

KRZYSZTOF KURZEJA

Uniwersytet Opolski, Wydział Teologiczny

<https://orcid.org/>

Wyjście z Egiptu jako przejaw Bożego miłosierdzia na podstawie Wj 15,1-21 – w reinterpretacji Psalmu 136¹

Exodus from Egypt as a manifestation of God's mercy in Ex 15:1-21 – in the reinterpretation of Psalm 136

Abstract:

The context of the research was that on December 8, 2015, Pope Francis declared the Extraordinary Jubilee of Mercy, also known as the Year of Mercy, in order for Christians to become “merciful like the Father.” The purpose of the study became to show that God in the Old Testament is full of mercy, compassion and pity. Historical-critical methods and rhetorical analysis (Hebrew rhetoric) were applied. The results have been achieved: a scientific reflection on the Book of Exodus, its structure, authorship and the time of its composition has been made; an analysis of the “Song of Victory” (Exodus 15:1-21); Psalm 136 was examined and compared with the “Song of Victory”. A conclusion was drawn: the exodus from Egypt was a work of God's mercy.

Keywords: Exodus from Egypt, God's mercy, Song of Victory, Great *Hallel*, redemption.

Abstrakt

Kontekstem badań było to, że 8 grudnia 2015 r. papież Franciszek ogłosił Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, nazywanym także Rokiem Miłosierdzia, aby chrześcijanie stawali się „miłosiernymi jak Ojciec”. Celem badań stało się wykazanie, że Bóg w Starym Testamencie jest pełen miłosierdzia, współczucia i litości. Zastosowano metody historyczno-krytyczną oraz analizy retorycznej (retoryki hebrajskiej). Osiągnięto wyniki: udało się dokonać naukowej refleksji nad Księgą Wyjścia, jej strukturą, autorstwem i czasem powstania; przeprowadzona została analiza „Pieśni zwycięstwa” (Wj 15,1-21); przebadany został

¹ Artykuł jest zmodyfikowaną wersją pracy magisterskiej, napisanej pod kierunkiem ks. dr. Andrzeja Demitrówa i obronioną na Wydziale Teologicznym UO w 2020 r.

Psalm 136 oraz dokonano porównania go z „Pieśnią zwycięstwa”. Wyciągnięto wniosek: wyjście z Egiptu było dziełem Bożego miłosierdzia.

Słowa kluczowe: wyjście z Egiptu, Boże miłosierdzie, Pieśń zwycięstwa, Wielki *hallel*, wyzwolenie.

Wstęp

8 grudnia 2015 r. papież Franciszek ogłosił Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia, nazywanym także Rokiem Miłosierdzia (8 grudnia 2015 – 20 listopada 2016). W tym czasie Kościół powinien wpatrywać się w Boga i kontemplować Jego *miser cordiae vultus* – „miłosierne oblicze”. Z tej kontemplacji wspólnota Ludu Bożego ma brać przykład, aby chrześcijanie stawali się „miłosiernymi jak Ojciec”. Biblia w wielu miejscach przedstawia Boga pełnego litości i miłosierdzia. Czyni to zarówno Stary, jak i Nowy Testament. Największym objawieniem Bożego miłosierdzia jest osoba i życie Jezusa Chrystusa.

Niestety, w świadomości wierzących często zauważyć można pewną rozbieżność pomiędzy obrazem Boga w Starym Testamencie a ukazywaniem Go przez Nowy. Ten błąd w myśleniu o Bogu nie stanowi żadnej nowości czasów współczesnych. Siega swoimi korzeniami pierwotnego chrześcijaństwa. W II w. powstał ruch nazwany od imienia protoplasty – Marcjona z Synopy – marcjonizmem. Doktryna ta wprowadzała rozróżnienie pomiędzy sprawiedliwym i żądnym krwi Bogiem Starego Testamentu a pełnym współczucia i łaski Bogiem Nowego Testamentu.

Podobne dualistyczne poglądy na temat Boga głosił Mani, który stał się twórcą manicheizmu. Mimo że oficjalnie obie doktryny zostały przezwyciężone, to jednak w mentalności wielu ludzi nadal są trwale zakorzenione. Wielu współczesnych podaje w wątpliwość miłosierdzie Boga w Starym Testamencie. Jest to argumentowane dwójako. Pierwszym argumentem jest występowanie w Starym Testamencie prawa klątwy, która miała być zlecona przez Boga; taką sytuację podaje m.in. 1 Sm 15. Niestety, osoby powołujące się na te fragmenty ulegają klasycznemu błędowi w podejściu do tekstu starożytnego, który określa się mianem ahistoryzmu. Zawieszają one realia społeczne i kulturowe tamtego czasu, dokonując oceny z dzisiejszej perspektywy. Drugim zarzutem jest rzekoma nieobecność fragmentów opisujących miłosierne oblicze Boga. Ten zarzut wynika z powszechnej nieznamości Biblii.

W niniejszym artykule znajdzie się odniesienie do tego zarzutu i zostanie ukazane, że Bóg w Starym Testamencie jest przedstawiony jako pełen miłosierdzia, współczucia i litości.

Ponieważ Stary Testament przedstawia wiele fragmentów, które opisują Boże miłosierdzie, toteż nie sposób odnieść się do wszystkich. W artykule zostaną zaprezentowane wyniki badań nad wydarzeniem, które przez Izraelitów było uznawane za jedno z największych przejawów Bożego miłosierdzia. Jest nim wyzwolenie z niewoli egipskiej.

Tekstami źródłowymi będą „Pieśń zwycięstwa” (Wj 15,1-21) oraz Psalm 136. Oba utwory opisują *Exodus*. Psalm rozszerza jednak miłosierdzie Boże także na inne dzieła Boga, które również wymagają pogłębionej analizy.

Miłosierdzie w „Pieśni zwycięstwa” oraz w Psalmie 136 jest rzadko podejmowanym tematem przez badaczy i nie ukazuje kompleksowo tego zagadnienia.

Autorem, który na gruncie polskim najobszerniej zbadał „Pieśnią zwycięstwa”, jest Wojciech Stabryła. W swojej monografii *Któż taki jak JHWH? Analiza porównawcza tekstów Wj 15 i Ps 77*² dokonuje bardzo rzetelnego spojrzenia na wybrane przez siebie teksty poprzez solidne ich porównanie. Jednakże celem tego autora jest nie tyle ukazanie Bożego miłosierdzia, ile raczej przedstawienie całej „Pieśni zwycięstwa” i innych tematów obecnych w tym utworze. Podobnie czyni w swoich artykułach opublikowanych w „Ateneum Kapłańskim” w 2007 r.³

Ważnym dziełem, które dotyczy Psalmu 136, jest komentarz do psalmów Gianfranco Ravasio, w którym autor bardzo rzetelnie przedstawia jego strukturę⁴. Dzięki temu wydobywa zasadnicze motywy obecne w całym utworze. Trzeba jednak przyznać, że tematyka poruszana w niniejszej dysertacji nie doczekała się wielu opracowań, zarówno w literaturze polskiej, jak i zagranicznej. Jest to dodatkowy powód, aby zająć się tym ważnym przymiotem Boga, jakim jest Jego miłosierdzie.

Podstawową metodą, która zostanie wykorzystana w badaniach, będzie metoda historyczno-krytyczna. Jest to metoda najbardziej rozpowszechniona w pracach nad Pismem Świętym. Niesie ona wiele korzyści dla naukowego podejścia do tekstu. Ma ona także pewne ograniczenia, jakim jest sprowadzenie tekstu do literackiego wytworu człowieka z przeszłości. W tym badaniu Biblia będzie traktowana nie tylko jako jeden z utworów literackich, ale także będzie brane pod uwagę przesłanie teologiczne, które ona przekazuje. Oprócz metody historyczno-krytycznej zostanie wykorzystana także metoda analizy retorycznej (retoryki hebrajskiej). Metoda ta została rozpowszechniona przez francuskiego biblistę Rolanda Meyneta⁵. Jej zaletą jest odkrywanie retorycznych zabiegów zastosowanych przez redaktora tekstu. Uwidacznianie struktury utworu pomaga pokazać przesłanie, które niesie tekst. Szczegółowe informacje potrzebne do zrozumienia tej metody zostaną przedstawione przy wyznaczaniu struktury tekstu.

² W. STABRYŁA, *Któż taki jak JHWH? Analiza porównawcza tekstów Wj 15 i Ps 77* (Biblica Paulina 3; Częstochowa 2007) 77.

³ W. STABRYŁA, „Bóg sławny w świętości. Teologia Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b–19.21)”, *Ateneum Kapłańskie* 149/590 (2007) 43–54; W. STABRYŁA, „Bóg straszliwy w czynach. Teologia Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b–19.21) – cz. 2”, *Ateneum Kapłańskie* 149/591 (2007) 312–322; W. STABRYŁA, „Bóg działający cuda. Teologia Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b–19.21) – cz. 3”, *Ateneum Kapłańskie* 149/592 (2007) 516–525.

⁴ G. RAVASI, *Psalmy (128–150). Część 5* (Kraków 2009) 5.

⁵ R. MEYNET, *Treatise on biblical rhetoric* (International Studies in the History of Rhetoric 3; Boston – Leiden 2012) <http://dx.doi.org/10.1163/9789004224223>.

1. Charakterystyka historyczno-literacka Księgi Wyjścia

1.1. Pobyt Izraelitów w Egipcie i *Exodus* jako wydarzenia historyczne

Na początku badania opisów wyjścia z Egiptu należałoby postawić pytania badawcze: Czy autor biblijny przedstawiał historyczne wydarzenie wyjścia z niewoli egipskiej, czy jego opowiadanie jest tylko efektem literackiej fikcji? Czy w świetle świadectw pozabiblijnych można ustalić, że niewola w Egipcie i *Exodus* miały miejsce? Jeżeli tak, to kiedy dokonał się *Exodus* Izraelitów z ziemi faraonów?

Sam pobyt Izraelitów w Egipcie jest wydarzeniem bardzo prawdopodobnym⁶. Są jednak uczeni, którzy odrzucają te argumenty i kwestionują historyczność wydarzenia *Exodusu*, a niektórzy z nich negują nawet obecność Izraelitów w Egipcie.

Pierwszym argumentem przemawiającym za niewolą Izraelitów w Egipcie jest przetrwanie pamięci o tym wydarzeniu w ludzie izraelskim. Niewątpliwie niewola, która była początkiem powstania narodu, nie jest faktem przysparzającym chluby. Mimo to przez wiele wieków przetrwała w tradycji Izraela. Istnieje także wiele świadectw pozabiblijnych, które sugerują obecność Narodu Wybranego w ziemi faraonów. Papiirus *Anastazi VI* zawiera sprawozdanie egipskiego urzędnika granicznego o udzieleniu pozwoleniu na osiedlenie w delcie Nilu na czas głodu dla pewnego szczepu⁷. Podobną informację przekazuje nam Księga Rodzaju. Z powodu głodu synowie Jakuba udają się do Egiptu, a później dzięki ich bratu, Józefowi, osiedlają się tam na stałe. W innym dokumencie, znanym jako *Pouczenia dla Merikara*, egipski władca mówi do syna: „Wschód [Deltę Nilu] obfituje w cudzoziemców (...). Teraz mówiąc o tych cudzoziemcach, jeśli chodzi o nędznego Azjatę, nieszczęsne jest miejsce, gdzie on się znajduje (...). Pokarm sprawia, że ich stopy wędrują (...). Ale tak długo, jak żyję i będę tym, kim jestem, ci cudzoziemcy pozostaną rzeczywiście zapieczetowaną ścianą, ich bramy zostały otwarte, kiedy ja ich oblegałem. Sprawilem, że Delta ich zaatakowała. Splądrowałem ich mieszkańców i uprowadziłem ich bydło. Zabiłem [ludzi] wśród nich tak, że Azjaci czują wstręt do Egiptu”⁸.

Dokument przekazuje dwie informacje korespondujące z biblijnym opisem życia Izraelitów w Egipcie. Po pierwsze, według biblijnej relacji Izraelici mieszkali w ziemi Goszen, która leży po wschodniej stronie delty Nilu. Drugim podobieństwem jest nieważność i przemoc stosowana przez Egipcjan wobec niewolników.

Za obecnością Izraelitów w Egipcie przemawia także postać Mojżesza. Biblia opisuje jego narodziny, cudowne ocalenie od śmierci oraz pokazuje, w jaki sposób trafił na dwór faraona. Później ma miejsce jego ucieczka spowodowana zabiciem Egipcjanina. Mojżesz trafia do kraju Madianitów, gdzie poślubia córkę kapłana madianickiego o imieniu Jetro.

⁶ ST. ŁACH, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Poznań 1964, s. 51.

⁷ H. SHANKS (red.), *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 76.

⁸ SHANKS, *Starożytny Izrael*, 78.

Informacje o życiu Mojżesza przed rozpoczęciem jego misji wyzwolenia opisuje także J. Flawiusz w *Dawnych dziejach Izraela*. Według niego, gdy Mojżesz dorósł na dworze faraona, Egipt został zaatakowany przez Etiopię. Etiopczycy odnieśli zwycięstwo i dotarli aż do Morza Śródziemnego. Egipskie wyrocznie i egipscy prorocy kazali zwrócić się o pomoc do Mojżesza. Wtedy faraon ustanowił Mojżesza głównodowodzącym armii egipskiej. Dzięki pomocy ptaków, ibisów, Mojżesz pokonał Etiopczyków. Wielu wodzów egipskich obawiało się Mojżesza. Bali się oni, że może on przeprowadzić przewrót. Podsunęli więc faraonowi myśl, aby zabił Mojżesza. Ten jednak ratował się ucieczką⁹.

Historia Mojżesza opisana przez Biblię oraz J. Flawiusza wykazuje podobieństwo z archeologicznymi zabytkami Egiptu. Istnieje wiele posągów egipskich, które przedstawiają młodą kobietę z dzieckiem na rękach. Teksty znajdujące się na tych posągach informują, że miałyby to być Nefure i Senmut. Imię Senmut oznacza „brat matki”. Istnieje niemałe prawdopodobieństwo, że Senmutem miałyby być Mojżesz. J. Tyldesley, brytyjska archeolog, w swojej książce: *Hatchepsut: The Female Pharaoh* opisuje postać Senmuta¹⁰. Informacje, których nam dostarcza, w wielu miejscach pokrywają się z tym, co mówi nam o Mojżeszu Księga Wyjścia oraz J. Flawiusz. Zarówno Senmut, jak i Mojżesz nie posiadają szlacheckiego pochodzenia. Rodzice Senmuta należeli do niskiego stanu, a Mojżesz był synem niewolników. Rodzice zarówno jednego, jak i drugiego nie odgrywają znaczącej roli w życiu społecznym Egiptu. Senmut został samotny, bezżenny, Mojżesz w Egipcie także nie miał żony. Senmut i Mojżesz byli związani z wojskiem. J. Tyldesley pisze także, że „Senmut był nieustannie odzierany ze swych przywilejów i zniknął w tajemniczych okolicznościach (...) jego pomniki były niszczone, a płaskorzeźby i posągi obtłukiwane po to, by wymazać jego imię i pamięć o nim z historii Egiptu”¹¹.

Podobne wydarzenia można zobaczyć w historii Mojżesza. Po zabiciu Egipcjanina Mojżesz ucieka z Egiptu. Prawdopodobnie także jego imię jest w Egipcie okryte nieślawą. Nie ma o nim wzmianki w dokumentach, co także mogło być efektem nienawiści i niszczenia wszystkiego, co o nim przypominało. Kroniki historyczne Egiptu milczą na temat śmierci Senmuta. Byłoby to uzasadnione, skoro miałyby on umrzeć w trakcie podróży do Kanaanu. Tych kilka cech Senmuta doskonale odpowiada postaci Mojżesza przedstawionej przez Księgę Wyjścia i *Dawne dzieje Izraela*.

Na potwierdzenie obecności Izraelitów w Egipcie oraz wyjścia z Egiptu nie ma wielu świadectw. Ich mała liczba nie musi przekreślać wiarygodności tego wydarzenia. Trzeba pamiętać, że w starożytnym Egipcie umiejętność pisania posiadały dwie grupy ludzi. Pierwszą były elity kraju, które w tę umiejętność wyposażali swoich najstarszych synów. Wedle biblijnego opisu w ramach dziesiątej plagi nastąpiła śmierć pierworodnych

⁹ F. FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela (Antiquitates Judaice)* (ed. E. DĄBROWSKI) (Poznań – Warszawa – Lublin 1962) 165–167.

¹⁰ J. A. TYLDESLEY, *Hatchepsut: The Female Pharaoh* (London 1998); cyt. za L. MÖLLER, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych* (Warszawa 2002) 67. Szerzej o problemie historyczności J. LEMAŃSKI, „Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną”, *The Biblical Annals* 4/2 (2014) 279–311.

¹¹ MÖLLER, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, 117.

Egiptu. Wyginęli więc ci, którzy byli osobami mogącymi opisać te wydarzenia. Drugą kategorią byli dostojnicy i urzędnicy królewscy oraz urzędnicy wielkich osobistości w Egipcie. Ich milczenie mogło wynikać z powodów politycznych. Skoro pracowali na dworze królewskim lub dla ważnych osobistości Egiptu, należało otoczyć ten kryzys milczeniem. Ponadto, jeżeli Egipt został dotknięty naprawdę wielkim zniszczeniem, to w pierwszej kolejności należało zadbać o przywrócenie normalnego funkcjonowania państwa, a nie spisywać nieszczęścia.

Mimo tego istnieje dokument, który stanowi mocny argument przemawiający za historycznością *Exodusu*. Dokument ten nazywany jest *Napomnieniami Ipuwera* lub *Papirusem Ipuwera* i datowany na czasy XIX dynastii. Znajduje się w nim wiele informacji, które opisują społeczeństwo egipskie pozostające w bardzo dużym kryzysie. Możemy w nim odnaleźć wiele informacji, które odpowiadają temu, o czym czytamy w *Księdze Wyjścia*.

L. Möller przedstawia piętnaście fragmentów z papirusu, które są paralełą do sytuacji opisanej w *Księdze Wyjścia*. Zostaną tu przytoczone najważniejsze z nich:

- „Cudzoziemcy zaludnili cały kraj”¹². Zdanie to koresponduje z biblijnym opisem liczbowego rozwoju Izraelitów. W *Wj* 1,20 czytamy, że „lud [izraelski] stawał się coraz liczniejszy i potężniejszy”. Biblia przekazuje nam także, że faraon kazał zabijać izraelskich chłopów.
- „Cudzoziemcy umieją wykonywać pracę w Delcie”¹³. Według Biblii Izraelici mieszkali w rejonie delty Nilu. Wytwarzali cegły do budowy miast Pitom i Ramzes (*Wj* 1,11).
- „Nie wiemy, co się zdarzyło w kraju”¹⁴. W *Księdze Wyjścia* czytamy, że czarownicy królewscy, którzy nie potrafili sprostać plagom zsyłanym za pośrednictwem Mojżesza, mówili do faraona: „Palec to Boży” (*Wj* 8,15). Byli oni znaczącymi ludźmi w Egipcie, jednak to, co zobaczyli, przekraczało ich możliwości pojmowania.
- „Biedni ludzie stali się bogatymi mężami (...) Złoto, lapis-lazuli, srebro i turkus, kornalina, ametyst, zawieszane na szyjach niewolnych kobiet (...) Brak złota”¹⁵. Wiemy, że Mojżesz nakazał Izraelitom pożyczyć od Egipcjan wiele cennych przedmiotów (*Wj* 12,34-36).
- „Rzeka jest krwią”¹⁶. Ipuwer nie pisze o tym, że rzeka wyglądała jak krew, ale że rzeka jest krwią. Podobna informacja jest w Biblii (*Wj* 7,20).

¹² MÖLLER, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, 144.

¹³ MÖLLER, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, 144.

¹⁴ MÖLLER, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, 145.

¹⁵ MÖLLER, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, 145.

¹⁶ MÖLLER, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, 145.

- „Wielu zmarłych spoczywa w rzece”¹⁷. Ta informacja może nasuwać hipotezę, że musiało umrzeć wielu ludzi, których Egipcjanie nie byli w stanie pogrzebać, więc wrzucono ich do Nilu. Odpowiadałoby to pladze śmierci pierworodnych, według której w każdej rodzinie zginęła co najmniej jedna osoba. Cały Papirus Ipuwera przedstawia Egipt jako kraj, który popadł w ruinę.

Z powodu braku jednoznacznych źródeł potwierdzających obecność Izraelitów w Egipcie nie można wykazać ze stuprocentową pewnością, że obecność Izraelitów oraz wydarzenie wyjścia z niewoli jest faktem historycznym. Jednak przytoczone argumenty pokazują, że są to wydarzenia bardzo prawdopodobne.

Drugim problemem, który dzieli badaczy, jest czas Wyjścia. Do niedawna opierało się głównie na danych pochodzących z 1 Krl 6,1, gdzie jest mowa o budowie przez Salomona świątyni jerozolimskiej: „W roku czterysta osiemdziesiątym po wyjściu Izraelitów z ziemi egipskiej, w miesiącu Ziw, to jest drugim, czwartego roku panowania Salomona nad Izraelem, rozpoczął on budowę domu dla Pana” Czwartym rokiem rządów Salomona był 968 r. przed Chrystusem. Stąd łatwo można policzyć, że Wyjście przypadłoby na 1448 r. przed Chrystusem¹⁸. Jednak Stanisław Łach twierdzi, że jest to liczba symboliczna. Według niego powstała ona bowiem jako pomnożenie 40 (czyli okresu życia jednej generacji) przez 12 pokoleń arcykapłańskich¹⁹. Chcąc rzetelnie określić czas *Exodusu*, nie możemy ograniczyć się do danych prezentowanych przez Biblię. Nie jest ona kroniką historyczną, ale przede wszystkim księgą wiary. Dlatego niektóre liczby są pewnym modelem. Należy więc odwołać się do danych oferowanych nam przez archeologię i inne dziedziny badania przeszłości.

