten Testament, insbesondere im Buch Exodus”, *The Interpretation of Exodus*. Fs. C. Houtman (red. R. Roukema) (CBET 44; Leuven – Paris – Dudley: Peeters 2006) 81-96.
- Hoffmeier J.K., *Israel in Egypt* (New York – Oxford: Oxford University Press 1996).
- Holzinger H., *Exodus* (KHAT II; Tübingen: Mohr Siebeck 1900).
- Houtman C., *Exodus* (HCOT; Kampen: Kok Publishing House 1993) I.
- , *Exodus* (HCOT; Kampen: Kok Publishing House 1996) II.
- Kaiser O., *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78; Berlin: De Gruyter 1959).
- Kaiser O., *TUAT* (Gütersloh: Gerd Mohn 1994) III/4, 565-602; *TUAT* (Gütersloh: Gerd Mohn 1997) III/6, 1130-1134.
- Kellenberg E., *Die Verstockung Pharaos. Exegetische und aulegungsgeschichtliche Untersuchung zu Ex 1–15* (BWANT 171; Stuttgart: Kohlhammer 2006).
- Klein A., „Hymn and History in Exodus 15”, *ZAW* 124 (2012) 516-527.
- Kloos C., *Yhwh's Combat with the Sea* (Leiden: Brill 1986).
- Knauf E.A., „Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14”, *Schriftauslegung in der Schrift*. Fs. O.H. Steck (red. R.G. Kratz – T. Krüger – K. Schmid) (BZAW 300; Berlin – New York: De Gruyter 2000) 73-84.
- Koehler L. – Baumgartner W. – Stamm J.J., *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu* (Warszawa: Vocatio 2001) I-II.
- Kratz R.G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2000).
- Kreuzer S., „Die Mächtigungsformel im Deuteronomium”, *ZAW* 109 (1997) 188-207.
- Krüger Th., „Erwägungen zur Redaktion der Meerwundererzählung (Exodus 13,17–14,31)”, *ZAW* 108 (1996) 519-533.
- Lamberty-Zieliński H., *Das Schilfmeer* (BBB 78; Frankfurt a/M: Anton Hain 1993).
- Lauha A., „Das Schilfsmeermotiv im Alten Testament”, *Congress Volume: Bonn 1962* (red. G.W. Anderson et al.) (VT.S 9; Leiden: Brill 1963) 32-46.
- Lemański J., *Księga Wyjścia* (NKB.ST II; Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła 2009).
- , „Królestwo Boże w Starym Testamencie”, *Scripturae Lumen*. Biblia i jej oddziaływanie. I: *Ewangelia o Królestwie* (red. A. Paciorek) (Lublin: KUL 2009) I, 13-31.
- , *Księga Wyjścia* (PKB; Tarnów: Biblos 2012).
- , „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego. II: *Dwunastu proroków mniejszych*. Księga Barucha. List Jeremiasza (SiR 31; Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US 2012).
- , *Księga Rodzaju* (NKB.ST I/1; Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła 2013).

- , „Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną”, *BibAn* 4/2 (2014) 279-311.
- , „Bóg stwarza niebo i ziemię. Pytanie o rolę teologii stworzenia w ramach teologii biblijnej”, *Scripturae Lumen*. Biblia i jej oddziaływanie. VI: *Bóg Stwórca* (red. A. Paciorek) (Tarnów: Biblos 2014) 13-42.
- Levin Ch., *Der Jahwist* (FRLANT 157; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993).
- , *Source Criticism. The Miracle at the Sea: Method Matters. Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible*. Fs. D.L. Petersen (red. J.M. Lemon – K.H. Richards) (SBL.RBS 52; Atlanta: Society of Biblical Literature 2009) 39-61.
- Loretz O., *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996).
- Martens K., „With a Strong Hand and an Outstretched Arm”, *SJOT* 15 (2001) 124-141.
- Meadors E.P., *Idolatry and the Hardening of the Heart. A Study in Biblical Theology* (New York: T&T Clark 2006).
- Metzger B.M. – Cogan M.D. (red.), *Słownik wiedzy biblijnej* (Warszawa: Vocatio 1997 → *Mały Atlas Biblijny*, Warszawa: Vocatio 2001 przedruk z Atlasu Oxfordzkiego).
- Meyers C., „Miriam, the Musician”, *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (red. A. Brenner) (FCB 6; Sheffield: Academic Press 1994) 207-230.
- Müller R., „Jahwekrieg und Heilsgeschichte”, *ZThK* 106 (2009) 265-283.
- Nissinen M., „Fear Not. A Study on an Ancient Near Eastern Phrase”, *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century* (red. M. Sweeney – E. Ben-Zvi) (Grand Rapids: Eerdmans 2003) 121-161.
- Norin S., *Er spaltete das Meer. Die Auszugüberlieferung in Psalmen und Kult des Alten Israel* (CB.OT 9; Lund: CWK Gleerup 1977).
- Noth M., *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* (Stuttgart: Max Niemayer Verlag 1948).
- Noth N., *Das zweite Buch Mose. Exodus* (ATD 5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988).
- Oren E.D., „Migdal. A New Fortress on the Edge of the Eastern Nile Delta”, *BASOR* 256 (1984) 7-44.
- Oswald W., *Staatstheorie im Alten Testament. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (Stuttgart: Kohlhammer 2009).
- Otto E., „Die nachpriesterschriftliche Pentateuchredaktion im Buch Exodus”, *Studies in the Book of Exodus* (red. M. Vervenne) (BETL 126; Leuven: Leuven University Press 1996) 61-111.
- Otto E., *Deuteronomium 1,1–4,43* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2012).
- , *Deuteronomium 4,44–11,32* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien: Herder 2012).
- Pikor W., „Prorocka interpretacja exodusu. I. Amos, Ozeasz”, *BPTH* 7/3 (2014) 41-53.
- , „Prorocka interpretacja exodusu. II. Ezechiel. Izajasz”, *BPTH* 7/4 (2014) 47-64.
- Poloczek S., „Walka Jahwe z morzem i potworami w Biblii Hebrajskiej. Geneza motywu”, *SBO* 4 (2012) 33-63.
- Pritchard J.B. (red.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press 1969).
- Propp W.H.C., *Exodus 1–18* (AB 2; New York: Doubleday 1998).
- Pury A. de, „Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque”, *Le Pentateuque. Débats et recherches XIV^e Congrès de l'ACFEB*, August 1991 (red. P. Haudebert) (LD 151; Paris: Cerf 1992) 175-207.
- , „The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch”, *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (red. Th. Dozeman – K. Schmid) (SBL 34; Atlanta: Society of Biblical Literature 2006) 51-72.