Zasadniczo uczeni dzielą się na trzy grupy. Pierwsza grupa opowiada się za sytuowaniem *Exodusu* na XV w. przed Chrystusem. Druga twierdzi, że Wyjście nastąpiło w XIII w. przed Chrystusem, natomiast trzecia próbuje połączyć dwie skrajne hipotezy.

Za hipotezą o Wyjściu w XV w. przed Chrystusem opowiada się m.in. L. Möller w książce *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*. Badacz ten umiejętnie łączy informacje przekazane nam przez Biblię razem z zabytkami kultury Egiptu. Zastanawia się, czy w czasie XVIII dynastii istniał faraon, który nie miał syna, natomiast miał córkę, która mogłaby spełnić warunek opisany w Wj 2. Ten warunek spełnia idealnie Totmes I/Amenhotep I. Miał on córkę o imieniu Nefure, nazywaną także Hatszepsut. Zgodnie z tą hipotezą Mojżesz miał narodzić się wówczas, gdy faraonem był Amos, a jego koregentem, czyli następcą, był Totmes I. Po śmierci Amosa na tron wstąpił Totmes I, ojciec Nefure, i przyjął imię Amenhotepa I. Przemawia za tym wiele posągów egipskich, które przedstawiają młodą kobietę z dzieckiem na rękach. Teksty znajdujące się na tych posągach informują, że miałyby to być Nefure i Senmut (co

¹⁷ MÖLLER, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, 146.

¹⁸ S. ŁACH (ed.), *Księga Wyjścia: wstęp – przekład z oryginału – komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu; Poznań 1964) T. 1. Cz. 2, 51.

¹⁹ S. ŁACH (ed.), *Księga Wyjścia*, 51.

oznacza „brat matki”). Senmutem miałby być Mojżesz. Ponieważ Nefure jako kobieta nie mogła być faraonem, gdy jej ojciec został faraonem Amenhotepem I, Mojżesz został wyznaczony na następcę tronu, czyli stał się koregentem. Mojżesz był następcą faraona, ale tak naprawdę był mocno zależny od Hatszepsut, ponieważ była ona jedynym ogniwem łączącym go z tronem i rodziną królewską. Od tego czasu stał się Totmesem II. „Prawdopodobnie Senmut nadużył władzy i w jakimś szczególnym momencie panowania Hatszepsut popadł w niełaskę, na co wskazuje zniszczenie większości jego posągów”²⁰. Mojżesz musiał uciekać i tym samym stracił możliwość stania się faraonem. J. Flawiusz pisał, że Mojżesz uciekł przed faraonem i udał się do kraju Madianitów (Wj 2)²¹. Najprawdopodobniej udał się on aż na wschodni brzeg zatoki Akaba, czyli do dzisiejszej Arabii Saudyjskiej.

L. Möller twierdzi, że *Exodus* przypadł w czasie panowania Amenhotepa III, który był ojcem Tutanchamona. Potwierdza swoją hipotezę konkretnymi argumentami z dziejów Egiptu. Biblia opisuje śmierć pierworodnych, począwszy od pierworodnego syna faraona, aż do pierworodnego bydła. Tutanchamon był pierworodnym synem Amenhotepa III. Wiele argumentów wskazuje, że biblijna wersja jego śmierci jest prawdziwa. Tutanchamon, który nie odniósł żadnych sukcesów politycznych, co więcej, nie wstąpił nawet na tron, został pochowany z niesamowitym przepychem. Jest to zupełnie niezrozumiałe. Podczas odkrycia jego grobu w 1922 r. znaleziono tam wiele skarbów. L. Möller przedstawia następującą hipotezę. Ojciec Tutanchamona, Amenhotep III, panował nad wielkim i bogatym Egiptem. Przez wiele lat swojego panowania miał on budować swój grób. Kaplica grobowa była przygotowywana ze starannością i bogato zdobiona. Przed *Exodusem* w czasie jednej z plag – zgodnie z opisem biblijnym – miał umrzeć syn faraona, czyli Tutanchamon. Faraon wyruszył z armią w pościgu za Izraelitami i zginął w Morzu Czerwonym. Nie mógł więc zostać pochowany w swoim grobie. Grób więc został pusty. Dlatego pochowano w nim z całym honorami jego syna, Tutanchamona, który zmarł kilka tygodni wcześniej²².

Kolejnym argumentem jest dziwny list, który należy do tzw. listów z Tell-el-Amarna. Jest on napisany przez wdowę po Amenhotepie III i matkę Tutanchamona do króla Hetytów, Suppiluliumy, w którym pisze ona, że jej mąż nie żyje, nie ma syna, a w kraju są tylko słudzy. Chciała ona, aby król Hetytów wysłał jednego ze swoich synów, aby ożenił się z nią. Małżeństwo miałoby być równocześnie sojuszem, który chroniłby Egipt, który był osłabiony utratą pewnej części armii²³.

Ponadto w tym samym czasie palestyńskie miasta zależne od Egiptu były niepokojone przez Hetytów. Wysyłały one prośby o pomoc do faraona, ale żadna pomoc nie nadeszła. Silny Egipt ze swoją armią bez problemu powinien wysłać pomoc. To sugeruje, że armia

²⁰ MÖLLER, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, 115.

FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, 167.

²² MÖLLER, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, 152.

²³ MÖLLER, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, 153–154.

Egiptu nie była tak silna. Wszystkie te wydarzenia sugerują jakieś tąpnięcie w dobrobycie i potęgę Egiptu. Były one początkiem końca XVIII dynastii²⁴.

Druga hipoteza datuje *Exodus* na XIII w. przed Chrystusem. Przemawia za nią słynna stela Merneptaha, nazywana także stelą Izraela. Zawiera ona opis wojskowych wypraw faraona Merneptaha. Rządził on w Egipcie w II połowie XIII w. przed Chrystusem. W steli tej są wymienione zniszczone miasta, a także „Izrael”: „Izrael został obrócony w perzynę i nie ma już nasienia”²⁵. Ważny jest też fakt, że do nazwy Izraela przypisany jest znak egipski – determinatyw²⁶. Oznacza on, że Izrael nie był ani państwem, ani miastem, ale ludem. Lud Izraela musiał więc być w Kanaanie bardzo krótko. S. Łach przedstawia hipotezę, według której Wyjście dokonało się w XIII w. przed Chrystusem. Czasy XVIII dynastii były dla Hebrajczyków bardzo pomyślne. Izraelici mogli brać udział w wyprawach Tutmosisa III do Azji. Podobna sytuacja miałyby panować za czasów Amenofisa IV²⁷. Trudne czasy dla Hebrajczyków rozpoczęły się dopiero po śmierci tego faraona. Za czasów jego następcy, Horemheba, wzrosła w siłę nacjonalistyczna reakcja egipska. Długi okres rządów Ramzesa II (1298–1232) to czas wielkiej rozbudowy Egiptu. Władca ten podjął się także budowy nowej stolicy, Pi-Ramzes, którą mieliby podjąć właśnie Hebrajczycy. To mogło być powodem tendencji Izraelitów do odzyskania wolności i opuszczenia Egiptu²⁸. Skoro Merneptah, następca Ramzesa II, podbił Izrael jako lud, to wyjście musiało dokonać się w okresie panowania Ramzesa II. Jego panowanie obejmuje okres ponad sześćdziesięciu lat. Gdyby więc Izraelici wyszli z Egiptu za czasów panowania Ramzesa II, to doszliby do Kanaanu jeszcze przed objęciem władzy przez Merneptaha lub w początkach jego panowania. Wiemy, że zwycięstwo opisane przez stelę Merneptaha miało miejsce w piątym roku panowania tego władcy, czyli w 1227 r. przed Chrystusem²⁹.

Ważnym argumentem archeologicznym są także badania N. Glucka. Wykazał on, że w XV w. przed Chrystusem nie było w Kanaanie miast. Zaczęto je budować dopiero w XIII w. przed Chrystusem. Gdyby więc *Exodus* dokonał się w XV w., Izraelici w swojej drodze do Ziemi Obiecanej nie mogliby spotkać szczepów Moabitów, Edomitów i Ammonitów. Ukazują to także odkrycia archeologiczne dokonane w Betel, Lachisz i Debir. Wskazują, że miasta te zostały zburzone w epoce późnego brązu, czyli między 1375 a 1225 r. przed Chrystusem³⁰. Jeszcze ciekawszych informacji dostarczają nam miasta Beit, Misrim, Lachisz i Tell ed-Duweir. W miastach tych pomiędzy epoką najpóźniejszego brązu a epoką żelaza następuje dziwna cywilizacyjna zmiana. Na gruzach

²⁴ MÖLLER, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych*, 154.

²⁵ SHANKS, *Starożytny Izrael*, 84.

SHANKS, *Starożytny Izrael*, 84.

²⁷ S. ŁACH (ed.), *Księga Wyjścia*, 55.

²⁸ S. ŁACH (ed.), *Księga Wyjścia*, 55.

²⁹ S. ŁACH (ed.), *Księga Wyjścia*, 52–53.

³⁰ S. ŁACH (ed.), *Księga Wyjścia*, 53.

dawnych miast powstają nowe, z cywilizacją o wiele niższą od poprzedniej. Tę niższość cywilizacyjną widzimy w ufortyfikowaniu miast oraz w budownictwie. Nowi mieszkańcy prawdopodobnie niedawno porzucili koczowniczy styl życia³¹. Wszystkie te fakty sugerują, że owymi imigrantami mogli być Izraelici.

H. Rowley prezentuje hipotezę będącą próbą pogodzenia obu tych stanowisk. Uważa on, że Wyjście przebiegało dwuetapowo, czyli w XV i XIII w. przed Chrystusem. Według niego *Exodus*, któremu przewodził Mojżesz, nastąpił w XIII w. Jak twierdzi J. Lemański: „Tradycja o karierze Józefa i osiedlaniu się jego bliskich w Egipcie oraz pobyt Abrahama w tym kraju dobrze wpisują się w okres rządów Hyksosów. (...) Gdy władza Hyksosów (...) chyliła się ku końcowi, nastąpiło wyjście-wygnanie (za rządów XVIII dynastii). Drugie spektakularne wyjście-ucieczka miało miejsce za życia Mojżesza (około 1250 r.) w czasie rządów Ramzesa II”³².

Spór ten prawdopodobnie nie znajdzie swojego końca. Większość uczonych przyjmuje, że pobyt Izraela w Egipcie oraz *Exodus* są wydarzeniami historycznymi.

1.2. Przejście przez Morze Czerwone jako apogeum działania Boga. Struktura Księgi Wyjścia

Księga Wyjścia stanowi przedłużenie i kontynuację Księgi Rodzaju. Postaciami, które tematycznie łączą obie księgi, są patriarchowie, których imiona są wymienione na początku Księgi. Wśród patriarchów szczególne znaczenie posiada Józef. Jest on wybawicielem rodu Jakuba od głodu.

W początkowych rozdziałach (Wj 1,1–14,31) autor przedstawia sytuację Izraelitów w Egipcie. Informuje, że rządy w Egipcie objął władca, który nie znając Józefa, zaczął uciskać naród wybrany i dokonywać jego eksterminacji. Jednak w tej tragicznej sytuacji naród nie pozostał sam. Bóg nie zapomniał o swoim ludzie. Dzięki Bożej Opatrzności narodził się Mojżesz, który w przyszłości miał stać się wybawicielem narodu. Z powodu zabójstwa Egipcjanina Mojżesz musiał ratować się ucieczką do kraju Madianitów. Tam poznał kapłana madianickiego, Reuela, i wziął za żonę jego córkę, Seforę. Gdy Mojżesz pał trzody swego teścia, objawił mu się Bóg, który polecił mu wrócić do Egiptu i wyzwolić naród wybrany. Mojżesz wrócił do Egiptu i zaczął realizować zleconą misję. Mimo napomnień faraon opierał się przed wypuszczeniem Izraelitów z niewoli. Dopiero po ostatniej pladze śmierci pierworodnych faraon wypuścił Izraelitów, aby oddali pokłon Bogu. Tutaj akcja księgi zmierza do punktu kulminacyjnego, którym jest przejście przez Morze Czerwone. To w tym wydarzeniu Bóg w pełni objawia swoją wszechmoc oraz słabość i kruchość potęgi faraona. Izraelici przechodzą przez Morze Czerwone, natomiast ścigający ich faraon razem ze swoim wojskiem giną w jego wodach.

³¹ S. ŁACH (ed.), *Księga Wyjścia*, 54.

³² J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 2; Częstochowa 2009) 84.

W dalszej części księgi (15,22–40,38) Izraelici zdążają do góry Synaj. W czasie drogi Bóg nadal zapewniał lud o swojej opiece, dając im przepiórki i mannę (16,1-36).

Po przybyciu pod górę Synaj następuje drugi kulminacyjny punkt w relacji narodu z Bogiem – zawarcie przymierza (*berit*). Mojżesz udał się na górę, aby słuchać Boga (19,3.20; 24,9.13.18). Tam Bóg zawarł przymierze z Mojżeszem (24,1-11). Znakiem tego przymierza były dwie kamienne tablice i spisany na nich Dekalog (20,1-21; 24,12-18). Mojżesz otrzymał od Boga także wiele innych przepisów dotyczących postępowania i kultu (20,22–23,19; 25,1–31,18). Mimo zawarcia przymierza lud ponownie popadł w niewolę. Izraelici uczynili sobie cielca ze złota i oddawali mu pokłon (32,1-6). Po złamaniu przymierza i niewierności, jakiej dopuścił się lud, Mojżesz prosił Boga o przebaczenie (32,11-13.30-35). Nastąpiło odnowienie przymierza (34,1-35). Rozdziały 35–40 stanowią wypełnienie praw dotyczących przybytku, nadanych przez Boga na Synaju.

W centrum księgi, pomiędzy przebywaniem Izraela w Egipcie a wyjściem ludu wybranego z niewoli, autor wplata kunsztowne dzieło poetyckie, na które składają się: „Pieśń Mojżesza” i „Pieśń Miriam”. Jest to jedyny tak długi tekst liryczny w Księdze Wyjścia. W 21 wersetach opisuje całość miłosiernej opieki Boga nad ludem wybranym. Hymn ten opisuje jednakowo wydarzenia poprzedzające, czyli wyzwolenie z Egiptu oraz cudowne przejście przez Morze Czerwone, ale także wydarzenia następujące po nim, czyli zdobycie Kanaanu oraz zbudowanie świątyni. Tekst ten zatem wykracza poza ramy treściowe Księgi Wyjścia. Odwołuje się do wydarzeń opisanych przez Księgę Jozuego oraz Pierwszą Księgę Królewską.

Na podstawie opisu Księgi Wyjścia możemy zauważyć, że „Pieśń zwycięstwa” ma zasadnicze znaczenie dla całej Księgi Wyjścia. Zrozumienie i dogłębna analiza tego poematu pozwoli głębiej spojrzeć na całe dzieło wyzwolenia narodu z niewoli oraz na relację pomiędzy Bogiem a Izraelem.

W celu zrozumienia przesłania, jakie niesie tekst Księgi Wyjścia, powinno się określić jego strukturę. Istnieje kilka różnych koncepcji opisujących strukturę tej księgi. Każdy podział jest uzależniony od kryterium, jakie zostało przyjęte przez egzegetę, oraz od celu teologicznego, jaki mu przyświeca. Niektórzy badacze opowiadają się za trzyczęściowym podziałem. Niezależnie, czy opierają się oni na kryterium geograficznym, czy tematycznym, podziały te są zasadniczo bardzo podobne. T. Brzegowy prezentuje następujący podział³³:

1. Uwolnienie z Egiptu (1,1–15,21).
2. Marsz Izraelitów po pustyni (15,22–18,27).
3. Przymierze synajskie (19,1–40,38).

³³ STABRYŁA, *Któż taki jak JHWH?*, 25.

Ponieważ jednak o pobycie na pustyni czytamy już we wcześniejszych rozdziałach, dlatego niektórzy proponują pewną jego korektę. J. Durham dzieli Księgę następująco³⁴:

1. Izrael w Egipcie (1,1–13,16).
2. Izrael na pustyni (13,17–18,27).
3. Izrael na Synaju (19,1–40,38).

Jeszcze wcześniej granicę Wyjścia przesuwają A. Rolla³⁵:

1. Przygotowanie do wyjścia (1,1–12,36).
2. Wyjście z Egiptu, przejście przez morze, wędrówka przez pustynię do góry Synaj (12,37–18,27).
3. Przymierze na Synaju (19,1–40,38).

Ważny podział prezentuje także E. Zenger, niemiecki egzegeta. J. Lemański zauważa w tym podziale trzy części³⁶:

1. Wyzwolenie (1–16).
2. Przymierze (17,1–24,11).
3. Adoracja (24,12–40,38).

Według Lemańskiego Zenger dostrzega w części pierwszej i trzeciej trójczłonową strukturę opartą na schemacie: zapowiedź wyzwolenia/adoracji (1,1–27 / 24,12–31,18), opóźnienie wyzwolenia/adoracji (6,28–11,10 / 32–34); realizacja wyzwolenia/adoracji (12–16 / 35–40)³⁷. Podział Zengera jest ważny także z innego powodu. W rozdziałach 12–16 zauważa on strukturę koncentryczną³⁸:

1. Świątowanie pierwszej Paschy i ustanowienie porządku obchodów Paschy (12,1–36).
2. Droga ku pustyni i zaostrenie przepisów Tory na przykładzie regulacji o pierworodnych (12,37–13,22).
3. Opowiadanie o uratowaniu nad morzem (14,1–31).
4. Hymn po uratowaniu nad morzem (15,1–21).
5. Droga przez pustynię i zaostrenie przepisów Tory na przykładzie pragnienia i głodu (15,22–16,15).
6. Świątowanie pierwszego szabat i ustanowienie porządku obchodów szabat (16,16–35 [36]).

W tym podziale część pierwsza odpowiada szóstej, druga – piątej, a trzecia – czwartej. Relacja o przejściu przez morze oraz hymn dziękczynny stanowią jego centrum. Według

³⁴ STABRYŁA, *Któż taki jak JHWH?*, 25.

³⁵ STABRYŁA, *Któż taki jak JHWH?*, 25.

³⁶ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 32.

³⁷ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 32.

³⁸ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 28.

założeń hebrajskiej retoryki biblijnej w strukturze koncentrycznej centralny fragment stanowi najważniejsze przesłanie części.

Inni badacze proponują dwuczęściowy podział Księgi, zwany także dyptykiem. Ich punktem odniesienia stają się dwa centralne wydarzenia opisane przez Księgę Wyjścia: *Exodus* oraz zawarcie przymierza na Synaju. Pozostały materiał Księgi miałby na celu wzbogacać te dwa wydarzenia i stanowić otoczkę dla głównych epizodów. Wędrowka przez pustynię jest przez egzegetów zaliczana bądź do wyjścia z Egiptu (w tym przypadku podział: 1,1–18,27 oraz 19,1–40,38), bądź do sekcji przymierza synajskiego (w tym przypadku podział: 1,1–15,21 oraz 15,22–40,38). Według tej koncepcji głównym tematem Księgi Wyjścia byłaby odpowiedź na pytanie: Komu służyć? „W kontekście całej Księgi kandydatów jest trzech: JHWH, faraon i złoty cielec”³⁹. Na podstawie Księgi odpowiedź na to pytanie wydaje się jednoznaczna: jedynym Panem, któremu warto służyć, jest Bóg Jahwe. Za dwuczęściowym podziałem Księgi opowiadają się m.in.: M. Smith, G. von Rad i G. Fischer⁴⁰.

Spośród tych propozycji ważne ujęcie struktury prezentuje M. Smith, dzieląc księgę na dwie części. Pierwsza przedstawia pobyt Izraelitów w Egipcie (1,1–14,31), natomiast druga opisuje pobyt ludu wybranego na pustyni (15,22–40,38). Podział ten jest czytelny ze względu na zastosowanie kryterium geograficznego. Smith zauważa także wiele paralel pomiędzy życiem Mojżesza (1,1–14,31) a życiem ludu wybranego (15,22–40,38). „Podkreśla on, że zarówno Mojżesz, jak i pozostali Izraelici uciekają z Egiptu, przybywają do Bożej góry i otrzymują słowo od Boga. Odnotowany w Księdze konflikt pomiędzy JHWH a faraonem zostaje rozwiązany poprzez walkę obu konfrontowanych potęg”⁴¹. Według Smitha ważnym tekstem dla zrozumienia przesłania Księgi Wyjścia jest „Pieśń zwycięstwa” (Wj 15,1-21). Autor umieszcza ją w centrum i uważa, że stanowi ona oś całej Księgi. Szczegółowy podział Księgi według Smitha przedstawia się następująco:⁴²

1. Egipt

A Przemieszczenie się Mojżesza z Egiptu do Madianu (1,1–2,25)

B Dwa powołania i dwie konfrontacje

a Pierwsze powołanie Mojżesza i konfrontacja z faraonem (3,1–6,1)

b Drugie powołanie Mojżesza i konfrontacja JHWH z faraonem (3,1–6,1)

Konflikt pomiędzy potęgami Egiptu i Synaju

Zwycięstwo nad morzem (15,1-21).

2. Synaj

A' Przemieszczenie się Izraela z Egiptu do Madianu (15,22–18,27)

B' Dwa przymierza i dwa zestawy tablic

³⁹ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 33.

⁴⁰ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 32.

STABRYŁA, *Któż taki jak JHWH?*, 29.

⁴² STABRYŁA, *Któż taki jak JHWH?*, 29–30.

- a' Pierwsze przymierze Izraela z JHWH; pierwsze tablice (19,1–31,18)
 b' Drugie przymierze Izraela z JHWH; drugie tablice (32,1–40,38).

Wedle tego podziału Księga jest zbudowana koncentrycznie, ponieważ jej centrum jest „Pieśń zwycięstwa”, chociaż poszczególne części księgi mają budowę równoległą ($A \rightarrow A'$; $B \rightarrow B'$; $a \rightarrow a'$; $b \rightarrow b'$).

Niektóre podziały szczególnie akcentują różne tematy opisane przez Księgę. S. Łach proponuje podział czteroczęściowy, w którym mocno wysuwa na pierwszy plan „sekcję synajską”⁴³:

1. Uwolnienie Izraelitów z Egiptu (1,1–15,21).
2. Podróż do góry Synaj (15,22–18,27).
3. Zawarcie przymierza na Synaju (19,1–24,18).
4. Kult, odstępstwo Izraela i odnowienie przymierza (25,1–40,38).

J. Huesman w swoim podziale akcentuje opis budowy Namiotu Spotkania⁴⁴:

1. Historia Izraela w Egipcie (1,1–12,36).
2. Wyjście z Egiptu i przejście przez pustynię (12,37–18,27).
3. Zawarcie przymierza (19,1–24,18).
4. Szczegółowe informacje o Namiocie (25,1–31,18).
5. Odstępstwo od JHWH i zrobienie złotego cielca (32,1–34,35).
6. Wykonanie zleceń podanych w rozdziałach 25–31 (35,1–40,38).

W niniejszych badaniach za punkt wyjścia zostaje obrany podział zaproponowany przez M. Smitha – ze względu na wielość zastosowanych przesłanek. Jest w nim zastosowane jasne kryterium geograficzne argumentacji. Podział ten dobrze pokazuje też główne przesłanie Księgi, którym jest ukazanie dzieł objawiających miłość Boga do narodu wybranego. Jak zauważa Smith, fragmentem, który szczególnie opisuje Boże działanie, jest Wj 15,1–21. Wyodrębniona przez niego „Pieśń zwycięstwa” jest arcydziełem na tle całej Księgi Wyjścia (zob. pkt 2 w niniejszym artykule).

1.3. Autorstwo i czas powstania Księgi Wyjścia – spojrzenie historyczne oraz współczesne

W starożytności zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie uznawali Mojżeszowe autorstwo Pięcioksięgu. Opinia ta powstała jednak stosunkowo późno. Nie ma jej w pismach proroków, ale dopiero w księgach należących do zbioru Ketuwim⁴⁵. Prawdopodobnie ukształtowała się między IV a II w. przed Chrystusem. Jak zaznacza T. Brzegowy,

⁴³ S. ŁACH (ed.), *Księga Wyjścia*, 25.

⁴⁴ STABRYŁA, *Któż taki jak JHWH?*, 26.

⁴⁵ 2 Krn 25,4; 34,14–21; 35,12; Ezd 7,6; Ne 1,7–9; 8,13–18; 10,29–39.

w starożytności bardzo popularne były anonimowość i zjawisko pseudoepigrafii⁴⁶. Najstarszym tekstem chronologicznie pewnym, który mówi o Mojżeszowym autorstwie Tory, jest datowany na II w. przed Chrystusem fragment Księgi Syracyclesa⁴⁷: „Tym wszystkim jest księga przymierza Boga Najwyższego, Prawo, które dał nam Mojżesz, jako dziedzictwo plemionom Jakuba” (Syr 24,23). Także w Nowym Testamencie są obecne zdania przypisujące autorstwo Tory osobie Mojżesza. Zdanie to wyrażają współcześni Jezusowi Żydzi (Mk 12,19), a także sam Jezus (Mk 12,26; Łk 24,44). Widoczne są też u apostołów i pierwszych uczniów. Filip, mówiąc Natanaelowi o Jezusie, przywołuje postać Mojżesza: „Znaleźliśmy Tego, o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy – Jezusa, syna Józefa, z Nazaretu” (J 1,45). Czyni to także Szczepan w swojej mowie przed Sanhedrynem (Dz 7,37), a także św. Paweł (Rz 10,5). Także żydowski Talmud określa Mojżesza autorem niemal całego Pięcioksięgu⁴⁸.

Istnieją jednak argumenty, które przemawiają przeciw autorstwu Mojżesza pewnych części Pentateuchu. Pierwszy z nich dotyczy opisu śmierci Mojżesza (Pwt 34). Jest rzeczą mało prawdopodobną, aby Mojżesz opisał własną śmierć i żałobę ludu po niej. Już w żydowskim Talmudzie ostatnie kilka wersetów Księgi Powtórzonego Prawa, które opisują śmierć Mojżesza, są przypisywane Jozuemu⁴⁹. Wątpliwości odnośnie do tego fragmentu wyrażali w XII w. hiszpański rabbi Abraham ben Meir ibn Ezra oraz Piotr Abelard, francuski filozof i teolog. Ten drugi uważał, że autorem wielu uzupełnień w Pięcioksięgu, m.in. Pwt 33–34, był Ezdrasz⁵⁰. W późniejszych wiekach wątpliwości co do Mojżeszowego autorstwa wyrażali także B. Spinoza czy R. Simon⁵¹. Obaj uważali, że Pięcioksiąg jest dziełem Ezdrasza; drugi jednak nie wykluczał Mojżeszowego wkładu i skomponowania pewnych fragmentów.

Duża zmiana w podejściu do autorstwa Pięcioksięgu rozpoczęła się w XVIII w. Badacze tamtego czasu zwrócili uwagę na ważny element zawarty w Pięcioksięgu, a mianowicie obecne w nim dublety. Podwójnie zostały opisane m.in.: stworzenie człowieka (Rdz 1–2), wypędzenie niewolnicy Hagar (Rdz 16; 21) lub opis powołania Mojżesza (Wj 3; 6). Pierwszym, który zajął się sprawą powtórzeń w Rdz 1–2, był protestancki pastor H. Witter. Jego uwagę przyciągnęła różnica określeń Boga w Rdz 1–2. Zauważył, że w niektórych miejscach Bóg nazywany jest Jahwe, a w innych – Elohim. Na tej podstawie stwierdził, że Rdz 1–2 posiada dwa niezależne źródła. Według niego źródła te powstały przed Mojżeszem, ale zostały przez niego wykorzystane⁵². Niezależnie od niego zajął się tym problemem J. Astruc – nadworny lekarz Ludwika XV. Analizując Księgę Rodzaju,

⁴⁶ T. BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza: wprowadzenie, egzegeza, teologia* (Academica / Instytut Teologiczny w Tarnowie 27; Tarnów 2010) 17.

⁴⁷ BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 17.

⁴⁸ BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 18–19.

⁴⁹ BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 18–19.

⁵⁰ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 52.

⁵¹ BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 21.

⁵² J. S. SNOWIEC, *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu* (Warszawa 1987) 21.

odkrył teksty o takich samych literackich różnicach nie tylko w dwóch pierwszych rozdziałach, ale w całej Księdze⁵³. Zarówno Witter, jak i Astruc nie kwestionowali Mojżeszowego autorstwa. Chcieli raczej pokazać, że powstanie Księgi było związane z redakcją wcześniej powstałych dokumentów. Zwolennikiem hipotezy Astruca był K. Ilgen, który jednak zauważył różnice w tekstach opisujących Boga imieniem Elohim. Wydzielił z nich dwa źródła – E¹ i E². Hipoteza zapoczątkowana przez Astruca, a kontynuowana przez Ilgena, przyjęta później miało „starszej hipotezy źródeł”⁵⁴.

Nieco później A. Geddes opracował hipotezę fragmentów. Według niego cały Pięcioksiąg składa się z wielu fragmentów, z których jedne opisują Boga imieniem Jahwe, a inne – Elohim. Niestety, ta hipoteza rozbija tekst na wiele małych fragmentów. Spadkobierca tej koncepcji – J. Vater – wyróżnił w Pięcioksięgu aż 38 fragmentów⁵⁵. W. de Wette zaproponował połączenie dwóch wyżej wymienionych hipotez i połączenie ich w nową, którą nazwano „hipotezą uzupełnień”⁵⁶.

Reakcją na propozycję Wettego było powstanie „nowej hipotezy źródeł”. Jej prekursorami byli: E. Reuss, K. Graf, A. Kuenen, a przede wszystkim J. Wellhausen. Jest to hipoteza, która zdominowała naukowe spojrzenie na Pięcioksiąg. Mimo swoich wielu słabości dokładnie określa proces formowania się Pentateuchu. Według tej koncepcji Pięcioksiąg składa się z 4 źródeł posiadających swoje charakterystyczne cechy. Są nimi źródło jahwistyczne (J), elohistyczne (E), deuteronomistyczne (D) i kapłańskie (P). Cztery źródła miały być najpierw osobnymi dokumentami i stopniowo być łączone w jeden dokument przez kolejnych redaktorów. W. Schmidt przedstawił dwa modele, które przedstawiają przypuszczalny proces formowania się Pięcioksięgu. Obie koncepcje są zgodne odnośnie do datowania źródeł. Najstarszym z nich miało być źródło jahwistyczne, którego powstanie datuje się na połowę X w. przed Chrystusem. Data zredagowania źródła elohistycznego przypada na okolice 800 r. przed Chrystusem. Powstanie źródła deuteronomistycznego przypada na II połowę VII w., natomiast najmłodsze byłoby źródło kapłańskie, które powstało w połowie VI w. przed Chrystusem na wygnaniu w Babilonii.

Różnice można zauważyć w chronologii redagowania Pentateuchu. Obie koncepcje są zgodne w przypadku pierwszej redakcji. Dokonała się ona w VIII w. w Królestwie Południowym, a materiałem łączonym był J i E. Różnice pojawiają się przy określaniu dalszego redagowania Tory. Pierwszy model sugeruje, że następnym etapem redakcji było połączenie J i E z D. Miało się ono dokonać w I połowie VI w. przed Chrystusem. Natomiast ostatnim etapem byłoby dołączenie dokumentu P. Wedle tej koncepcji dokonało się to ok. 400 r. przed Chrystusem w Jerozolimie. Zgodnie z drugim modelem wcześniej nastąpiło połączenie J i E z P. Miało to miejsce w Jerozolimie ok. 500 r. przed

⁵³ SYNOWIEC, *Na początku*, 22.

⁵⁴ BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 22.

⁵⁵ SYNOWIEC, *Na początku*, 22.

⁵⁶ SYNOWIEC, *Na początku*, 22–23.

Chrystusem. Ostatnim akordem w procesie formowania Pięcioksięgu byłoby połączenie J, E i P z D. Miało się to dokonać ok. 400 r. przed Chrystusem w Jerozolimie⁵⁷.

Hipoteza ta jednak nie jest doskonała. Posiada ona wiele słabych punktów, które zauważyli następcy Wellhausena. Część uczonych zaczęła mówić, że źródło elohi-styczne występuje tylko fragmentarycznie, inni całkowicie odrzucali jego istnienie⁵⁸. O. Eissfeld i G. Fohrer zauważali w J starszą warstwę⁵⁹. Mimo prób modyfikacji koncepcja Wellhausena cieszyła się dużym znaczeniem w egzegezie aż do II połowy XX w. Jednak od lat 70. XX w. można dostrzec rozwój nowych hipotez. Opisanie każdej z nich jest dziełem bardzo trudnym, ponieważ każdy autor opracował własną koncepcję. Jedynie zostaną opisane koncepcje opracowane przez dwie szkoły egzege-tyczne: niemiecką i kanadyjską.

Przedstawicielami szkoły niemieckiej są R. Rendtorff oraz jego uczeń, E. Blum. Rendtorff, wykładowca Starego Testamentu na Uniwersytecie w Heidelbergu, skrytykował teorię źródeł. Według niego Pięcioksiąg powstał jako zbiór mniejszych jednostek, które później zostały pogrupowane w „cykle”. Konkretnymi „cyklami” byłyby m.in.: historia początków (Rdz 1–11), patriarchowie (Rdz 12–36) czy pobyt na pustyni (Wj 16–18; Lb 11,1–20,1). Według tej koncepcji początkowo Pentateuch stanowił jednolitą całość z dalszymi księgami (Joz – Krl). Wyodrębnienie Pentateuchu miałyby mieć miejsce dopiero wtedy, gdy Tora nabrała w Izraelu szczególnego autorytetu⁶⁰. Koncepcję Rendtorffa przejął i udoskonalił E. Blum. Twierdzi on, że aktualny Pięcioksiąg jest dziełem kompromisu w czasach epoki perskiej. Blum uważa, że w Pięcioksięgu można odnaleźć dwa nurty: „laicki”, prezentowany przez arystokrację Judei, oraz „kapłański”, który stał na straży praw rodzin kapłańskich. Według J. Lemańskiego K^D (koncepcja deuteronomiczna) miałyby powstać niedługo po powrocie z niewoli babilońskiej, natomiast K^P (dzieło kapłańskie) byłoby późną pracą redaktora⁶¹.

Drugą szkołą badaczy zajmujących się Pentateuchem jest szkoła kanadyjska. Należą do niej dwaj egzegeci: J. Van Seters oraz C. Levin. Obaj uważają, że powstanie Pięcioksięgu najlepiej tłumaczy hipoteza uzupełnień. Pierwszy z nich zauważył zasadnicze różnice pomiędzy Tetrateuchem (Rdz – Lb) a Księgą Powtórzonego Prawa. Dodatkowo na podstawie dubletów występujących w Tetrateuchu wyróżnia w nim dwie warstwy. Pierwszą z nich było „dzieło kapłańskie” (P), natomiast drugim – „dzieło Jahwisty” „Dzieło kapłańskie” interesuje się kapłanami, kultem, przepisami kultycznymi, a także genealogiami, legitymacją rodów kapłańskich oraz regulacją świąt. Jahwista natomiast nie poświęca im miejsca, skupiając się raczej na historiach, które opisuje w barwny sposób. Jahwista nie wykazuje dużego zainteresowania ofiarami, a jeżeli już o nich pi-

⁵⁷ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 96.

⁵⁸ BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 27.

⁵⁹ BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 27.

⁶⁰ BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 33.

BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 103–104.

sze, to w jego relacji ofiary składają tylko jednostki, np. Noe, Abraham, Mojżesz. Van Seters twierdzi, że Deuteronomium powstało w związku z reformą przeprowadzoną przez Jozjasza w VII w. przed Chrystusem, natomiast Tetrateuch jest dziełem późniejszym. Postuluje on potrzebę redaktacji J i jego znacznego odmłodzenia⁶². Według niego ostatecznym redaktorem był Jahwista, który miał dokonać korekty niektórych myśli „dzieła kapłańskiego”

Podobne stanowisko prezentuje C. Levin. Również on uważa Jahwistę za ostatecznego redaktora. Według niego dokumenty, z których korzystał, najpierw przez długi czas były przekazywane w formie ustnej tradycji, a następnie spisane. Levin – podobnie jak Van Seters – postuluje odmłodzenie Jahwisty. Zauważa w J wpływy egipskie i mezopotamskie, z których te pierwsze są wyraźniejsze i mocniejsze. Według niego J wyraźnie zakłada istnienie Deuteronomium i wręcz się do niego odwołuje. Widać to przede wszystkim w przeciwstawieniu się prawu o jedności miejsca kultu. Sytuuje to powstanie Jahwisty w czasie niewoli babilońskiej, kiedy Judejczycy nie mieli możliwości składania Bogu czci i ofiar w świątyni jerozolimskiej. Aby przetrwać, diaspora musiała znaleźć inny sposób składania czci Bogu. Jahwista pokazuje sposób realizacji kultu w różnych miejscach. Abraham jest przez niego ukazany jako fundator miejsc kultu. Jahwista jest jednak wcześniejszy od Deutero-Izajasza. Powstał prawdopodobnie w diasporze, po wygnaniu, w środowiskach z kręgu dworskiego. Trzeba jednak zaznaczyć, że każda z „nowych” koncepcji posiada niedociągnięcia i słabe strony.

Mimo wielu mankamentów i słabych stron hipoteza źródeł zaproponowana przez Wellhausena jest obecnie najbardziej wiarygodną koncepcją wyjaśniania powstania Pięcioksięgu. Ważny głos w krytycznej ocenie hipotezy źródeł wyraził H. Cazelles – katolicki egzegeta i późniejszy sekretarz Papieskiej Komisji Biblijnej. Jego zdaniem „najpoważniejsza słabość tej teorii tkwi w odrzuceniu nadprzyrodzonego charakteru religii Izraela”⁶³. Jak zaznacza T. Brzegowy: „Wellhausen usiłuje wyjaśnić religię Izraela jako wynik ewolucji, jako zjawisko socjologiczne, a nie jako dzieło Boga objawiającego się i prowadzącego Izraela do coraz większej doskonałości. Jest oczywiste, że religii Hebrajczyków nie da się wytłumaczyć za pomocą socjologii, środowiska i ewolucji”⁶⁴. Wypowiedź Cazallesa nie jest określeniem nauczania Kościoła katolickiego, a tylko jego indywidualną opinią. Warto jednak wziąć ją pod uwagę przy egzegezie tekstu biblijnego. Nie możemy sprowadzić tekstu biblijnego do samego fenomenu socjologicznego. Jest to wyraz żywej wiary Izraela, nawet jeśli powstawał w wyniku długotrwałej redakcji.

Dyskusja nad autorstwem i procesem redakcji Pięcioksięgu jest cały czas otwarta i prawdopodobnie przez długi czas pozostanie przedmiotem dyskusji i sporów. Nie zaproponowano koncepcji bardziej kompleksowej i dokładnej niż hipoteza źródeł autorstwa

⁶² LEMAŃSKI, *Księga Wjścia*, 58.

⁶³ BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 27.

⁶⁴ BRZEGOWY, *Pięcioksiąg Mojżesza*, 28.

J. Wellhausena. Z tego powodu w badaniach przyjęto ją jako obowiązującą, pamiętając jednak o jej słabościach.

2. Hymn Mojżesza i Miriam (Wj 15)

2.1. Delimitacja i struktura Wj 15,1-21

Wj 15 stanowi szczególny fragment tej Księgi. Obejmuje on poetycki utwór ukazujący działanie Boga wobec narodu wybranego. Zostanie tu ukazana struktura Wj 15, opracowana na podstawie metody analizy retorycznej francuskiego egzegety Rolanda Meyneta.

Pierwszym zadaniem jest ustalenie granic fragmentu, które określa się mianem delimitacji tekstu. Bez tego elementu dalsza praca jest narażona na subiektywizm i nie-naukowość.

Zasadniczym kryterium, według którego można uznać, że perykopa stanowi oddzielną jednostkę, jest zaistnienie pewnej zmiany w tekście. Zmiana ta może dotyczyć miejsca, czasu, osób występujących, akcji bądź stylu narracji. Po głębszej analizie tekstu Wj 14–16 można zauważyć, że występują w nim różne gatunki literackie. Jednostki okalające hymn są napisane prozą, natomiast „Pieśń zwycięstwa” (Wj 15,1-21) należy do poezji⁶⁵. Następuje więc zerwanie stylu narracji.

Drugim argumentem jest zmiana opisywanego tematu. W Wj 14 szczegółowo ukazane jest przejście przez Morze Czerwone. Tekst Wj 15,1-21 nawiązuje wprawdzie do tego wydarzenia, ale czyni to w zupełnie inny sposób. Jest to modlitwa i hymn pochwalny na cześć Boga. W niektórych jego częściach pojawia się bezpośredni zwrot do Boga. Z tematem przejścia przez Morze Czerwone całkowicie zrywa narracja następująca po hymnie. Opisane są w niej dalsze losy Izraelitów w drodze przez pustynię (Wj 15,22nn.). Nie występuje w nim żadna wzmianka na temat przejścia przez Morze Czerwone.

Godna zauważenia jest także ciągłość akcji pomiędzy wydarzeniami okalającymi „Pieśń zwycięstwa”. Następuje pomiędzy nimi płynne przejście. To sugeruje, że tekst Księgi Wyjścia funkcjonował początkowo bez niej. Mogła ona być niezależnym dziełem, dużo starszym od Księgi Wyjścia i na pewnym etapie redakcji Księgi dołączona do niej przez redaktora⁶⁶.

W tekście Wj 15,1-21 napotykamy także na inną zmianę, która dotyczy osób (Wj 15,20). Hymn wypowiadają już nie synowie Izraela, na czele z Mojżeszem, ale Miriam i kobiety. Zmiana ta jest jednak tylko pozorna. Nadal bowiem osobą wypowia-

⁶⁵ Szczegółowo opisuje to zagadnienie STABRYŁA, *Któż taki jak JHWH?*, 90–96.

⁶⁶ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 332.

dającą się jest społeczność Izraela. Tematyka oraz słownictwo pozostaje niezmienione, a nawet następuje powtórzenie pochwały z w. 1.

W delimitacji tej perykopy służy pomocą przede wszystkim tekst hebrajski Księgi Wyjścia. Na początku i na końcu hymnu znajdują się znaki hebrajskie: **פ** oraz **ו**. Określają one miejsce początku i końca perykopy. Faktem jest także pojawienie się znaku **פ** pomiędzy ww. 19 i 20. Z tych dwóch informacji możemy wnioskować, że już redaktorzy Księgi Wyjścia traktowali Wj 15,1-21 jako osobny tekst i wyróżniali w nim dwie części hymnu. Przedstawione argumenty w wiarygodny sposób ukazują, że tekst Wj 15,1-21 jest odrębny od sąsiadujących z nim fragmentów.