W poszukiwaniu najstarszej literackiej wersji „cudu nad morzem” (Wj 13,17-15,21)

- Rad G. von, *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969).
 —, *Teologia Starego Testamentu* (Warszawa: Pax 1986).
- Regalado F., „The Location of the Sea the Israelites Passed Through”, *JATS* 13 (2002) 115-134.
- Scharbert J., *Exodus* (NEB.AT; Würzburg: Echter Verlag 1989).
- Schipper B.U., „Raamses, Pithom and the Exodus: A Critical Evaluation of Ex 1:11”, *VT* 165 (2015) 265-288.
- Schmid K., *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81; Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 1999).
- Schmidt W.H., *Exodus* (BK II/2; Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 1999).
- Schmitt H.Ch., „«Priestlichen» und «prophetisches» Geschichtsverständnis in der Meerwundererzählung Ex 14, 27-31”, *Theologie in Prophetie und Pentateuch* (red. U. Schorn – M. Büttner) (BZAW 310; Berlin – New York: De Gruyter 2001) 203-219.
- , „Wie deuteronomistisch ist der nichtpriesteliche Meerwunderbericht von Exodus 13,17-14,31?”, *Bib* 85 (2014) 26-48.
- Schulmeister I., *Israels Befreiung aus Ägypten* (ÖBS 36; Frankfurt a/M et al.: Peter Lang 2010).
- Ska J.L., „Exode XIV. Contient-il un récit de „guerre sainte” de style deuteronomistique?”, *VT* 33 (1983) 454-467.
- , *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib 109; Rome: Biblical Institut Press 1986).
- , „Il passaggio del Mar Rosso”, *La strada e la casa. Itinerari biblici* (red. J.L. Ska) (Bologna: Grafiche Dehoniane 2001) 21-34.
- , „Beleza e schietezza. Il Cantico di Mosè (Es 15,1-21) e la Regalità di Yhwh, Dio d'Israela. Riflessione sulla poetica ebraica”, *Una goccia d'incenso. Finestre sul Panorama Biblico* (red. J.L. Ska) (Bologna: Grafiche Dehoniane 2008) 117-121.
- , „Il libro dell'Esodo. Questioni fondamentali e questioni aperte”, *Il cantiere del Pentateuco. I: Problemi di composizione e di interpretazione* (red. J.L. Ska) (Bologna: Grafiche Dehoniane 2013) 113-135.
- Tobola Ł., *Cykl Baala z Ugarit* (Kraków: The Enigma Press 2008).
- Utzschneider H., *Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht* (SBS 166; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1996).
- Utzschneider H. – Oswald W., *Exodus 1–15* (IEKAT; Stuttgart: Kohlhammer 2013).
- Van Seters J., *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (CBET 10; Kampen: Kok Publishing House 1994).
- , „The Geography of the Exodus”, *The Land That I Will Show You. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East*. Fs. J.M. Miller (red. J.A. Dearmaen, M.P. Graham) (JSOT.S 345; Sheffield: Sheffield Academic Press 2001) 255-276.
- Veijola T., *Das 5. Buch Mose* (ATD 8.1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004).
- Vervenne M., „Exodus Expulsion and Exodus Flight: The Interpretation of a Crux Critically Examined”, *JNSL* 22 (1996) 45-58.
- , „Le récit de la mer. Réflète-t-il une rédaction de type deuteronomistique?”, *Congress Volume Cambridge 1995* (red. J.A. Emerton) (VT.S 66; Leiden: Brill 1997) 365-380.
- Watts R.E., „Exodus imagery”, *Dictionary of the Old Testament. Prophets* (red. M.J. Boda – J.G. McConville) (Dovners Grove – Nottingham: IVP Academic 2012) 205-214.
- Weimar P., Zenger E., *Exodus. Geschichte und Geschichten der Befreiung Israel* (SBS 75; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1979).

- Weimar P., „Die Jahwekriegerzählung in Exodus 14; Josua 10, Richter 4 und 1 Samuel 7”, *Bib* 57 (1976) 38-73.
- , *Die Meerwundererzählung* (ÄAT 9; Wiesbaden: Harrassowitz 1985).
- Weinfeld M., *kābôd*, *TDOT* (New York: Eerdmans 1995) VII, 22-38.
- Weippert M., „«Heiliger Krieg» in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rad Konzept des «Heiligen Krieges im alten Israel»”, *ZAW* 84 (1972) 460-493.
- Wellhausen J., *Die Composition des Hexateuch und der historischen Büchern des Alten Testaments* (Berlin: De Gruyter 1899).
- Zenger E., „Funktion und Sinn der ältesten Herausführungsformel”, *XVII Deutscher Orientalistentag* (red. W. Voigt) (ZDMG Suppl. 1; Wiesbaden: Franz Steiner 1969) 234-342.