W egzegezie biblijnej istnieje wiele metod pracy nad tekstem biblijnym, poczynwszy od najbardziej znanej metody historyczno-krytycznej przez analizę semiotyczną aż do analizy retorycznej. Na temat każdej z nich wypowiedziała się Papieska Komisja Biblijna w dokumencie *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele*. Metoda analizy retorycznej, do tej pory mało doceniana, umożliwiła głębsze odczytanie przesłania Biblii. Pozwala ona wyakcentować istniejące elementy struktury tekstu. Stojąc przed wyborem metody, przede wszystkim należało dostosować ją do badanego tekstu biblijnego. Ze względu na fakt, że oba teksty należą do tekstów poetyckich, metodą, która najlepiej pomoże wydobyć ukryte w nich przesłanie, będzie analiza retoryczna. Metoda ta została rozpowszechniona przez francuskiego biblistę Rolanda Meyneta⁶⁷. Jest ona bardzo przydatna w odkryciu specyficznych zabiegów poetyckich zastosowanych w tekstach biblijnych.

Analiza retoryczna zakłada, że żaden tekst biblijny nie został ułożony przypadkowo, ale posiada specyficzny układ zamierzony przez redaktora. Bardzo często odkrycie tego układu tekstu jest trudne, ponieważ treści biblijne opierają się zazwyczaj na retoryce semickiej, a nie grecko-rzymskiej, bliższej ludziom przełomu XX i XXI w. Do podstawowych pojęć w analizie retorycznej należą: leksem (wyraz), człon, segment, urywek, część, fragment, sekwencja, sekcja oraz księga. Odpowiadają one poszczególnym elementom w tekście. Najmniejszą jednostką literacką jest wyraz. Kolejną jednostką literacką jest człon. Tworzy go grupa wyrazów połączona logicznym ciągiem. Następną jednostką literacką jest segment. Tworzy go 1, 2 lub 3 człony. Segment tworzy pewną całość i także powinien zawierać w sobie sens. Natomiast urywek składa się z 1, 2 lub 3 segmentów. Na część składają się 1, 2 lub 3 urywki. Fragment tworzy jedna bądź więcej części (nie ma ograniczenia liczby). Sekwencja składa się z co najmniej jednego fragmentu. Z kolei kilka sekwencji tworzy sekcję, a kilka sekcji tworzy całą księgę. Poniżej zaprezentowano strukturę hymnu. Dla zaznaczenia i uwypuklenia ważnych słów wyszczególnione je zmienionym rodzajem czcionki.

⁶⁷ Por. R. MEYNET, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej* (Myśl Teologiczna 30; Kraków 2001).

- ¹ Wtedy zaśpiewał Mojżesz i synowie Izraela pieśń tę **dla JHWH**,
I powiedzieli mówiąc:
- Zaspiewam dla JHWH, bo wznosząc wzniosł,
Konia i jeźdźca jego wrzucił W MORZE.*
- ² Mocą moją i pieśnią uwielbienia **JAH**,
I stał się mi ocaleniem.
- Ten Bogiem moim, i uwielbiam go,
Bogiem ojca mego; i wynoszę go.
- ³ **JHWH** walecznym
JHWH bohaterem,
imię Jego!
- ⁴ Rydwany faraona i wojska jego wrzucił **W MORZE**,
A wybrane trójki jego pograżone **W MORZU**
SITOWIA.
- ⁵ Otchłanie ogarnęły ich; zapadli **W GŁĘBINY** jak kamień.
- ⁶ *Prawica Twoja, JHWH, jest uświęcona mocą,
Prawica Twoja, JHWH, zgromiła wroga!*
- ⁷ wielkością majestatu twego kruszysz powstających (przeciw) Tobie;
Zsyłasz gniew twój spalił ich jak słomę.
- ⁸ i przez tchnienie nozdrzy Twoich stanęły jak wały spiętrzyły się **WODY**,
zakrzepły **STRUMIENIE**,
TONIE W SERCU MORZA.
- ⁹ Powiedział wróg:
Będę ścigał, dosięgnę,
podzielę łupy,
- Nasyci się nimi dusza moja,
Obnażę miecz mój,
Wytępi ich ręka moja!

20 i wzięła	Miriam, prorokini, siostra Aarona,	bęben	w rękę swoją,
i wyszły	wszystkie kobiety	za nią	z bębnami i w płasach.
21 i odpowiedziała		im	Miriam:
<i>Zaśpiewajcie</i>	<i>dla JHWH,</i>	<i>bo (wznosząc) wzniosł</i>	
<i>konia i jeźdźca jego</i>		<i>rzucił</i>	MORZE!

Analiza oddolna rozpoczyna się od wyznaczenia członów i segmentów tekstu⁶⁸. Następnie segmenty grupowane są w urywki⁶⁹. Z analizy wynika, że hymn dzieli się na pięć urywków. Pierwszy obejmuje ww. 1-5, drugi – ww. 6-9. Na trzeci – centralny urywek – składają się ww. 10-13. Czwarty urywek obejmuje ww. 14-17, a ostatni – ww. 18-21. Badając treść urywków, można zauważyć, że pierwszy i piąty oraz drugi i czwarty wykazują podobieństwa. W urywkach skrajnych można zauważyć trzy wspólne elementy. Pierwszym jest refren pochwalny na cześć Boga: „zaśpiewam/zaśpiewajcie dla JHWH, bo (wznosząc) wzniosł, konia i jeźdźca jego wrzucił w Morze”. Analiza całej „Pieśni zwycięstwa” pozwala zauważyć, że stanowią one klamrę (inkluzję), która wyznacza jej granice. Oba urywki zawierają także uwielbienie Boga, które stanowi osobny segment (ww. 2-3 oraz w. 18). Następuje w nich także nawiązanie do przejścia przez Morze Czerwone, które było zbawczym działaniem Boga wobec narodu. Ukazuje to wyraźnie użyte słownictwo, co widać w załączonej strukturze tekstu.

Również urywki drugi i czwarty wykazują podobieństwa. Przedstawiają one działanie Boga w konkretnych wydarzeniach przejścia przez Morze Czerwone i zatopienia Egipcjan (ukazanie potęgi destrukcyjnej) oraz wprowadzenia Izraelitów do Ziemi Kanaanu i do świątyni (ukazanie potęgi konstruktywnej). Przeciwnostawne ukazanie potęgi Boga jest najprawdopodobniej celowym zabiegiem, który ma pokazać wszechmoc Bożą. Zastosowana tutaj figura retoryczna jest nazywana paralelizmem syntetycznym. W obu urywkach możemy także zauważyć reakcję wrogów Boga. Początkowo wrogowie są pewni siebie, butni i dumni (w. 9), jednak w dalszej części są załknięci i przerażeni (ww. 14-16).

Centralny urywek ukazuje najważniejszy motyw całej „Pieśni”. Składa się on z 3 segmentów. Pierwszy obejmuje w. 10, centralny – w. 11, a ostatnie – ww. 12-13. Również w centralnym urywku segmenty są ułożone koncentrycznie.

Na podstawie analizy retorycznej można stwierdzić, że fragment Wj 15,1-21 ma strukturę koncentryczną. Struktura taka charakteryzuje się tym, że główny motyw tekstu

⁶⁸ Każdy segment został oddzielony przerywaną linią.

⁶⁹ Urywek tworzy tekst w ramce.

jest usytuowany w jego centrum. Wszystkie pozostałe wersy „otaczają” wers centralny, jak elektrony wokół jądra. Ten rodzaj struktury zauważa także R. Meynet, chociaż odnajduje ją w Wj 15,1-18⁷⁰.

Trudnym zadaniem jest podział hymnu na części. Z pomocą posłużyła tu zmiana, jaka dokonuje się w tekście. W części centralnej (ww. 6-17) Bóg jest adresatem modlitwy poprzez bezpośredni zwrot do Niego. Natomiast w częściach: pierwszej (ww. 1-5) oraz trzeciej (ww. 18-21) ma miejsce opis działania Boga; nie ma tam bezpośredniej modlitwy do Boga. Centralna część składa się z 3 urywków, natomiast każda z części skrajnych – z 1 urywka.

Możliwe są oczywiście inne podziały, jednak ten wydaje się najbardziej odpowiadać obiektywnym kryteriom retorycznym. Według tego podziału w centrum „Pieśni” znajduje się modlitwa uwielbienia skierowana do Boga, a otaczają ją wstęp i zakończenie, jak kłamy spinające całość utworu.

2.2. Krytyka tekstu Wj 15,1-21

Kolejnym krokiem w badaniu „Pieśni zwycięstwa” jest próba rekonstrukcji oryginalnego tekstu. Niestety, nie zachował się oryginalny tekst hebrajski, a tylko jego odpisy i tłumaczenia. Rekonstrukcja nie jest więc zadaniem łatwym ze względu na liczne, różniące się między sobą, manuskrypty. Należy więc dokonać krytycznego spojrzenia na tekst, jaki w nich przekazano. Egzegeci opracowali zasady krytyki tekstu, które pomagają nam dotrzeć do tekstu możliwie najbardziej zbliżonego do oryginału⁷¹.

Nie każdy manuskrypt ma jednak taką samą wartość. Ważne są przede wszystkim takie cechy, jak użyty język oraz czas jego powstania. W tym badaniu zostaną przedstawione tylko te dokumenty, których znajomość jest ważna w krytyce tekstu „Pieśni zwycięstwa”. Aby zachować przejrzystość i rzetelność, zostaną przedstawione manuskrypty od najbardziej znaczących.

Jeden z ważniejszych tekstów przekazuje tradycja masorecka (TM). Początek tej tradycji wiąże się z rabbim ben Aqiba (żył na przełomie I i II w.)⁷². Dokończył on wszelkich starań, aby ujednoczyć hebrajski tekst Starego Testamentu. W czasach Tanaaitów (III–VII w.) tekst ben Aqiby stał się powszechnie przyjętym (*textus receptus*) hebrajskiego Starego Testamentu. Nadal jednak nie zawierał on kompletnego zapisu samogłosek. Brak ten mógł powodować różne lektury tekstu. Aby temu zapobiec, masoreci stworzyli dwa systemy wokalizacji: babiloński i palestyński. Z czasem ten pierwszy został wyparty przez

⁷⁰ R. MEYNET, „Le chant de la mer (Ex 15) – planches en couleurs”, *Appelés à la liberté* (ed. R. MEYNET) (Rhétorique Sémitique 5; Paris 2008) 237, 51–85, <https://www.retoricabiblicaesemitaica.org/publicazioni/collane-specializzate/rhetorique-semitique-rhsem/roland-meyner-appelles-a-la-liberte-rhsem-5-lethielleux-paris-2008-237-p/>.

⁷¹ Szczegółowo to zagadnienie i zasady krytyki tekstu omawia K. ROMANIUK, *Wprowadzenie do krytyki tekstu Starego i Nowego Testamentu* (Poznań – Warszawa – Lublin 1975) 121–131.

⁷² ROMANIUK, *Wprowadzenie do krytyki tekstu*, 25–28.

palestyńską odmianę. Tekst stawał się coraz bardziej jednolity dzięki wprowadzonym zasadom tzw. masory (tradycji). Ostateczny kształt nadał im w X w. rabin Aaron ben Aszer⁷³. Zaletami tekstu masoreckiego są: niezmienny język oraz skrupulatny przekaz w środowisku żydowskim, natomiast wadą – późny czas powstania.

Drugim tekstem, który odgrywa ważną rolę w krytyce tekstu, jest Septuaginta (LXX), która jest najstarszym greckim tłumaczeniem Biblii Hebrajskiej. Jak twierdzi K. Romaniuk, początkowo nad jej przekładem miało pracować dwóch tłumaczy. Jeden reprezentował szkołę palestyńsko-azjatycką, a drugi – zachodnioazjatycką⁷⁴. Ich pracę mieli kontynuować następcy. Na początku tłumaczono prawdopodobnie te księgi, które wykorzystywane były do użycia liturgicznego, czyli przede wszystkim Pięcioksiąg i Księgę Psalmów, a z czasem także inne⁷⁵. Zaletą Septuaginty jest starożytność jej powstania. Czas powstania określa się na koniec II w. przed Chrystusem⁷⁶, choć Pięcioksiąg mógł zostać przetłumaczony już w III w. przed Chrystusem⁷⁷. Jest to więc jeden ze starszych tekstów Starego Testamentu, jakie są dostępne. Mankamentem Septuaginty jest zmiana języka, co musiało prowadzić do transpozycji pewnych idei hebrajskich na pojęcia greckiej mentalności.

Ważnym dla krytyki tekstu jest także Pięcioksiąg Samarytański. Zawiera on pochodzący z IX w. hebrajski tekst Pięcioksięgu. Występuje w nim ok. 6000 lekcji różnych od tekstu masoreckiego⁷⁸. Jest szczególnie ceniony przez badaczy, gdy istnieją różnice pomiędzy tekstem masoreckim a Septuagintą⁷⁹. Powstanie tego manuskryptu jest związane z podziałem Żydów i Samarytan, jakie dokonało się w V w. przed Chrystusem⁸⁰. Jest on ważnym dokumentem, ponieważ jego pochodzenie sięga pierwotnego Pięcioksięgu, który mieli kapłani jerozolimscy⁸¹. Wartość tego dokumentu polega na jego starożytności oraz przekazie w języku hebrajskim. Pomocne dla krytyki tekstu są także Targumy, przede wszystkim Targumy aramejskie. Są one istotnym źródłem dla badacza tekstu biblijnego. Mimo że oprócz tekstu zawierają także wyjaśnienia Tory, są ważnym świadectwem pierwotnego tekstu biblijnego. W badaniu zostanie wykorzystany Targum Neofiti I⁸².

Dokumentem pomocniczym w krytyce tekstu jest także Wulgata (Vg), czyli tłumaczenie z przełomu IV i V w. dokonane przez św. Hieronima. Wykazuje ona brak znaczących

⁷³ LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 49.

⁷⁴ ROMANIUK, *Wprowadzenie do krytyki tekstu*, 34.

⁷⁵ ROMANIUK, *Wprowadzenie do krytyki tekstu*, 34.

⁷⁶ ROMANIUK, *Wprowadzenie do krytyki tekstu*, 35.

⁷⁷ C. JAKUBIEC, *Wprowadzenie do Ksiąg Starego Testamentu* (Warszawa 1954) 27.

⁷⁸ J. ARCHUTOWSKI, *Historia i krytyka tekstu hebrajskiego Starego Testamentu* (Kraków 1938) 161.

⁷⁹ ROMANIUK, *Wprowadzenie do krytyki tekstu*, 32.

⁸⁰ ARCHUTOWSKI, *Historia i krytyka tekstu hebrajskiego*, 71.

⁸¹ ARCHUTOWSKI, *Historia i krytyka tekstu hebrajskiego*, 71.

⁸² M. WRÓBEL (ed.), *Targum Neofiti I – Księga Wyjścia: tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy* (Biblia Aramejska t. 2; Lublin 2017) 156–169.

rozbieżności z tekstem masoreckim. Niektórzy autorzy twierdzą, że pewne partie nie były tłumaczone bezpośrednio z hebrajskiego, ale z Septuaginty bądź innych źródeł⁸³.

Przed rozpoczęciem krytyki tekstu Wj 15,1-21 należy ustalić kryteria ważności poszczególnych tekstów. W badaniu jako najbardziej wiarygodne dokumenty przyjęto tekst masorecki w wersji przekazanej przez Kodeks Leningradzki⁸⁴ oraz Septuagintę⁸⁵. Ważnym tekstem będzie także Pięcioksiąg Samarytański. W sytuacjach, gdy źródła te będą prezentowały różne warianty, pomocne mogą się okazać Targum aramejski, a także Wulgata.

Wj 15,1. Pierwszym terminem, który podaje się w wątpliwość, to powtórzony czasownik פָּרַג („podnieść”). Pięcioksiąg Samarytański ma w tym miejscu: גָּאֵה גּוֹי. Lemański tłumaczy ten zwrot jako „podnieść lud”. Tekst targumiczny przemawia za poprawnością wersji masoreckiej. Oba opisują działanie Boga w stosunku do wrogów, a nie w odniesieniu do narodu wybranego. Również ogólne zasady krytyki tekstu sugerują, aby przyjąć raczej wersję masorecką.

W tym samym wersecie Septuaginta, Peszita Syryjska oraz Wulgata pomijają obecny w tekście masoreckim zaimek „jego” przy osobie jeźdźcy. Różnicy z tekstem hebrajskim nie wykazuje natomiast Pięcioksiąg Samarytański. Targum pisze nie o jeźdźcu, ale o jeźdźcach, ale czyni to bez zaimka. Wersja bez zaimka jest bardziej prawdopodobna z uwagi na poświadczenie w manuskryptach o dużym stopniu wiarygodności.

Wj 15,2. Kolejnym terminem budzącym spór jest słowo זִמְרָה („pieśń uwielbienia”). Pięcioksiąg Samarytański oraz Wulgata dodają zaimek w 1. os., autor Septuaginty przetłumaczył je jako καὶ σκεπαστής („i obrona”). Targum tłumaczy to słowo jako: „największy przedmiot naszej chwały”. Jak dokumentuje aparat krytyczny Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), autor Septuaginty błędnie mógł odczytać słowo jako וְסִתְרָתִי i dlatego oddał je jako καὶ σκεπαστής⁸⁶. W tym przypadku najbardziej wiarygodną wydaje się wersja przekazana przez masoretów. Odrzucić należy propozycję dodatkowego zaimka, jako że bardziej prawdopodobna jest *lectio brevior*, zgodnie z zasadami krytyki tekstu. Dodatki mogłyby być doprecyzowaniem autora. Septuaginta pomija także skróconą formę imienia Bożego: הָיָה. Ponieważ czyni to jako jedyna, wydaje się, że jest to uchybienie tego przekładu.

Wj 15,3. W tekście masoreckim Bóg został opisany jako אִישׁ מִלְחָמָה („człowiek wojny”, „wojownik”), natomiast w Pięcioksięgu Samarytańskim i tłumaczeniach syryjskich jest określenie גִּבּוֹר („waleczny bohater”). Podobny przekaz widać w Targumie. Występuje tam słowo גּוֹבֵרָא, które posiada ten sam rdzeń, co określenie Pięcioksięgu Samarytańskiego i tłumaczeń syryjskich. Septuaginta zaś zmienia sens wersetu:

⁸³ ROMANIUK, *Wprowadzenie do krytyki tekstu*, 49.

⁸⁴ BHS⁵, s. 110–111.

⁸⁵ LXX, s. 111–112.

⁸⁶ BHS⁵, s. 110. Potwierdza to także: S. ŁACH, ŁACH (ed.), *Księga Wyjścia*, s. 162.

συντριβων πολέμους, czyli „miażdżący wojny”. Najbardziej wiarygodna wydaje się propozycja Pięcioksięgu Samarytańskiego.

Wj 15,5. W tekście masoreckim występuje słowo: וַיִּגְרְמוּ („ogarnęły”). Taką samą wersję przekazuje nam Pięcioksiąg Samarytański (bez wokalizacji). Tekst odnaleziony w genizie kairskiej ma drobną zmianę: וַיִּכְסִימוּ, natomiast Septuaginta: πόντω ἐκάλυψεν αὐτούς („zakrył ich zupełnie”). Targum aramejski mówi o zamknięciu się przepaści. W tym przypadku należy przyjąć wyższość tekstu hebrajskiego przekazanego przez masoretów i Pięcioksiąg Samarytański.

Wj 15,14. Tekst Vg podaje: *Ascenderunt populi et irat sunt*. Tłumaczenie *ascenderunt* wydaje się błędnym odczytaniem *audierunt*, natomiast *irant sunt* jest prawdopodobnie wynikiem błędnej lekcji LXX: ὠργισθησαν („uniosły się gniewem”).

Wj 15,17. Tekst masorecki ma hebr. „Adonaj”, natomiast Pięcioksiąg Samarytański oraz fragment z genizy kairskiej zawierają tam tetragram: „JHWH”. W Targumie aramejskim występuje w tym miejscu יי, co jest określeniem imienia Bożego. Najwłaściwsze wydaje się więc przyjęcie wersji tekstu przekazanej przez tekst Pięcioksięgu Samarytańskiego.

2.3. Analiza egzegetyczna Wj 15,1-21

Zostanie dokonana analiza egzegetyczna tekstu „Pieśni zwycięstwa”. Dobrze jest rozpocząć od szczegółowej analizy pojawiających się w całym utworze terminów: יָם („morze”), יַם־סִיּוֹן („Morze Sitowia”), תְּהוֹמֹת („otchłanie”), בְּמַצּוֹלֹת („głębiny”), בְּמֵי־אֲדִירִים („wody potężne”). Wszystkie one wiążą się z wydarzeniem przejścia przez Morze Czerwone narodu wybranego i zatopieniu w jego wodach faraona z wojskiem egipskim. Aby w pełni zrozumieć doniosłość tego wydarzenia, należy odkryć znaczenie morza dla starożytnych. Wielkie wody były przez Izraelitów uznawane za miejsce przebywania złych mocy. Poświadczają to księgi Biblii, m.in.:

– „Ty zmiażdżyłeś łby Lewiatana, wydałeś go na żer potworom morskim” (Ps 74,14).

– „W ów dzień Pan ukarze swym mieczem, twardym, wielkim i mocnym, Lewiatana, węża płochliwego, Lewiatana, węża zwiniętego, zabije też potwora morskiego” (Iz 27,1).

Bóg, przeprowadzając Izraelitów przez morze, dokonuje wyzwolenia ich nie tylko od napaści zła doczesnego, faraona, ale wyzwala także przed złem duchowym – szatanem. W tym kontekście Bóg przedstawiony został przede wszystkim jako Zbawiciel, który wyzwala od zła duchowego.

Część pierwsza i trzecia „Pieśni” oplatają część centralną, która niesie najgłębsze przesłanie utworu. Z tego względu egzegeza zostanie rozpoczęta od części centralnej, aby później ukazać przesłanie pozostałych części. Ze względu na wielką ilość użytych figur i zabiegów retorycznych, w egzegezie należy wyakcentować jedynie najważniejsze dla tego badania.

przedmiotów nazwą części lub jednego przedmiotu⁹⁰. Podobne przedstawienia były znane w starożytnej mitologii dla ukazania potęgi bóstwa. *Enuma Elisz*, chcąc ukazać potęgę Marduka, podaje: „Broni twoja niezniszczalna, niech pokona twych wrogów”⁹¹. Autor biblijny przedstawia rękę Boga bez broni. Bóg jest więc tak silny, że nie potrzebuje posługiwać się bronią. Wystarczy Jego prawica. Dalej Boża potęga jest także przedstawiana jako: מַחְסֵי („moc Twoja”) oraz רֵמֶסְךָ („ramię Twoje”).

Z terminami: prawica Boża i moc Boża bardzo mocno jest związane słowo „łaska” (hebr. חַסְדִּים). Termin ten występuje w Starym Testamencie około 250 razy, w tym 125 razy w Księdze Psalmów⁹². Pochodzi od rzeczownika חַסְדִּים , który jest wyrazem wieloznacznym. W relacjach międzyludzkich ukazuje on wzajemny obowiązek krewnych, przychylność króla, lojalność, a w relacji Boga do człowieka oznacza Bożą wierność, dobroć, łaskawość. W takim znaczeniu występuje on także w Wj 15,13. Widać to w ww. 12-13:

„Wyciągnąłeś prawicę Twoją,	pochłonęła ich ziemia!
Wiodłeś łaską Twoją	lud ten, (który) wybawiłeś,
prowadziłeś mocą Twoją	do siedziby świętości Twojej!”

Prawica Boża, która dla wrogów Izraela staje się przyczyną zagłady, dla narodu wybranego jest źródłem łaskawości i ocalenia. W ten sposób Bóg ukazuje swoją wierność (חַסְדִּים) wobec swojego ludu (חַסְדִּים).

2.3.2. Część pierwsza

Na pierwszą część składają się ww. 1-5. Stanowi ona preludeum do uwielbienia i wychwalania Boga. Utwór rozpoczyna pieśń Mojżesza i synów Izraela ku czci Boga. Na końcu „Pieśni” (w. 21) to samo czyni Miriam w towarzystwie kobiet. O ile Mojżesz i synowie Izraela powiedzieli (וַיִּשְׁבְּחוּ), o tyle Miriam odpowiedziała im (וַיִּשְׁבְּחֵהָ). Widzimy tutaj wyraźną klamrę kompozycyjną, która ma spiąć w całość „Pieśń zwycięstwa”. Ponadto znajdujący się w tych wersetych podwojony czasownik וַיִּשְׁבְּחוּ („wzniosł”) niekoniecznie jest błędem kopistów. J. Lemański zauważa, że jest to specyficzna struktura gramatyczna, która ma podkreślić moc Boga⁹³.

W pierwszej części zauważamy również zastosowanie wielu figur retorycznych. W w. 4, stosując paralelizm synonimiczny, autor ukazuje zatopienie potęgi wroga:

⁹⁰ W. DOROSZEWSKI (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 8, Warszawa 1966, s. 973.

W. STABRYŁA, *Któż taki jak JHWH?*, 186–187.

⁹² L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J. J. STAMM (red.), *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 1, Warszawa 2008, s. 319.

⁹³ J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 333–334.

„Rydwany faraona i wojska jego
a wybrane trójki jego

*wrzucił w Morze,
pogrążone w Morzu Sirovia”*

W w. 5 autor używa innej figury retorycznej, zwanej chiazmem.

„Otchłanie *ogarnęły ich;*
zapadli **w głębin** jak kamień”

Użycie tego typu figur ma na celu podkreślenie wielkości i potęgi JHWH oraz słabości i znikomości Jego wrogów. Pierwszy cel wyraźnie ukazuje w. 3:

„JHWH *waleczny bohater,*
JHWH *Imię Jego!”*

Potęę Boga ukazują także użycie konkretnych terminów. Wyraża to m.in. słowo מְבַחֵר שְׁלֹשָׁה („najlepsi, wybrani wodzowie”). Bóg nie dokonuje zagłady zwykłych żołnierzy, ale elity wojskowej, najlepszych wodzów. Ważne jest także określenie Boga jako גִּבּוֹר („waleczny bohater”). Po stwierdzeniu, że Pan jest bohaterem, autor dodaje także: יְהוָה שְׂמוֹ („JHWH, Imię Jego!”), podkreślając, że tylko Bóg, którego Imię to JHWH, jest Bogiem mocnym. Niemniej ważne jest także słownictwo ukazujące schodzenie do otchłani: יָרָה („wrzucił”), טָבַעוּ („pogrążone”), יִכְסִימוּ („pokryły ich”) czy יָרְדוּ בְּמַצּוֹלֹת („zapadli w głębin”). Bóg pogrąży swoich wrogów i dokonuje ich całkowitej zagłady.

2.3.3. Część trzecia

Część trzecia obejmuje ww. 18-21. Kończy się ona wezwaniem Miriam, która uwielbia Boga. Jak zostało już zaznaczone, werset ten stanowi dopełnienie początku Psalmu. W tej części zaobserwować możemy podobne elementy jak w części pierwszej. Widzimy tutaj zawołanie stanowiące uwielbienie Boga. Jednakowo w w. 3, jak i w w. 18 występuje ono w postaci paralelizmu synonimicznego:

„JHWH będzie królować
na wieki **i na zawsze”**

W tej części występuje również podobny opis wydarzenia zatopienia faraona i wojska. Różnica polega jednak na tym, że w ww. 4-5 opis ten ukazywał tylko los pokonanych Egipcjan, natomiast w w. 19. przedstawione zostały zarówno losy zwyciężonych Egipcjan, jak i ocalonego Izraela. Autor za pomocą paralelizmu antytetycznego pokazuje całkowicie przeciwne losy obu narodów. Wrogowie Izraela zostają pogrążeni w morzu,

natomiast synowie Izraela „szli po suchym środku morza” Wojska faraona, liczące tylko na własne siły i dumne ze swojej potęgi, schodzą w niebyt, natomiast Izrael, ufający Bogu, zostaje ocalony.

3. Interpretacja teologiczna Wj 15, 1-21

Badając tekst biblijny, nie możemy ograniczyć się jedynie do analizy opisanej w nim sytuacji pod względem historycznym czy do analiz krytyczno-literackich i egzegetycznych. Gdybyśmy pozostali na tym poziomie, zredukowalibyśmy tekst tylko do pewnej kompozycji literackiej. Nie można zapomnieć, że celem autora było przekazanie przesłania teologicznego, a wszystkie elementy literackie i retoryczne miały służyć przede wszystkim właśnie temu celowi. W tym punkcie zostały podjęte starania przedstawienia przesłania, jakie zawarte jest w „Pieśni zwycięstwa”

Aby dobrze zrozumieć użyte obrazy, trzeba uwzględnić przede wszystkim kontekst kompozycji „Pieśni zwycięstwa” W. Stabryła uważa, że czas powstania tego utworu możemy datować na ok. 515 r. przed Chrystusem⁹⁴. Według tej interpretacji Izrael wychodzi z niewoli babilońskiej. Autor ma więc przed oczami nowy *Exodus*. Wygnańcy po powrocie do Ziemi Obiecanej stoją przed wyborem: służyć Bogu Jahwe czy bogom obcych mocarstw? Ta sytuacja skłania autora do ukazania narodowi jedynego Boga, któremu warto zaufać. „Pieśń zwycięstwa” jest wielkim poematem na cześć potęgi i miłosierdzia Boga. Aby wydobyć głębię teologii tego tekstu, należy przeanalizować dwie postawy, jakie charakteryzują Boga Izraela.

Pierwsza jest ściśle związana z Bożym Imieniem. Bóg jest określany imieniem יהוה. Jest ono użyte w tekście aż 13 razy⁹⁵, jako skrócona forma Imienia objawionego przez Boga Mojżeszowi jeszcze przed *Exodus*em – יהוה אֱלֹהֵינוּ אֲשֶׁר אֱלֹהֵינוּ (Wj 3,14). Pojawiły się różne próby wyjaśnienia znaczenia Imienia Bożego zawartego w Wj 3,14. Niektórzy starają się interpretować je filozoficznie jako: „Jestem, który jestem” lub „Będę, który będę” Imię to miałoby świadczyć o absolutności i samoistności Boga. Gerhard von Rad uważa jednak, że taka definicja jest błędna. Według niego Imię to objawia nie tyle ontyczną niezależność i absolutność Boga, co Jego relację do Izraela. Przez to Imię Bóg mówi: „Jestem/będę dla was”⁹⁶. Ze względu na kontekst ta interpretacja wydaje się właściwsza⁹⁷. W starożytnym Izraelu nie istniała bowiem postawa ateizmu. Nikt nie musiał przekonywać Izraelity o istnieniu Boga. W kontekście trudnych wydarzeń w życiu narodu mogło się jednak wydawać, że Bóg nie interesuje się losem Izraelitów. Imię

⁹⁴ W. STABRYŁA, *Bóg sławny w świętości. Teologia Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b–19.21)*, AK 149 (2007), z. 1 (590), s. 49 i przyp. 69. Por. W. STABRYŁA, *Któż taki jak JHWH?*, 38–40.

⁹⁵ Czternasty raz występuje w postaci skróconej: יהוה

⁹⁶ G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. B. Widła, Warszawa 1986, s. 148.

⁹⁷ Szczegółowo zagadnieniem tym zajmuje się: S. ŁACH, ŁACH (ed.), *Księga Wyjścia*, s. 306–312.

Boże wyraża tutaj prawdę o Opatrzności Bożej. Sama obecność Boga jest przejawem Jego miłosierdzia i wierności. Autor „Pieśni zwycięstwa” ukazuje, że zarówno w czasie pomyślności, jak i w okresie niewoli, Bóg jest obecny wśród swego ludu.

Druga postawa, przez którą Bóg okazuje narodowi wybranemu swoje zmiłowanie, polega na wyzwoleniu z niewoli. Obecność Boga nie ogranicza się tylko do biernego bycia, trwania przy narodzie wybranym, ale jest czynnym działaniem w jego historii. Gdy nadchodzi odpowiedni czas, Bóg wyzwala naród z niewoli, a także w cudowny sposób ratuje go od eksterminacji, jaką planuje faraon (Wj 15,9). W w. 13 użyty jest czasownik קָדַם („wykupiłeś”), który zawiera w sobie myśl o wykupie Izraela z mocy władcy Egiptu⁹⁸. Idea wykupu sugeruje także interpretację soteriologiczną. Bóg jest Tym, który wykupuje Izraela z niewoli zła, aby służył on nie faraonowi, ale Bogu prawdziwemu. Boża potęga przejawia się w trzech wymiarach, które dobrze obrazuje centralny werset Pieśni: „Któż jak Ty, między bóstwami, JHWH? Któż jak Ty, wzniosły w świętości? Straszliwy w chwale, cuda czyniący” (Wj 15,11).

W pierwszym wymiarze Bóg jest określony jako שָׁמַיִם וָאָרֶץ („sławny w świętości”). Świętość Boga przejawia się w wyższości nad bóstwami pogańskimi⁹⁹. Trzeba tutaj zauważyć, że w starożytności panowało przekonanie, że tylko ten bóg może nosić miano prawdziwego boga, który jest w stanie obronić swój lud¹⁰⁰. W tym sensie autor dokonuje wykpienia pogańskich bogów, którzy nie są w stanie obronić swoich czcicieli. Żywioty przyrody, którymi rzekomo posługują się owi bogowie dla władania, tak naprawdę są na usługach Boga Izraela, który włada nimi z lekkością¹⁰¹. Obraz Boga pełnego mocy oraz słabości fałszywych bożków jest motywem, który pojawia się zarówno w Torze, u proroków, jak i w pismach Starego Testamentu. Autor Księgi Powtórzonego Prawa pisze: „Któryż bóg na niebie lub na ziemi dokonał takich dzieł i czynów potężnych jak Twoje?” (Pwt 3,24). Księgi prorockie oraz mądrościowe, dla porównania Boga i bożków pogańskich, posługują się raczej obrazami.

Deutero-Izajasz przekazuje: „Do kogo to przyrównacie Boga i jaką podobiznę z Nim zestawicie? Ludwisarz odlewa posąg, a złotnik powleka go złotem i srebrne łańcuszki wykuwa. Pomagają sobie, jeden drugiemu i mówią nawzajem do siebie: «Śmiało!» Ludwisarz zachęca złotnika, a wygładzający młotem – tego, co kuje na kowadle; ocenia spawanie: «W porządku»; i umacnia gwoździem [posąg], żeby się nie zachwiał. Kogo nie stać na taką ofiarę, wybiera drzewo nie próchniejące; stara się o biegłego rzeźbiarza, żeby trwały posąg wystawić. Czy nie wiecie tego? Czyście nie słyszeli? Czy wam nie głoszono od początku? Czyście nie pojęli utworzenia ziemi? Ten, co mieszka nad kręgiem ziemi, której mieszkańcy są jak szarańcza, On rozciągnął niebiosa jak tkaninę i rozpiął je jak namiot mieszkalny” (Iz 40,18-22).

⁹⁸ STABRYŁA, „Bóg działający cuda. Teologia Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b–19.21) – cz. 3”, 521.

⁹⁹ STABRYŁA, „Bóg sławny w świętości. Teologia Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b–19.21)”

¹⁰⁰ STABRYŁA, *Któż taki jak JHWH?*, 182.

STABRYŁA, „Bóg sławny w świętości. Teologia Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b–19.21)”, 46.

W Psalmie 115 czytamy: „Nasz Bóg jest w niebie; uczyni wszystko, co zechce. Ich bożki – to srebro i złoto, robota rąk ludzkich. Mają usta, ale nie mówią; oczy mają, ale nie widzą. Mają uszy, ale nie słyszą; nozdrza mają, ale nie czują zapachu. Mają ręce, lecz nie dotykają; nogi mają, ale nie chodzą; z gardła swego nie wydobędą głosu” (Ps 115,3-7).

Drugie określenie przedstawia Boga jako „straszliwego w chwale” Opisuje ono potęgę Boga względem obcych mocarstw¹⁰². Bóg w tekście „Pieśni” jest konfrontowany z kilkoma potęgami ówczesnego świata. Są tam wymienieni: Filistyni, Edomici, Moabici, mieszkańcy Kanaanu oraz Egipcjanie. Szczegółowej charakterystyki tych plemion dokonuje W. Stabryła¹⁰³. W niniejszej dysertacji warto tylko zaznaczyć, że wszystkie te narody były dla Izraela bardzo dużym zagrożeniem politycznym, ale przede wszystkim religijnym. Jak pokazują inne księgi biblijne, to wpływ tych plemion i narodów stanowił przyczynę odejść od Boga oraz bałwochwalstwa Izraela. Dlatego autor jasno chce ukazać, że żadna z tych potęg nie może równać się z Bogiem. Tylko On jest Panem rzeczywistości, a Jego działania wywołują w narodach popłoch i drżenie (Wj 15,10.14-15). Jak zauważa Stabryła, największą potęgą, zarówno militarną, gospodarczą, jak i polityczną, byli wówczas Egipcjanie¹⁰⁴. Dlatego też autor „Pieśni zwycięstwa” ukazuje całkowite poniżenie i unicestwienie faraona i Egiptu. W tekście jest ukazane stopniowe schodzenie tego ludu w otchłań morza. Autor ma jasny cel – chce pokazać, że nawet wielka potęga Egiptu jest niczym dla potężnego Boga Jahwe. Również motyw zgromienia pogańskich ludów poruszany jest w księgach Starego Testamentu.

W Księdze Powtórzonego Prawa czytamy: „Słuchaj, Izraelu, ty dzisiaj masz przejść przez Jordan, aby wydziedziczyć narody większe i mocniejsze od ciebie, miasta ogromne i umocnione pod niebo, lud mocny i wysoki, synów Anaka, znanych ci, o których słyszałeś: Któż się ostoi wobec synów Anaka? Niech ci więc dzisiaj będzie wiadomo, że Pan, Bóg twój, kroczy przed tobą jak ogień trawiący. On ich zniszczy, On ich poniży przed tobą, prędko ich wypędzisz, wytepisz, jak ci to przyrzekł Pan” (Pwt 9,1-3).

Przekonanie takie wyrażają także prorocy: „Dom Jakuba będzie ogniem, dom Józefa – płomieniem, a dom Ezawa – słomą; zapalą i pochłoną go i nic nie pozostanie z domu Ezawa, tak bowiem postanowił Pan” (Ab 18).

Również w psalmach możemy znaleźć ten motyw biblijny: „Dlaczego narody się buntują, czemu ludy knują daremnie zamysły? Królowie ziemi powstają i władcy spiskują wraz z nimi przeciw Panu i przeciw Jego Pomazańcowi: «Stargajmy Ich więzy i odrzucmy od siebie Ich pęta!» Śmieje się Ten, który mieszka w niebie, Pan się z nich naigrawa, a wtedy mówi do nich w swoim gniewie i swą zapalczywością ich trwoży” (Ps 2,1-5).

¹⁰² STABRYŁA, „Bóg straszliwy w czynach. Teologia Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b-19.21) – cz. 2”

¹⁰³ STABRYŁA, „Bóg straszliwy w czynach. Teologia Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b-19.21) – cz. 2”

¹⁰⁴ STABRYŁA, „Bóg straszliwy w czynach. Teologia Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b-19.21) – cz. 2”, 313.

Trzecim terminem, który charakteryzuje Boga, jest **עֹשֶׂה פְּלִאָה** („działający cuda”)¹⁰⁵. Ważne jest w tym miejscu zrozumienie cudu przez starożytnych Semitów. Patrząc na cudowne wydarzenie, skupiali się oni nie tyle na aspekcie fizykalno-przyrodniczym, ile raczej historiozbawczym. Cudem było dla nich nie tyle przekroczenie i zawieszenie przez Boga praw natury, ile bardziej włączenie ich w zbawcze dzieło Boga¹⁰⁶. Ważne było więc nie tyle przyrodnicze rozstąpienie się Morza Czerwonego, ile uratowanie ludu z sytuacji zagłady. W takim rozumieniu na pierwszy plan wyłania się obraz Boga jako Wybawcy. Przez cudowne wydarzenia, takie jak: wyjście z Egiptu, zdobycie Jerycha, zajęcie Kanaanu, Bóg ukazuje, że jest Zbawicielem i opiekunem Izraela. To rodzi szczególny związek pomiędzy Bogiem a narodem wybranym, w którym zobowiązuje się On do opieki nad ludem, natomiast Izraelici są zobowiązani do wierności Bogu. Ta rzeczywistość określana jest przez autorów biblijnych mianem przymierza (*berit*).

W Starym Testamencie Bóg bardzo często przypomina ludowi o tej szczególnej relacji. „Nie zwracajcie się do bożków. Nie czyńcie sobie bogów odlanych z metalu. Ja jestem Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19,4); „Będziecie moim ludem, Ja zaś będę waszym Bogiem, abym mógł wypełnić przysięgę złożoną przodkom waszym, że dam im ziemię opływającą w mleko i miód, jaką dzisiaj macie” (Jr 11,4-5).

W „Pieśni zwycięstwa” można odnaleźć jeszcze jedno ważne przesłanie teologiczne. Zarówno w całym utworze, jak i w częściach okalających go, podmiotem dokonującym dzieła wyzwolenia jest Bóg. Bóstwa są bezradne wobec mocy Jahwe, a potężne narody drżą przed wyzwającym Panem. Nasuwają się jednak pytania: Jaką postawę powinien przyjąć Izrael wobec Bożego dzieła wyzwolenia? Czego żąda od niego Bóg?

„Pieśń zwycięstwa” niesie odpowiedź. Izraelici są przez Boga zobowiązani do dwóch postaw. Pierwsza to postawa wierności Bogu, tak często powtarzana w wielu innych tekstach Starego Testamentu¹⁰⁷. Skoro Bóg zobowiązuje się do bycia opiekunem i wyzwolicielem, to naród powinien zachować postawę wierności Bogu. Nie może więc kierować swoich oczu ku innym bogom. Cała historia zbawienia jest zmaganiem się narodu o wierność Bogu.

Drugą postawą, jaka powinna charakteryzować lud wybrany, jest posłuszeństwo i zawierzenie Bogu we wszystkim. Tekst bardzo wyraźnie ukazuje, że w wyzwoleniu z Egiptu oraz wprowadzeniu do ziemi Kanaanu Izrael nie ma wykazywać żadnego działania. Sam Bóg prowadzi swoje dzieło. Naród natomiast ma być posłuszny w wypełnianiu Bożych poleceń i ufać, że Bóg dopełni wyzwolenia. Zawierzenie to jest konieczne nawet wbrew racjonalnym argumentom przeciwnym. Bóg jest bowiem Panem rzeczy niemożliwych. Na podobną próbę Bóg wielokrotnie wyprowadza zarówno całego Izraela (Sdz 7–8; 1 Sm 17), jak i pojedyncze osoby: Abrahama (Rdz 22,1-12), Józefa (Rdz 37,12-28; 40,1-23) czy Maryję (Łk 1,26-38).

¹⁰⁵ STABRYŁA, „Bóg działający cuda. Teologia Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b–19,21) – cz. 3”

¹⁰⁶ STABRYŁA, „Bóg działający cuda”, 516.

¹⁰⁷ Szczególne znaczenie ma Dekalog: Wj 20,1-6 oraz Pwt 5,6-10.

Przesłanie Biblii jest uniwersalne. Nie jest ono zamknięte tylko dla wyzwolonych z niewoli Babilonii. Mimo zupełnie innego sposobu życia, innej kultury, sposobu funkcjonowania i uwarunkowań społecznych, dzisiejszemu człowiekowi nadal grożą podobne zagrożenia. Chociaż nie naraża go na niebezpieczeństwo czczenie Marduka czy Baala, uprawie bałwochwalstwa przez kult ciała czy różnego rodzaju uzależnienia. Zbytne zaufanie potęgom świata objawia się przez wybiórcze przyjmowanie norm prawa Bożego czy hedonistyczne dążenie do zaspokojenia różnych zachcianek. Brak wiary w Bożą moc uwidacznia się w decydowaniu o życiu i śmierci człowieka. W kwestii zaufania do Boga i Jego mądrości można postawić tezę, że dzisiaj jeszcze mniej niż w dawnych czasach człowiek przejmując się tym, co mówi do niego Bóg. Przesłanie „Pieśni zwycięstwa” wcale nie straciło na aktualności, ale powinno być rachunkiem sumienia dla współczesnego człowieka.

4. Psalterz i Psalm 136

4.1. Księga Psalmów. Znaczenie Psalmu 136 w kontekście Księgi Psalmów

Księga Psalmów zajmuje bardzo ważne miejsce dla wiary starożytnego Izraela. Była jedną z ksiąg najczęściej używanych przez Żydów. Tora stanowiła zbiór Prawa i źródło genealogii Izraelitów, natomiast psalmy były źródłem ich modlitwy. Wartość Psalterza bardzo dobrze ukazuje Septuaginta. W przekładzie tym jest ona przedstawiona na wzór Pięcioksięgu. Jest podzielona, analogicznie do Tory, na pięć części:

1. Księga pierwsza (Ps 1–41).
2. Księga druga (Ps 42–72).
3. Księga trzecia (Ps 73–89).
4. Księga czwarta (Ps 90–106).
5. Księga piąta (Ps 107–150).

Każda z tych części jest zakończona doksologią. Mimo że uważa się go za podział wtórny, jest jednak bardzo archaiczny i ukazuje ważność Psalterza. Jest potwierdzona również wczesne przetłumaczenie tej Księgi na język grecki. Tłumacze Septuaginty początkowo przełożyli prawdopodobnie właśnie Torę i psalmy¹⁰⁸. Wynikało to z największej wartości owych ksiąg. Księga Psalmów była przez nich różnie nazywana. Podstawowe nazwy to תְּהִלִּים („pochwały”), תְּפִלָּה („modlitwa”), מְזֻמֹּר („pieśń grana na instrumentach”), שִׁיר („pieśń śpiewana”). Dwa ostatnie określenia występują często łącznie¹⁰⁹. W języku greckim nazywano ją za pomocą dwóch pokrewnych nazw: ψαλμοί

¹⁰⁸ ROMANIUK, *Wprowadzenie do krytyki tekstu*, 34.

¹⁰⁹ L. STACHOWIAK – S. ŁACH (ed.), *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu; Poznań 1990) 7/2, 34.

(„Psalmy”) lub ψαλτήριον („Psałterz”). Nie jest to jednak przedmiotem niniejszego opracowania¹¹⁰.

Księga ta składa się ze 150 utworów literackich pochodzących z różnych epok. Powstanie Psałterza rozciąga się na okres od VI do II w. przed Chrystusem¹¹¹. Psalm 136, który jest przedmiotem niniejszej dysertacji, powstał najprawdopodobniej w czasach po niewoli babilońskiej. J.B. Łach datuje go dokładniej na przełom V i IV w. przed Chrystusem¹¹². Niektórzy potwierdzają to literacką zależnością od opowiadań o wyjściu z Egiptu i wprowadzeniu do ziemi Kanaan¹¹³. Warte zaznaczenia jest, że „Pieśń zwycięstwa” jest dziełem tylko nieco starszym.

Istnieją różne podziały psalmów w zależności od przyjętego kryterium. S. Łach przedstawia podział Psałterza na podstawie występujących gatunków literackich¹¹⁴:

1. Hymny.
2. Lamentacje.
3. Psalmy dziękczynne.
4. Psalmy królewskie.
5. Psalmy dydaktyczne.

Według tego podziału Psalm 136 należy do grupy hymnów. Jest to informacja ważna dla samego zrozumienia tego Psalmu. Każdy hymn starożytny zawiera w sobie 3 elementy: wprowadzenie, osnowę i zakończenie. Wprowadzenie ma charakter zachęty do uwielbienia. Osnowa stanowi właściwą część pochwalną hymnu (*corpus hymni*), natomiast zakończenie nawiązuje do wprowadzenia i całkowicie lub częściowo je powtarza¹¹⁵. Każdy z tych elementów jest obecny w Psalmie 136.

T. Brzegowy proponuje jednak podzielić Psałterz ze względu na tematyczne podobieństwo psalmów. Autor ten wyróżnia¹¹⁶:

1. Pierwszy zbiór Modlitw Dawida.
2. Drugi zbiór Modlitw Dawida.
3. Zbiór synów Koracha.
4. Zbiór Asafa.
5. Trzeci zbiór psalmów Dawida.
6. Psalmy królowania Jahwe.

¹¹⁰ Szczegółowo opisują to zagadnienie L. STACHOWIAK – S. ŁACH (ed.), *Księga Psalmów*, 39–40; oraz J. ŁACH – M. WRÓBEL (ed.), *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza: Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma: ujęcie teologiczno-praktyczne* (Pismo Święte Starego Testamentu; Poznań 2018) 12/3, 725–726.

¹¹¹ J. ŁACH – M. WRÓBEL (ed.), *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza*, 736–737.

¹¹² J. ŁACH – M. WRÓBEL (ed.), *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza*, 737.

¹¹³ L. STACHOWIAK – S. ŁACH (ed.), *Księga Psalmów*, 550.

¹¹⁴ M. PETER – M. WOLNIEWICZ (ed.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Stary Testament: w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (Poznań 1973) I, 578.

¹¹⁵ M. PETER – M. WOLNIEWICZ (ed.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. T. I Stary Testament*, 581.

¹¹⁶ T. BRZEGOWY, *Psałterz Dawidowy. Wprowadzenie i egzegeza wybranych psalmów* (Pomoce Naukowe Instytutu Teologicznego w Tarnowie 10; Tarnów 1994) 16.

7. Psalmi gradualne albo pielgrzymie.

8. Hallel (lub psalmy allelujacyjne).

Podział ten jest bardzo istotny w kontekście niniejszych badań. Wyróżniono w nim grupę psalmów, nazwaną Hallelem. Do grupy tej zalicza się kilkanaście psalmów, które na początku, w swojej osnowie lub na końcu, zawierają zawołanie: הַלְלֵהּ („chwalcie”) lub הַלְּלוּ-יְהוָה („chwalcie Pana”)¹¹⁷. Do tej grupy należą Psalmi: 105–107; 111–115; 116,1-9; 116,10-19; 117–119; 135–136; 146; 147,1-11; 147,12-20; 148–150. Ważność tych psalmów nie polega jednak tylko na uwielbieniu Boga terminem הַלְּלוּ-יְהוָה („chwalcie Pana”). Osiem z nich, w tym Psalm 136, były wykonywane w czasie Paschy, będącej jednym z najważniejszych świąt żydowskich.

Święto Paschy było dla wierzących Żydów upamiętnieniem wydarzeń związanych z wyjściem z Egiptu pod przewodnictwem Mojżesza. Wydarzenie to było początkiem istnienia narodu wybranego oraz przybrania Izraela za umiłowany naród Boga. Żydzi więc uznawali Paschę za święto bardzo ważne. Świadczy o tym obowiązek pielgrzymowania do Jerozolimy. O znaczeniu tych uroczystości mogą świadczyć także dane przekazane nam przez J. Flawiusza. W *Wojnie żydowskiej* opisał on, że w czasie wieczerzy paschalnej w okresie wojny z Rzymianami liczba odwiedzających świątynię wynosiła około 2,7 miliona, a liczbę zabitych baranków paschalnych określa on na ok. 250 tysięcy sztuk¹¹⁸. Flawiusz dodaje także, że liczba ta zwiększy się o tych, którzy z powodu rytualnej nieczystości nie mogli uczestniczyć w ofierze¹¹⁹. Dla Żydów przeżywanie wieczerzy paschalnej było nie tylko wspomnieniem zbawczych wydarzeń, ale także ich aktualizacją. Bardzo dobrze ukazują to słowa haggady paschalnej: „Każdy z nas niech uważa siebie za tego, który został wyprowadzony z Egiptu (...). Dzisiaj zostaliśmy wyrwani z rąk Egipcjan. (...) Dzisiaj wchodzimy w nasze dziedzictwo”¹²⁰. W tym kontekście zrozumiałe jest użycie psalmów, szczególnie psalmów uwielbienia i dziękczynienia.

Świętowanie Paschy obejmowało dwa obrzędy, które nawiązywały do biblijnych przekazów o pierwszej Passze Izraela. Pierwszym było zabicie baranka paschalnego (nawiązanie do Wj 12,2-7), a drugim – wieczerza paschalna (nawiązanie do Wj 12,8-11). Zarówno pierwsza, jak i w druga część ubogacona była śpiewem psalmów. Pierwszy obrzęd dokonywał się w godzinach popołudniowych w świątyni jerozolimskiej¹²¹. Po zabiciu baranków paschalnych przy akompaniamencie srebrnych trąb świątynnych wybrzmiewał śpiew Hallelu zwyczajnego, zwanego także egipskim (Psalmi 113–118)¹²².

¹¹⁷ W niektórych z nich brakuje tego terminu, jednak uczeni tłumaczą to błędnym umieszczeniem ich na końcu psalmów poprzedzających je, por. L. STACHOWIAK – S. ŁACH (ed.), *Księga Psalmów*, 49–50.

¹¹⁸ J. FLAWIUSZ, *Wojna żydowska* (Poznań 1980) 394.

¹¹⁹ FLAWIUSZ, *Wojna żydowska*, 394.

¹²⁰ B. MOKRZYCKI, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia* (Znaki Spotkania z Bogiem; Warszawa 1983) 387.

¹²¹ MOKRZYCKI, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, 384.

¹²² MOKRZYCKI, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, 385.

Drugą część świętowania Paschy stanowiła wieczerza paschalna. W czasie jej przebiegu śpiewano po raz kolejny psalmy Hallelu egipskiego. W obrzędach wstępnych śpiewano Psalm 113 i 114, natomiast pozostałe były częścią samej wieczerzy. Psalm 136, nazywany także „Wielkim Hallel”, był śpiewany podczas wieczerzy paschalnej tylko raz. Stanowił on zakończenie całego sederu paschalnego¹²³. Również w tym Psalmie modlący się Żydzi mogli uobecniać dzieło wyzwolenia z niewoli. Był dziękczynieniem Bogu za Jego dobrodziejstwa, których dokonał w dziele stworzenia, wyzwolenia z Egiptu oraz wprowadzenia do ziemi Kanaanu. Przebieg Paschy został zachowany także przez Jezusa. W opisie Ostatniej Wieczerzy Ewangelista przekazuje: „Po odśpiewaniu hymnu wyszli w stronę Góry Oliwnej” (Mt 26,30). Hymn wspomniany w tym miejscu najprawdopodobniej odpowiada Psalmowi 136. Takie zdanie wyrażają G. Ravasi¹²⁴ i B. Mokrzycki¹²⁵. „Wielki Hallel” był także śpiewany w inne święta żydowskie, jak Święto Namiotów, czy początek Nowego Roku¹²⁶. Recytowano go także w każdy szabat o świcie¹²⁷.

4.2. Delimitacja i struktura Psalmu 136

Należy przeprowadzić delimitację tekstu oraz wyznaczyć jego strukturę. Pierwszym etapem będzie, podobnie jak w przypadku „Pieśni zwycięstwa”, delimitacja tekstu. W Biblii masoreckiej Psalm ten nie zawiera na początku i na końcu hebrajskich znaków **ד** i **ו**, które stanowią odgraniczenie perykopy. Mimo to wyraźnie można zauważyć, że Psalm ten ma wyraźnie zaznaczone swoje granice tematyczne. Bardzo wyraźną różnicę tematyczną wykazuje z Psalmem 137. Opisują one zupełnie inne sytuacje i przedstawiają całkowicie inny klimat emocjonalny wypowiedzi. Pierwszy przedstawia postawę uwielbienia Boga za dzieło stworzenia, wyzwolenia i ofiarowania ziemi, natomiast drugi opisuje czas niewoli babilońskiej i panujący w niej smutek. Inaczej ma się rzecz w przypadku Psalmu poprzedzającego. Zasadniczo tematyka obu Psalmów jest podobna. Z pomocą przychodzi refren antyfonalny: „ponieważ na wieki łaskawość Jego” Przewija się on przez całość tekstu tego Psalmu, nie zawiera go jednak Psalm 135. Psalm wcześniejszy również chwali Boga, ale czyni to w zupełnie inny sposób.

W przypadku delimitacji dużo trudniejszym zadaniem jest określenie, do którego psalmu należy termin **הַלְלוּ יְיָ** („chwalcie Pana”), który stoi na styku Psalmów 135 i 136. Niektórzy egzegeci uważają za błędne umieszczenie tego terminu na końcu Psalmu 135. Twierdzą, że ten termin jest pierwszym słowem Psalmu 136. Tę samą opinię wyraża Septuaginta. Tekst masorecki traktuje ten termin jako zakończenie Psalmu 135. Biorąc pod

¹²³ A. ROMEJKO, *Elementy liturgii paschalnej w opisie Ostatniej Wieczerzy według Świętego Łukasza* (Praca magisterska Akademia Teologii Katolickiej; Warszawa 1996) 65.

¹²⁴ RAVASI, *Psalmy (128–150). Część 5*, 124.

¹²⁵ MOKRZYCKI, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, 391.

¹²⁶ RAVASI, *Psalmy (128–150). Część 5*, 120.

¹²⁷ L. STACHOWIAK – S. ŁACH (ed.), *Księga Psalmów*, 50.

uwagę czas powstania tekstu, należałoby przyjąć, że Septuaginta stanowi źródło pewniejsze. Ponadto tę wersję tekstu przyjmuje Wulgata. Na podstawie powyższych przesłanek za początek Psalmu 136 należy uznać termin הַלְלוּ יְיָ („chwalcie Pana”), natomiast jego zakończenie stanowią słowa zawarte w w. 26: הוֹדוּ לְאֵל הַשָּׁמַיִם כִּי יַלְעוֹלָם חַסְדּוֹ („składajcie dzięki Bogu niebiosa, ponieważ na wieki łaskawość Jego”).

Po wykonaniu delimitacji rodzi się pytanie o strukturę Psalmu. Istnieje wiele podziałów ukazujących strukturę tekstu Psalmu 136. Jeden z nich przedstawia G. Ravasi. Proponuje on podzielić Psalm na 3 części. Pierwsza z nich stanowi wstęp (ww. 1-3). Końcowym elementem jest zakończenie (w. 26). Każde wezwanie wstępu i zakończenia rozpoczyna się od wezwania: הוֹדוּ, które można przetłumaczyć jako „chwalcie” lub „czyńcie dzięki”. W częściach tych widać ogólne uwielbienie Boga. Część centralną stanowią ww. 24-25. Autor uważa, że stanowi ona *Credo* Izraela, które składa się z 3 elementów: 1) dotyczy dzieła „stworzenia” (ww. 4-9); 2) motywem centralnym jest „wyjście” (ww. 10-20); 3) ostatni temat to „ziemia” (ww. 21-25)¹²⁸. Jest to struktura bardzo ważna dla ukazania łaskawości Boga.

Tę strukturę nieco modyfikują autorzy *The expositor's Bible commentary*. Według nich przedstawia się ona następująco¹²⁹:

A	<i>Hymnic introit</i>	(ww. 1-3)
B	<i>Creation Hymn</i>	(ww. 4-9)
C	<i>Redemption Hymn</i>	(ww. 10-22)
C'	<i>Redemption Hymn</i>	(ww. 23-24)
B'	<i>Creation Hymn</i>	(w. 25)
A'	<i>Hymnic conclusion</i>	(w. 26)

Bardzo pomocne w odkryciu struktury Psalmu 136 jest uwzględnienie hebrajskiej retoryki zastosowanej w tekście biblijnym. Poniżej przedstawiona struktura została opracowana na podstawie zasad hebrajskiej retoryki biblijnej w ujęciu R. Meyneta.

¹²⁸ RAVASI, *Psalmy (128–150). Część 5*, 127–130.

¹²⁹ D. E. GARLAND, *Psalms 5* (ed. T. LONGMAN III – D. E. GARLAND) (*The Expositor's Bible Commentary Book*; Grand Rapids, Mich 2008) V, 944–945.

¹ Alleluja.

Składajcie dzięki	JHWH	ponieważ (jest) dobry	<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>	
² Składajcie dzięki	Bogu (nad) bogami		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>	
³ Składajcie dzięki	Panu (nad) panami		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>	
⁴ Czyniącemu	cuda	wielkie	samemu Jemu	<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
⁵ Czyniącemu	niebiosa	w zrozumieniu		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
⁶ Rozpościerającemu	ziemię	ponad wodami		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
⁷ Czyniącemu	światła	wielkie		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
⁸ Słońce	w celu rządzenia	w (czasie) dnia		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
⁹ Księżyc i gwiazdy	w celu rządzenia	w (czasie) nocy		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
¹⁰ Uderzającemu	Egipcjan	w pierwotnych ich		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
¹¹ I wyprowadził	Izraela	z pośród nich		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
¹² Ręką	wyciągniętą	i ramieniem rozpostartym		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
¹³ Dzielącemu	Morze [Trzcin] Czerwone	na części		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
¹⁴ I przeprowadził	Izraela	po środku niego		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
¹⁵ I strząsnął faraona i wojsko jego w Morze [Trzcin] Czerwone				<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
¹⁶ Przeprowadzającemu lud Swój		przez pustynię		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
¹⁷ Uderzającemu	królów	wielkich		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
¹⁸ Zabijającemu	królów	potężnych		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
¹⁹ Sichona	<u>króla</u>	Amorytów		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
²⁰ I Oga	<u>króla</u>	Baszanu		<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>

21 <i>i dał</i>	ziemię im	w dziedzictwo	<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
22 Na dziedzictwo	dla Izraela	ślugi Swojego	<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
23 W ponizeniu naszym	pamiętał	o nas	<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
24 I wyrwał nas	od uciskających nas	<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>	
25 <i>Dający</i>	chleb	wszelkiemu ciału	<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>
26 Składajcie dzięki	Bogu	niebiosa	<i>ponieważ na wieki łaskawość Jego.</i>

Według badań nad strukturą Psalmu 136, składa się on z 7 urywków i ma strukturę koncentryczną. Tę samą strukturę wykazywała „Pieśń zwycięstwa”, która została zamieszczona pkt 2 niniejszego artykułu. Graficznie struktura tego Psalmu przedstawia się następująco:

A	Składajcie dzięki	(ww. 1-3)
B	Bóg czyni wielkie rzeczy	(w. 4)
C	Dzieło stworzenia	(ww. 5-9)
D	Wyzwolenie z niewoli	(ww. 10-16)
C'	Pokonanie królów	(ww. 17-20)
B'	Bóg czyni wielkie rzeczy	(ww. 21-25)
A'	Składajcie dzięki	(w. 26)

Urywki A oraz A' stanowią wprowadzenie i konkluzję całego utworu. Podobnie jak wezwanie do chwalenia Boga w „Pieśni zwycięstwa”, stanowią one klamrę, która spina cały utwór w jedno dzieło. Są pewnym wstępem do uwielbienia Pana, dlatego nie zawierają opisów konkretnych dzieł Boga. Wspólna jest im zachęta do uwielbienia i dziękczynienia Bogu: יְדַבֵּר („składajcie dzięki, chwalcie”).

Urywek B przedstawia ogólnie, że Bóg czyni wielkie cuda. Odpowiadający mu urywek B' przedstawia konkretne dzieła, jakie Bóg uczynił i nadal czyni: dał ziemię w posiadanie, pamiętał o Izraelu w ponizeniu niewoli egipskiej oraz daje pokarm każdemu ciału.

Urywki C oraz C', sąsiadujące z urywkiem centralnym, ukazują Bożą potęgę względem kosmosu i władców. Pierwszy z nich przedstawia stworzenie nieba i ziemi oraz ciał niebieskich: Słońca, Księżycy i gwiazd. Drugi z nich ukazuje pokonanie potęg Kanaanu, królów Sichona i Oga. Autor wyraźnie przyrównuje ciała niebieskie do po-
gańskich władców. Ukazuje to znajdujące się w ww. 8 i 9 słowo לְמַחְשָׁלוֹת – oddane

zostało przez Annę Kuśmirek jako „w celu rządzenia”. Termin ten wyraźnie nawiązuje do królestwa i władania. Słońce, Księżyc i gwiazdy są tutaj potraktowani jako królowie rządzący dniem i nocą.

Centralny urywek (D) opisuje wydarzenie *Exodusu*, począwszy od zabicia pierworodnych Egipcjan aż do prowadzenia narodu wybranego przez pustynię. Składa się on z 3 segmentów. Dzieło wyzwolenia jest w nich podzielone na 3 części: wyprowadzenie narodu z Egiptu, przeprowadzenie przez Morze Czerwone i zatopienie Egipcjan oraz prowadzenie ludu przez pustynię.

Przy podziale tekstu na urywki należy dokonać łączenia ich w części. Mając na uwadze zasadę retoryki semickiej, traktującą, że jedna część może składać się z najwyżej 3 urywków, można zauważyć, że zarówno wstęp, zakończenie, jak i urywek centralny (D) stanowią oddzielne części. Urywek B i C tworzą jedną część. Tak samo urywki C' i B'. Struktura części przedstawiałaby się następująco:

Część I	(ww. 1-3)
Część II	(ww. 4-9)
Część III	(ww. 10-16)
Część IV	(ww. 17-25)
Część V	(w. 26)

Trzy centralne części tworzą fragment, który można nazwać *Credo Izraela*, zgodnie z podziałem proponowanym przez G. Ravasio. Części I i V stanowią odrębne fragmenty. Cały Psalm tworzy sekwencję.

Każdy człon jest opatrzony refrenem antyfonalnym: „ponieważ na wieki łaskawość Jego”. Łaskawość Boga przejawia się we wszystkich przedstawionych w Psalmie dziełach Boga. Jednak opracowana struktura wykazuje, że w świadomości Izraela centralnym dziełem Bożego miłosierdzia było wyzwolenie z Egiptu. Na to wskazuje też miejsce, jakie ten Psalm zajmował w obrzędach religijnych starożytnego Izraela. Podczas wieczerzy paschalnej miał on podkreślać wielkie dzieła Boga, szczególnie zaś dzieło wyzwolenia.

4.3. Krytyka tekstu i egzegeza Psalmu 136

Dostępne teksty tego Psalmu zasadniczo nie posiadają wielu rozbieżności. To świadczy o jego wiernym przechowywaniu i przekazywaniu. Jest to zrozumiałe z uwagi na częste używanie tego Psalmu we wspólnocie żydowskiej. Mimo że pojawiające się różnice są bardzo drobne, rzetelność naukowa wymaga ich przedstawienia.

4.3.1. Krytyka

W badaniu tekstu Psalmu 136 warto oprzeć się na najbardziej wiarygodnych jego wersjach, które przekazują Septuaginta, Biblia masorecka oraz Wulgata.

Ps 136,1. Sporny jest już sam początek Psalmu 136. Tekst masorecki przyjmuje za początek termin הודו („czyńcie dzięki”), natomiast Septuaginta i Wulgata przyjmują za początek הללו־יהוה („chwalcie Pana”). Argumentem przemawiającym za przyjęciem wersji Septuaginty jest starożytność jej powstania. Tekst LXX jest o kilka wieków starszy od TM. To powoduje jego większą wiarygodność. Ponadto wersja Septuaginty została potwierdzona także przez autora Wulgaty. Początek Psalmu 136 został przyjęty według wersji przekazanej w LXX i Vg.

Ps 136,3. Pomimo dobrego zachowania tekst masorecki prezentuje kilka uchybień. Pierwsze wskazuje kard. Ravasi, który zauważa, że w. 3 przedstawia błędną wokalizację terminu „Pan” w liczbie mnogiej¹³⁰. Uchybienia tego nie zaznacza wydanie krytyczne TM.

Ps 136,9. W TM występuje w rodzaju żeńskim słowo לְמַמְשָׁלוֹת („rządziły”). Nieliczne rękopisy stosują w tym miejscu rodzaj męski – לְמַמְשָׁלוֹת („rządzili”). Wersja ta jest jednak nie dość licznie udokumentowana. Większą wartość prezentuje TM.

Ps 136,21. Występuje tu słowo לְנַחֲלָה („dziedzictwo”). Niektóre rękopisy stosują tutaj słowo bez partykuły לְ . Wersja z partykułą jest jednak bardziej udokumentowana¹³¹.

Ps 136,23. Aparat krytyczny BHS wskazuje także, że targum omija zaimek שׁוּ w słowie שֶׁבַשְׁפָּלִינִי . Ravasi zauważa, że zostaje on przeniesiony na początek w. 24¹³². Jest to jednak mało wiarygodna wersja tekstu, z uwagi na fakt, że nie posiada ona potwierdzenia ani w LXX, ani w Wulgacie.

Ps 136,26. Wulgata dodaje do tekstu w. 27, który stanowi powtórzenie w. 3. Wersja ta nie posiada potwierdzenia zarówno w LXX, jak i w innych tekstach¹³³, co sugeruje, że werset ten jest dodatkiem tłumacza.

4.3.2. Egzegeza

Należy rozpocząć od szczegółowej analizy refrenu antyfonalnego: $\text{בִּי לְעוֹלָם חֶסֶדֶוּ}$ („ponieważ na wieki łaskawość Jego”). Należy zaznaczyć, że nie jest to jedyne miejsce Pisma Świętego, w którym występuje to wyrażenie. Jest ono często przytaczane przez autorów biblijnych. Znajduje się w księgach historycznych Starego Testamentu (1 Krn 16,34.41), a także u proroków (Jr 33,11). Najczęściej przywołują go autorzy

¹³⁰ RAVASI, *Psalmy (128–150). Część 5*, 118.

STACHOWIAK – ŁACH (ed.), *Księga Psalmów*, 549.

¹³² RAVASI, *Psalmy (128–150). Część 5*, 120.

¹³³ RAVASI, *Psalmy (128–150). Część 5*, 120.

psalmów. Występuje on w Psalmach: 100,5, 106,1, 107,1 i 118,1-4. W przytoczonych wyżej tekstach jest on jednak wymieniony jednorazowo bądź – jak to ma miejsce w przypadku Psalmu 118 – 4 razy. Natomiast w żadnym innym miejscu Biblii nie występuje w formie, jaką przyjmuje w Psalmie 136. Refren ten powtarza się w każdym wersecie tego utworu. Ma to wyraźny związek z miejscem tego Psalmu w żydowskich obrzędach religijnych. Dzięki refrenowi Psalm ten mógł być śpiewany naprzemiennie przez kantora i lud. W refrenie tym występują dwa ważne terminy: יְדוּת („Jego łaskawość”) oraz עֲלֵמֵי („na wieki”).

Pierwszy z nich pochodzi od rdzenia דָּוָה, oznaczającego Bożą łaskawość, wierność. Jest on często używany przez autorów Starego Testamentu. W Psalmach występuje ponad 100 razy.

Wielokrotnie stanowi on przymiot Boga: „Przeszedł Pan przed jego oczyma i wołał: Jahwe, Jahwe, Bóg miłosierny i łagodny, nieskory do gniewu, bogaty w łaskę (דָּוָה־בְּרַחֲמֵי) i wierność, zachowujący swą łaskę (דָּוָה) w tysiącne pokolenia, przebaczący niegodziwość, niewierność, grzech, lecz nie pozostawiający go bez ukarania, ale zsyłający kary za niegodziwość ojców na synów i wnuków aż do trzeciego i czwartego pokolenia” (Wj 34,6-7; BT V).

Określenia tego używa również autor „Pieśni zwycięstwa”: „Wiodłeś swą wiernością (יְדוּת־בְּרַחֲמֵי) lud, który wybawiłeś, prowadziłeś go swą mocą ku Twemu świętemu mieszkaniu” (Wj 15,13; BT V). Termin ten jest bardzo mocno powiązany z ideą przymierza.

Jak pisze Jan Paweł II: „Kiedy wyrażenie *hesed* Stary Testament odnosi do Boga, bierze zawsze pod uwagę Przymierze, które On zawarł z Izraelem. Przymierze to od strony Boga było darem i łaską dla Izraela”¹³⁴. Ze strony Boga דָּוָה stanowi zobowiązanie do ochrony i opieki nad Izraelem, natomiast odpowiedzią Izraela winna być postawa wierności wobec Boga i trwania w przymierzu z Nim. Gdy jednak Izrael staje się niewierny, także Bóg zostaje zwolniony z konieczności bycia wiernym wobec Izraela. W wielu miejscach termin ten łączony jest w wyrażenie: רַחֲמֵי וְדָוָה („łaska i wierność”). Przekazuje ono prawdę, że Bóg pozostaje wierny pomimo niewierności narodu: „Nie z waszego powodu to czynię, domu Izraela, ale dla świętego imienia mojego, które bezczęściliście wśród ludów pogańskich, do których przyszlście.” (Ez 36,22; BT V). W całej „Pieśni zwycięstwa” wyrażenie to pojawia się jedynie raz – w Wj 15,13.

Drugi termin – עֲלֵמֵי („na wieki”) – jest również stosowany przez autorów Starego Testamentu; występuje tam prawie 400 razy. Wyraża on rzeczywistość bardzo długiego czasu. Tego samego określenia używa autor „Pieśni zwycięstwa”, gdy mówi: „JHWH będzie królować na wieki (עֲלֵמֵי) i na zawsze” Używa go także autor Księgi Daniela, mówiąc o wizji Syna Człowieczego, którego władza ma być wieczna (עֲלֵמֵי) – Dn 7,14. Tego właśnie słowa używa Bóg po grzechu pierworodnym: „Oto człowiek stał się jak

¹³⁴ JAN PAWEŁ II, *Encyklika Dives in misericordia. O Bożym miłosierdziu*, Rzym 1980 (Rzym 1980) nr 4, przyp. 4.

jeden z Nas: zna dobro i zło; niechaj teraz nie wyciągnie przypadkiem ręki, aby zerwać owoc także z drzewa życia, zjeść go i żyć na wieki” (לְעֹלָם) (Rdz 3,22; BT V).

Antyfona Psalmu 136 wyraża prawdę, że Boża wierność jest niezmienna, stała. Bóg jest Bogiem wiernym i nigdy nie zawiódł i nie zawiedzie Izraela. L.A. Schökel stwierdza, że jest ona „formalną zasadą jednoczącą Psalmu”¹³⁵. Pełni więc kluczową rolę dla zrozumienia przesłania całego utworu.

Dalsza egzegeza Psalmu zostanie przeprowadzona, zaczynając od części skrajnych i kierując się ku części centralnej.

4.3.2.1. Część pierwsza i piąta

Ww. 1-3 oraz w. 26 stanowią klamrę spinającą cały utwór. Wszystkie zawierają wezwanie do dziękczynienia Bogu i chwalenia Go (הַלְלוּ). Występuje w nich kilka różnych określeń Boga. W odróżnieniu od „Pieśni zwycięstwa” Imię Boże JHWH występuje tylko raz w całym Psalmie. Autor określa Boga szeregiem innych terminów. Do opisanego Boga używa wyrażen: לְאֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם („Bóg nad bogami”; w. 2), לְאֱדֹנָי הַפָּאָנִים („Pan nad panami”; w. 3) czy po prostu לְאֱלֹהִים („Bóg”; w. 26). Jak zaznacza S. Łach, terminy te zostały przejęte z tradycji jebuzyckiej, w której oznaczały najwyższego boga spośród wielu bogów panteonu¹³⁶. G. Ravasi twierdzi, że podobna terminologia jest znana w wielu kulturach, m.in. u Inków oraz w hinduizmie¹³⁷. Celem autora biblijnego jest tutaj podkreślenie transcendencji Boga JHWH względem innych bogów. Bóg jest tym, z którym nie równa się żadne z pogańskich bóstw.

W części pierwszej występuje także zwrot ukazujący miłosierdzie Boga. Bóg jest określony jako טוֹב („dobry”, „piękny”). Termin ten został również użyty w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju, gdy mowa jest o stworzeniu uczynionym przez Boga. Jest ono określone tym samym przymiotnikiem. Autor chce ukazać, że Bóg jest przychylny człowiekowi.

4.3.2.2. Część druga i czwarta

W części drugiej (ww. 4-9) przedstawione jest pierwsze dzieło Bożego miłosierdzia, którym jest stworzenie świata. Widać wyraźne nawiązanie do pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju. Bóg stwarza zarówno niebiosy i ziemię (por. Rdz 1,1), jak i ciała niebieskie (por. Rdz 1,14-18). Ważną rolę pełni stworzenie światła: Słońca, Księżycy i gwiazd. Wiele starożytnych cywilizacji, także bardzo bliskich Izraelowi, wyznawało kultury solarne, lunarne czy astralne. W Egipcie czczono boga słońca (Ra) oraz boga księżycy (Tot). Babilończycy również wyznawali bogów solarnych (Utu, Szamesz), bogów lunarnych (Nanna, Sin). Babiloński Marduk jest uosobieniem planety Jowisza. Autor przedstawia je jako potęgi władające, na wzór królów. Wyrażają to użyte w tekście terminy: לְמַמְשָׁלָה („rządzili”)

¹³⁵ Cyt. za RAVASI, *Psalmy (128–150). Część 5*, 136.

¹³⁶ STACHOWIAK – ŁACH (ed.), *Księga Psalmów*, 550.

¹³⁷ RAVASI, *Psalmy (128–150). Część 5*, 137.

oraz **לְמַמְשָׁלוֹת** („rządzili”). Jednak bóstwa te w swojej władzy nie posiadają autonomii, ale są zależne od Boga. Ich władza wynika z Bożego obdarowania.

W części czwartej (ww. 17-25) ukazane jest pokonanie wrogów oraz ofiarowanie narodowi ziemi Kanaan. Część ta składa się z dwóch urywków. W pierwszym (ww. 17-21) jest mowa o królach Amorytów i Baszanu. Tak jak Słońce, Księżyc i gwiazdy, podlegają oni Bogu. W przeciwieństwie do ciał niebieskich inny jest jednak ich los. O ile Bóg stwarza (**לְעֹשֶׂה**) ciała niebieskie i daje im uczestniczyć w swojej władzy, o tyle dla władców Kanaanu staje się Bogiem niszczącym. Bóg jest wobec nich **לְמַכֶּה** („uderzający”) oraz **וַיַּהַרֵג** („zabijający”). Autor „Pieśni zwycięstwa” ukazywał przede wszystkim przerażenie i bojaźń pogańskich władców. Zbrojne ramię Boga niszczyło przede wszystkim faraona i jego sługi. Psalm natomiast ukazuje nie tylko przerażenie władców Kanaanu, ale także ich zagładę.

W drugim urywku tej części (ww. 21-25) rozszerzona zostaje myśl wyrażona w w. 4: „Czyniącemu cuda wielkie, Jemu samemu” W tym urywku autor mówi o przekazaniu ziemi w dziedzictwo (**לְנַחֲלָה**). Termin ten jest powszechnie używany, gdy mowa o przymierzu i podboju ziemi¹³⁸. Określenie to wielokrotnie występuje w Księdze Liczb i Księdze Powtórzonego Prawa, m.in. Lb 26,53; 34,2; Pwt 4,21; 15,4. W Księdze Wyjścia termin ten występuje tylko raz. Ma to miejsce w „Pieśni zwycięstwa”: „Wprowadziłeś go i osadziłeś na górze swego dziedzictwa (**הַרְבַּחְתָּהּ**), miejscem swego pobytu uczyniłeś, Panie, świątynię, [którą], Panie, ustanowiły Twe ręce” (Wj 15,17; BT V).

Ważną myśl wyraża P. Beauchamp: „Od w. 23 zmienia się konstrukcja gramatyczna i perspektywa. Zostawia się obszar początków, aby przywołać niedawną przeszłość, w której doznane upokorzenia pozostają stale obecne w duchu. Dzieło Boże nabiera teraz charakteru ciągłej aktualności”¹³⁹. Spostrzeżenie to prowadzi do bardzo ważnych wniosków. Wyzwolenie i obdarowanie jest nie tylko dziełem przeszłości, ale także terażniejszości. W tym urywku autor opisuje niedawne wydarzenia. Bóg cały czas troszczy się o swój naród i nieustannie jest mu wierny. Są także dwa terminy, które obrazują relację pomiędzy Bogiem a Izraelem. Określenie Izraela jako **עַבְדֵי** („swojego Sługi”) prezentuje relację Pan – wasal. Bóg więc dla Izraela jest gwarantem dobrobytu i bezpieczeństwa. Izrael natomiast jest zobowiązany do wierności i lojalności wobec swego Pana. W tej relacji widać wyraźnie, że ziemia jest dla Izraela nie tylko darem, ale także zadaniem. Stanowi ona zobowiązanie do wierności przymierzu i pełnienia służby Bogu. Ważny dla określenia relacji Boga z Izraelem jest także rzeczownik **לֶחֶם** („chleb”). R. Meynet, wyjaśniając znaczenie modlitwy *Ojciec nasz*, twierdzi, że centralna prośba o chleb jest jedyną, która domaga się nazwania Boga Ojcem, ponieważ „wszystkie dzieci wiedziały – przynajmniej tak było w tamtych czasach – iż to ojciec zapewnia codziennie chleb”¹⁴⁰. Możemy więc powiedzieć, że ostatnie dzieło Boga daje do zrozumienia, że jest On ojcem dla Izraela.

¹³⁸ RAVASI, *Psalmy (128–150). Część 5*, 144.

¹³⁹ RAVASI, *Psalmy (128–150). Część 5*, 144.

¹⁴⁰ MEYNET, *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej*, 13.

4.3.2.3. Część centralna

Centralną część Psalmu stanowią ww. 10-16. W utworach o strukturze koncentrycznej ta część zawiera najważniejsze przesłanie dzieła. W Psalmie 136 jest nim wyzwolenie z niewoli egipskiej. W tym kontekście zrozumiały jest śpiew tego Psalmu podczas sederu paschalnego, który był wspomnieniem, ale i aktualizacją *Exodusu*.

Składa się ona z trzech segmentów. We wszystkich pojawiają się terminy ukazujące prowadzenie przez Boga. Bóg wyprowadził (יִצְאָה) naród wybrany z Egiptu (w. 11), przeprowadził (וְהוֹצֵאתִי) Izraela pośrodku Morza Czerwonego (w. 14), a w. 16 przekazuje, że Bóg jest przeprowadzającym (לְמַלְאֲכֵי) przez pustynię. Każde zdanie, które mówi o prowadzeniu Izraela, jest poprzedzone ukazaniem Boga niszczącego przeszkodę. Na początku Bóg uderza (לְמַכּוֹת) Egipcjan w pierworodnych (w. 10), następnie dzieli (לְגַזֵּר) Morze (w. 13), a ostatecznie strząsa (וַיַּעַר) faraona z wojskiem w wody Morza (w. 15).

Ważna staje się w tym miejscu symbolika morza. Przejście przez Morze Sitowia jest więc nie tylko wyzwoleniem z niewoli faraona, ale także z niewoli duchowej. Bardzo trafny jest komentarz św. Augustyna, w którym przedstawia znaczenie wyjścia z Egiptu: „(...) uznajcie również, że to i wy wysłiście z Egiptu, wyrzekłszy się tego świata, żeście opuścili naród obcy wy, którzy dzięki wyznaniu pobożnemu odseparowaliście się od bluźnierstw pogan”¹⁴¹.

Ponadto potęgę Boga ukazuje także sposób dokonania ocalenia. Bóg przeprowadza je בְּיַד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה („wyciągniętą ręką i rozpostartym ramieniem”). W wyrażeniu tym mamy do czynienia z paralelizmem synonimicznym. Autor w obrazowy sposób ukazuje wielkość Boga. Autor „Pieśni zwycięstwa” również używa pojęcia „ramienia” (Wj 15,16), jednak wzbogaca je o termin „Twojej prawicy” (יְמִינֶךָ).

4.4. Interpretacja teologiczna Psalmu 136

Głównym tematem Psalmu 136 jest Boża wierność i łaskawość. Obrazuje to powtarzający się 26 razy refren: „bo na wieki Jego łaskawość”. Benedykt XVI wyjaśnia znaczenie użytego w tym wersecie terminu חֶסֶד: „Za pomocą tego pojęcia próbuje się określić postawy, jakie kształtują się w ramach tej relacji [Pana i Jego ludu]: wierność, lojalność, miłość i oczywiście miłosierdzie Boże. Jest to syntetyczne przedstawienie głębokiej międzyosobowej więzi nawiązanej przez Stwórcę ze swoim stworzeniem. (...) Objawia się On natomiast jako osoba, która miłuje swe stworzenia, czuwa nad nimi, towarzyszy im na drogach historii i cierpi z powodu niewierności, z jaką lud często odpowiada na Jego *hesed*, Jego miłosierną i ojcowską miłość”¹⁴².

Boża łaskawość i wierność została przedstawiona w Psalmie w dwóch wymiarach. Pierwsza część Psalmu (ww. 1-9) prezentuje objawienie Bożej łaskawości w dziele

¹⁴¹ Św. AUGUSTYN, *Objaśnienia psalmów: Ps 124–150* (ed. E. STANULA; Warszawa 1986) 185.

¹⁴² P. PTASZNIK, *Liturgia Godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI. Psalm 136. Hymn paschalny* (Tarnów 2007) 675.

stworzenia. „Odkrycie Boga, który objawia się w dziejach jednego narodu, poprzedza objawienie kosmiczne dostępne dla wszystkich”¹⁴³. Odkrycie Bożej troskliwości jest możliwe nie tylko dla Izraelitów, ale także dla wszystkich ludzi dobrej woli. Podobne przesłanie niesie także Psalm 14: „Mówi głupi w sercu swoim: «Nie ma Boga»” (Ps 14,1) oraz Księga Mądrości: „Głupi z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga; z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła, nie poznali Twórcy, [...] Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Sprawcę” (Mdr 13,1.5).

Niemniej jednak ograniczenie Bożej ingerencji do stworzenia mogłoby prowadzić do deizmu, wedle którego Bóg stworzył świat, ale pozostawił go i już się nim nie interesuje. W drugiej części Psalmu (ww. 10-26) autor przeczy temu stwierdzeniu. Opisuje łaskawość Boga wyrażoną w historii narodu wybranego. Działalność Boga przejawia się w wyzwoleniu z niewoli faraona oraz obdarowania ziemią. Proces wyzwolenia Izraela z niewoli posiada trzy fazy: pierwszą jest wyprowadzenie Izraela z terenów Egiptu, drugą – przeprowadzenie przez Morze Czerwone, a ostatnią – zatopienie faraona w Morzu Czerwonym. Bóg, który dla Izraela jest miłosierny, dla jego wrogów okazuje się Bogiem potężnym, który dokonuje stopniowego unicestwienia faraona i jego złudnej potęgi. Wyzwolenie z niewoli egipskiej stanowi nie tylko wyzwolenie fizyczne Izraela, ale jest także obrazem wyzwolenia spod panowania zła. Z perspektywy Nowego Testamentu możemy stwierdzić, że dzieło wyzwolenia swoją pełnię osiągnęło w życiu, a przede wszystkim w męce i śmierci Jezusa Chrystusa. Chrystus jest Nowym Mojżeszem, który wyzwala nowy Lud Wybrany (Kościół) i wiedzie go do nowego życia z Bogiem. Wyraźną analogię pomiędzy Chrystusem a Mojżeszem prezentuje w swojej Ewangelii św. Mateusz.

W wyzwoleniu z niewoli egipskiej w szczególny sposób jest widoczne paschalne misterium zbawienia człowieka. Pierwszy element tego misterium stanowi uniżenie, uciemnienie, poniżenie Izraela, które za sprawą Bożego działania staje się zwycięstwem i chwałą Jego wybranych. Paschalne misterium zbawienia jest tematem, który jest obecny w wielu miejscach Biblii. Ukazuje go wiele historii biblijnych, m.in. Jdt 10-13; Est 7. Prawda ta przejawia się w całych dziejach Izraela, najpełniej zaś w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Jego uniżenie i haniebna śmierć stają się zwycięstwem i chwałą (Iz 53,10-12).

Drugim dziełem Bożej łaskawości w historii jest wprowadzenie do ziemi Kanaan. Dokonuje się ono przez pokonanie wrogich potęg, zobrazowanych w postaci królów Sichona i Oga. Pokonanie królów kananejskich jest zwięźle opisane jako uderzenie i zabicie ich. Imiona tych królów odsyłają do Lb 21,21-35. W księdze tej Sichon i Og stanowią wrogie Izraelowi potęgi, które próbują walczyć z Izraelem. Sichon nie pozwala Izraelowi przejść przez swój kraj, natomiast Og zbrojnie wyrusza przeciwko narodowi wybranemu. Autor

¹⁴³ PTASZNIK, *Liturgia Godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI. Psalm 136, 675.*

Psalmu wyraźnie zaznacza, że są oni pyłem względem potęgi i ramienia Bożego. Jak zauważa G. Ravasi, dziełem Boga jest także obdarowanie ziemią, która staje się dziedzictwem Izraela. Łaskawość Boga dopełnia obdarowanie chlebem każdego człowieka: „Dający chleb wszelkiemu ciału” (w. 25). Podobną myśl wyraża Psalm 145: „Oczy wszystkich wyglądają Ciebie, Ty zaś dajesz im pokarm we właściwym czasie. Ty otwierasz swą rękę i wszystko, co żyje, nasycasz do woli” (Ps 145,15-16). O Bogu, który daje chleb człowiekowi, mówi także modlitwa *Ojciec nasz* (Mt 6,9-13; Łk 11,2-4).

Widać wyraźnie, że w Psalmie 136 Bóg jest bliski człowiekowi i zatroskany o niego. Przesłanie to potwierdzają teksty biblijne na wielu miejscach. Wyrażają je autorzy ksiąg mądrościowych: „Miłujesz bowiem wszystkie byty, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego ukształtował” (Mdr 11,24), a także prorocy: „Nie bój się, robaczku Jakubie, nieboraku Izraelu! Ja cię wspomagam – wyrocznia Pana – odkupicielem twoim – Święty Izraela” (Iz 41,14).

Psalm 136 niesie także wskazanie, jaką postawę ma przyjąć Izrael wobec Boga. Zostało ono wyrażone za pomocą dwóch terminów ukazujących relację pomiędzy Bogiem a Izraelem. Pierwszym jest słowo עֲבָדָי („swojego Sługi”), a drugim: חֶלֶב („chleb”).

Pierwszy z nich przedstawia więź Boga i narodu wybranego jako relację Pan – sługa. Pan zobowiązany jest w niej do zapewnienia studze ziemi. Zadaniem sługi jest natomiast postawa wierności wobec Boga. Bóg domaga się w tej relacji wierności Izraela. Ta wierność wobec Boga nie jest jednak kolejnym zniewoleniem, ale stanowi dla ludu Bożego nobilitację i przywilej. Jest wielkim obdarowaniem Boga i czyni Izraela prawdziwie wolnym.

Drugi termin porównuje więź pomiędzy Bogiem a Izraelem do relacji Ojciec – syn. Obraz ojca był bardzo ważny w patriarchalnym społeczeństwie starożytnego Izraela. W tak zorganizowanym społeczeństwie ojciec był osobą, która zapewnia byt rodzinie; na jego barkach spoczywała odpowiedzialność za przeżycie jej członków. Przekonanie to potwierdza sam Jezus: „Gdy którego z was syn prosi o chleb, czy jest taki, który poda mu kamień?” (Mt 7,9).

W nauczaniu Jezusa można odnaleźć fragmenty, w których przyrównuje On Boga do dawcy chleba – ojca. Szczególnie widoczne jest to w modlitwie *Ojciec nasz*, w której zawarta jest prośba o chleb codzienny. Prośba ta może być odczytana w sensie dosłownym jako wołanie o zapewnienie codziennego pokarmu, który jest potrzebny dla egzystencji człowieka. Należy go jednak wzbogacić o sens symboliczny, w którym chleb oznacza wszystko, co jest niezbędne dla życia. W tym kontekście zrozumiąle stają się słowa Jezusa: „Jeśli więc wy, choć źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, to o ileż bardziej Ojciec z nieba udzieli Ducha Świętego tym, którzy Go proszą” (Łk 11,13).

Istotną w nauczaniu Jezusa o Bogu jest przypowieść o miłosiernym Ojcu. Tam również dom ojcowski został przedstawiony jako miejsce dobrobytu: „Iluż to najemników mojego ojca ma pod dostatkiem chleba, a ja tu przymieram głodem” (Łk 15,17), a Ojciec (Bóg) jest źródłem szczęścia swoich dzieci.

Jezus porównuje Boga do Ojca, aby skłonić swoich słuchaczy do postawy bezgranicznego zaufania i zdania się na Bożą pomoc i opiekę. Wyraźnie ukazuje to w słowach: „Nie martwcie się zatem i nie mówcie: Co będziemy jedli? Co będziemy pili? Czym będziemy się przyodziewali? Bo o to wszystko poganie zabiegają. Przecież Ojciec wasz niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Starajcie się naprzód o królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6,31-33).

Przedstawienie Boga jako Ojca nie jest obce także księgom Starego Testamentu. Wyraża je Jakub, który udaje się do Charanu: „Jeżeli Pan Bóg będzie ze mną, strzegąc mnie w drodze, w którą wyruszyłem, jeżeli da mi chleb do jedzenia i ubranie do okrycia się i jeżeli wrócę szczęśliwie do domu mego ojca, Pan będzie moim Bogiem” (Rdz 28,20-21). Patriarcha wierzy, że Bóg jest źródłem dobrodziejstwa i pomyślności człowieka.

Również psalmista często wyraża przekonanie, że Bóg jest dawcą pokarmu i wszelkich potrzebnych człowiekowi dóbr. „Oczy wszystkich wyglądają Ciebie, Ty zaś dajesz im pokarm we właściwym czasie” (Ps 145,15); „Gdy im udzielasz, zbierają; gdy rękę swą otwierasz, sycą się dobrami” (Ps 104,28).

W tej relacji człowiek jest zobowiązany do wierności Bogu i posłuszeństwa Jemu: „Czemu wydajecie pieniądze na to, co nie jest chlebem? I waszą pracą – na to, co nie nasyci? Słuchajcie Mnie, a jeść będziecie przysmaki i dusza wasza zakosztuje tłustych potraw” (Iz 55,2).

Porównując Psalm 136 z „Pieśnią zwycięstwa”, możemy zauważyć, że oba utwory przedstawiają obraz Boga potężnego i wielkiego, a jednocześnie łaskawego. Czynią to jednak w inny sposób. O ile w „Pieśni zwycięstwa” dominującym tematem jest Boża potęga, to dla autora Psalmu 136 ważniejsza jest Boża łaskawość. Wyraźnie ukazuje to użyte w tekstach słownictwo. W „Pieśni zwycięstwa” pojawiają się przede wszystkim sformułowania odnoszące się do władzy, mocy: „JHWH waleczny bohater” (Wj 15,3), „kruszysz”, „spalił ich” (Wj 15,7), czy wielokrotnie użyty termin „Prawica” (Wj 15,6.12) będący synonimem potęgi i mocy Boga. Termin związany z łaskawością użyty jest w tekście tylko raz: „Wiodłeś swą wiernością lud, który wybawiłeś” (Wj 15,13). W Psalmie 136, choć nie brak terminologii odnoszącej się do władania i mocy, dominuje jednak słownictwo związane z miłosierdziem. Odzwierciedla to przede wszystkim wielokrotnie powtarzany refren antyfonalny: „bo na wieki łaskawość Jego”

W podobny sposób oba teksty ukazują wrogów Izraela. Są oni bezradni wobec siły Boga JHWH. O ile w Wj 15,1-21 zostało ukazane przede wszystkim unicestwienie faraona, to Psalm rozszerza niszczącą potęgę Boga także na narody Kanaanu.

W „Pieśni zwycięstwa” zostało ukazane dzieło wyzwolenia i wprowadzenia do ziemi Kanaanu; autor Psalmu ukazuje Bożą łaskawość także w dziele stworzenia. Oba teksty ukazują jednak Boga jako bliskiego i zatroskanego o człowieka. Autor „Pieśni zwycięstwa” czyni to wielokrotnie, używając Imienia Bożego JHWH. Psalmista określa Boga za pomocą terminów, które podkreślają Bożą transcendencję i potęgę, rezygnując z używania świętego Imienia. Ideę Bożej bliskości wyraża za pomocą dwóch zabiegów literackich.

Pierwszym jest refren antyfonalny, a drugi – dzieła Boga. W obu tekstach odnajdujemy wskazanie do zaufania i całkowitego zawierzenia swojego losu Bogu.

Oba utwory są bardzo aktualne także w dzisiejszych czasach. Niosą ważne przesłanie dla współczesnego człowieka. Obecnie wielu ludzi traktuje swoje życie jako ciąg przypadków i zbiegów okoliczności. Człowiek uważa dziś, że Bóg nie interesuje się jego losem. „Pieśń zwycięstwa” oraz Psalm 136 wyraźnie wskazują, że Bóg nie tylko jest obecny, ale także w wyraźny sposób działa w życiu człowieka. W tekstach tych jest także wskazana właściwa postawa człowieka względem Boga. Jest nią zawierzenie Bogu i całkowite zdanie się na Niego. Skoro dokonał rzeczy wręcz niemożliwych, jak wyprowadzenie z niewoli egipskiej, to poradzi sobie także z innymi problemami człowieka.

W obecnych czasach bardzo często możemy spotkać się z kultem sukcesu i wszystkiego, co z nim się wiąże. Liczą się ci, którym w życiu udało się dojść do wyznaczonych celów, osiągnęli życiowy sukces. Z tym zjawiskiem wiąże się także proponowana dzisiaj tzw. Ewangelia sukcesu, wedle której obecność blisko Boga rozwiąże wszelkie problemy i trudności. Zupełnie inną perspektywę ukazują „Pieśń zwycięstwa” i Psalm 136. Życie człowieka wierzącego Bogu nie zawsze jest pasmem zwycięstw i sukcesów. Często przechodzi wśród walk i trudu. Jest jednak nadzieja: ostatecznie Bóg zwycięży, a wraz z Nim Jemu wierni. Paschalne misterium zbawienia zrealizowane było nie tylko na kartach Pisma Świętego, ale realizuje się w życiu każdego człowieka, wszczepionego w Chrystusa przez sakrament chrztu świętego.

Zakończenie

W niniejszym badaniu udało się wykazać nieprawdziwość zarzutu, według którego w Starym Testamencie nie jest ukazane miłosierdzie Boga, opierając się na analizie tekstów, opisujących wyjście z Egiptu w perspektywie Bożego miłosierdzia. Ostatecznie współczesna historiografia nie potrafi w sposób pewny potwierdzić ani zanegować tego wydarzenia, jednakże argumenty przemawiające za jego historycznością są mocne i wiarygodne. Z tego względu przyjęto *Exodus* za wydarzenie historyczne. Dokonano także naukowej refleksji nad Księgą Wyjścia: jej strukturą, autorstwem, czasem powstania. W opracowaniach naukowych można odnaleźć wiele propozycji struktury Księgi Wyjścia. Niektórzy badacze, jak np. M. Smith, w swoich strukturach zauważają duże znaczenie „Pieśni zwycięstwa”. Jak zostało wykazane, autorstwo Księgi Wyjścia jest sprawą bardzo złożoną. Nowożytnie badania prezentują szereg propozycji, z których na czoło wybija się hipoteza opracowana przez J. Wellhausena. Ostateczna redakcja Pięcioksięgu i Księgi Wyjścia miała się dokonać ok. 400 r. przed Chrystusem.

Dokonano też analizy „Pieśni zwycięstwa” (Wj 15,1-21). Jej przebadanie rozpoczęło się od wyznaczenia struktury tekstu przy pomocy metody analizy retorycznej, propagowanej przez francuskiego biblistę R. Meyneta. Ta metoda pozwoliła uwyraźnić strukturę

koncentryczną, która jest obecna w tekście. W centrum „Pieśni zwycięstwa” znajduje się pytanie retoryczne, które służy podkreśleniu Bożej potęgi. Przeprowadzenie egzegezy tekstu doprowadziło do wniosku, że centralnym zagadnieniem i przesłaniem „Pieśni zwycięstwa” jest ukazanie Bożej potęgi. Świadczy o tym zarówno użyte słownictwo, jak i tematyka utworu. Nie jest jednak temu dziełu obca tematyka miłosierdzia, jednakże została ona ukazana nie przez użycie konkretnych terminów związanych z miłosierdziem, ale przez konkretne dzieła Boga względem Izraela. To Boże czyny są objawieniem Bożej litości i łaskowości wobec ludu wybranego. Trzeba jednak przyznać, że Boże miłosierdzie nie jest w tym utworze centralną myślą teologiczną. W centrum jest Boża potęga.

Następnie przebadany został Psalm 136. Ukazano miejsce tego Psalmu w całości Psalterza. Jest to bardzo ważne zadanie dla zrozumienia przesłania tego utworu. Psalm ten należy do psalmów hallelujacyjnych, czyli takich, które w swojej treści posiadają termin הַלְלוּ ה' lub הַלְלוּ („chwalcie Pana”). Osiem spośród tych psalmów, w tym Psalm 136, były wykonywane podczas obchodzenia święta Paschy. Psalm 136 był wykonywany jako zwieńczenie całego sederu paschalnego. Najprawdopodobniej zdanie z Ewangelii według św. Mateusza: „Po odśpiewaniu hymnu wyszli w stronę Góry Oliwnej” (Mt, 26,30) odnosi się właśnie do tego Psalmu. Takie zdanie wyrażają B. Mokrzycki oraz G. Ravasi. Następnie zaprezentowana została struktura na podstawie metody analizy retorycznej. Utwór ten, podobnie jak „Pieśń zwycięstwa”, wykazuje cechy struktury koncentrycznej. W centrum tej struktury znajduje się najważniejsza część utworu, którym jest opis wyjścia z Egiptu. Takie usytuowanie tego wydarzenia nie jest niczym zaskakującym, jeśli weźmie się pod uwagę przeznaczenie tego Psalmu. Śpiewano go bowiem w czasie wieczerzy paschalnej, która stanowiła wspomnienie, ale i uobecnienie wydarzenia *Exodusu*. Krytyka tekstu tego Psalmu nie jest zbyt rozbudowana. Jest to spowodowane dobrym jego zachowaniem. Dokonując egzegezy, na pierwszy plan został wyciągnięty refren antyfonalny: „bo na wieki łaskawość Jego”, który pojawia się aż 26 razy. Refren zawiera dwa bardzo ważne terminy: יְרַחֵם („Jego łaskawość”) oraz לְעוֹלָם („na wieki”). O ile „Pieśń zwycięstwa” bardziej niż miłosierdzie akcentowała Bożą potęgę, o tyle Psalm 136 również w terminologii prezentuje miłosierdzie jako centralny przymiot Boga. W tym utworze widać wyraźnie, że Boża potęga pełni funkcję służebną wobec miłosierdzia.

Niniejsze badanie może stać się przyczynkiem do szerszych opracowań na temat miłosierdzia, szczególnie w „Pieśni zwycięstwa” oraz Psalmie 136. Idea ta do tej pory nie została w wystarczający sposób opracowana. Zarówno w polskiej, jak i w zagranicznej biblistyce tematyka miłosierdzia w obu utworach nie została przez badaczy poruszona w wystarczający sposób. Istnieje wiele opracowań, które badają każdy z tekstów, jednak mało jest omówień, które poruszają w tych utworach tematykę miłosierdzia. Brakuje także opracowania, które kompleksowo dokonałoby porównania obu tekstów. Artykuł może być także przyczynkiem do szerszego opracowania wyjścia z Egiptu jako przejawu Bożej łaskawości i miłosierdzia. Może się także przyczynić do całościowego opracowania tematyki miłosierdzia Bożego w Starym Testamencie.

References:

- ARCHUTOWSKI, J., *Historia i krytyka tekstu hebrajskiego Starego Testamentu* (Kraków 1938).
- BRZEGOWY, T., *Pięcioksiąg Mojżesza: wprowadzenie, egzegeza, teologia* (Academica / Instytut Teologiczny w Tarnowie 27; Tarnów 2010).
- BRZEGOWY, T., *Psalterz Dawidowy. Wprowadzenie i egzegeza wybranych psalmów* (Pomoc Naukowe Instytutu Teologicznego w Tarnowie 10; Tarnów 1994).
- FLAWIUSZ, J., *Dawne dzieje Izraela (Antiquitates Judaicae)* (ed. E. DĄBROWSKI; Poznań – Warszawa – Lublin 1962).
- FLAWIUSZ, J., *Wojna żydowska* (Poznań 1980).
- GARLAND, D. E., *Psalms 5* (ed. T. LONGMAN III – D. E. GARLAND; The Expositor's Bible Commentary Book; Grand Rapids, Mich 2008) V.
- JAKUBIEC, C., *Wprowadzenie do Ksiąg Starego Testamentu* (Warszawa 1954).
- JAN PAWEŁ II, *Encyklika Dives in misericordia. O Bożym miłosierdziu*, Rzym 1980 (Rzym 1980).
- LEMAŃSKI, J., „Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną”, *The Biblical Annals* 4/2 (2014) 279–311.
- LEMAŃSKI, J., *Księga Wyjścia. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament 2; Częstochowa 2009).
- ŁACH, J. – WRÓBEL, M. (ed.), *Księgi Ludu Bożego Starego Przymierza: Pięcioksiąg, Prorocy, Pisma: ujęcie teologiczno-praktyczne* (Pismo Święte Starego Testamentu; Poznań 2018) XII/3.
- ŁACH, S. (ed.), *Księga Wyjścia: wstęp - przekład z oryginału - komentarz* (Pismo Święte Starego Testamentu; Poznań 1964) I/2.
- MEYNET, R., „Le chant de la mer (Ex 15) – planches en couleurs”, *Appelés à la liberté* (ed. R. MEYNET; Rhétorique Sémitique 5; Paris 2008) 237, <https://www.retoricabiblicaesemitica.org/publicazioni/collane-specializzate/rhetorique-semitique-rhsem/roland-meynet-appeles-a-la-liberte-rhsem-5-lethielleux-paris-2008-237-pl/>.
- MEYNET, R., *Treatise on biblical rhetoric* (International Studies in the History of Rhetoric 3; Boston – Leiden 2012) <http://dx.doi.org/10.1163/9789004224223>.
- MEYNET, R., *Wprowadzenie do hebrajskiej retoryki biblijnej* (Myśl Teologiczna 30; Kraków 2001).
- MOKRZYCKI, B., *Droga chrześcijańskiego utajemniczenia* (Znaki Spotkania z Bogiem; Warszawa 1983).
- MÖLLER, L., *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych* (Warszawa 2002).
- PETER, M. – WOLNIEWICZ, M. (ed.), *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Stary Testament: w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* (Poznań 1973) I.
- PTASZNIK, P., *Liturgia Godzin z Janem Pawłem II i Benedyktem XVI. Psalm 136. Hymn paschalny* (Tarnów 2007).
- RAVASI, G., *Psalmy (128–150). Część 5* (Kraków 2009).
- ROMANIUK, K., *Wprowadzenie do krytyki tekstu Starego i Nowego Testamentu* (Poznań – Warszawa – Lublin 1975).
- ROMEJKO, A., *Elementy liturgii paschalnej w opisie Ostatniej Wieczerzy według Świętego Łukasza* (Praca magisterska; Akademia Teologii Katolickiej; Warszawa 1996).

- SHANKS, H., *Starożytny Izrael. Od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian* (Warszawa 2007).
- STABRYŁA, W., „Bóg działający cuda. Teologia Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b-19.21) – cz. 3”, *Ateneum Kapłańskie* 149/592 (2007) 516–525.
- STABRYŁA, W., „Bóg sławny w świętości. Teologia Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b-19.21)”, *Ateneum Kapłańskie* 149/590 (2007) 43–54.
- STABRYŁA, W., „Bóg straszliwy w czynach. Teologia Pieśni Mojżesza (Wj 15,1b-19.21) – cz. 2”, *Ateneum Kapłańskie* 149/591 (2007) 312–322.
- STABRYŁA, W., *Któż taki jak JHWH? Analiza porównawcza tekstów Wj 15 i Ps 77* (Biblica Paulina 3; Częstochowa 2007).
- STACHOWIAK, L. – ŁACH, S. (ed.), *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy* (Pismo Święte Starego Testamentu; Poznań 1990) VII/2.
- SYNOWIEC, J. S., *Na początku. Wybrane zagadnienia Pięcioksięgu* (Warszawa 1987).
- ŚW. AUGUSTYN, *Objaśnienia psalmów: Ps 124–150* (ed. E. STANULA; Warszawa 1986).
- TYLDESLEY, J. A., *Hatchepsut: The Female Pharaoh* (London 1998).
- WRÓBEL, M. (ed.), *Targum Neofiti I – Księga Wjścia: tekst aramejski – przekład, aparat krytyczny – przypisy* (Biblia Aramejska; Lublin 2017) II.