

Janusz Lemański

Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną

The Biblical Annals 4/2, 279-311

2014

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Exodus – pomiędzy historią, mitem i koncepcją teologiczną

Exodus between History, Myth, and Theological Construct

JANUSZ LEMAŃSKI

Katedra Egzegezy i Teologii Biblijnej, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego
adres: ul. B. Chrobrego 7, 75-063 Koszalin; e-mail: lemanski@koszalin.opoka.org.pl

SUMMARY: Exodus is seen as a foundation of ancient Israel's identity. The biblical account of this tradition is however fairly late and the events described there are confirmed neither in ancient historiography nor in contemporary archeology. For that reason many researchers question the historic aspect of biblical Exodus. The article presents the current stage of the discussion on the topic.

KEYWORDS: Exodus, history, archeology, myth

SŁOWA KLUCZE: Exodus, historia, archeologia, mit

Jednym z zasadniczych problemów dyskutowanych we współczesnej interpretacji tzw. *exodusu* jest stosunek jego potencjalnego tła historycznego do literacko-teologicznej wersji tego wydarzenia zawartej w Biblii. Badacze stawiają najpierw pytanie o to, czy w ogóle jakieś rzeczywiste wydarzenia historyczne stoją za biblijną wersją wydarzeń, a jeśli tak, to w jakiej mierze znalazły one odzwierciedlenie w biblijnym opisie *exodusu*? Kwestia historyczności tej jednej z podstawowych idei religijnych Starego Testamentu dyskutowana jest nie od dzisiaj. W ostatnich latach podejmuje się ją ze wzmożoną częstotliwością. Przez długi czas w centrum zainteresowania archeologów i egzegetów był przede wszystkim problem czasu, z jakim należy wiązać „pamięć” o wydarzeniach opisanych potem z epickim rozmachem w Wj 1–15 i wspomnianych na różne sposoby w wielu innych wypowiedziach biblijnych. Martin Noth sądził, że tradycja *exodusu* zajmuje centralne miejsce w religijnym *credo* starożytnego Izraela (Pwt 26,5–8) i stanowi jego religijne *Urbekennntnis*¹. Teksty uznane przez niego za archaiczne są jednak dzisiaj często rozpoznawane jako formuły z okresu wygnania babilońskiego lub późniejsze, a więc pochodzą z czasów, gdy tradycja *exodusu* odgrywała

¹ *Überlieferungsgeschichtedes Pentateuch* (Stuttgart 1948) 52.

już ważną rolę w samoidentyfikacji powygnaniowego Izraela². W ostatnich dziesięcioleciach wielu badaczy kwestionuje ponadto historyczny charakter tej domniemanej „pamięci” i uważa biblijną opowieść o *exodusie* za „mit założycielski”, pozbawiony jakiegokolwiek podstawy historycznej związanej z pobytem w Egipcie³. Nie brak jednak i takich, którzy uważają, że teksty biblijne poświęcone tradycji *exodusu* należy taktować jako swoisty, ale mimo to „historyczny dokument”⁴.

Już na kartach Biblii odczytać można różne wspomnienia o początkach obecności Izraelitów w Kanaanie⁵. Patriarchowie z Księgi Rodzaju pojawiają się tu jako obcy-rezydenci przybywający z terenów Mezopotamii i pokojowo koegzystują z rodzimą ludnością. Ich synowie udają się do Egiptu tylko po to, aby mogła spełnić się zapowiedź *exodusu* (por. Rdz 50). Według Księgi Jozuego Izraelici wiedzeni przez Jozuego podbijają z kolei Kanaan, zdobywając liczne miasta i eksterminując rdzennych mieszkańców. Z relacji zawartej w Sdz 1,27-36 dowiadujemy się jednak, że nic takiego nie miało miejsca i w czasach Sędziów Izraelici z różnym skutkiem żyli obok Kanaanczyków, gdyż nie zdołali zdobyć ich miast. Niewiarygodne wydają się też liczby, jak 600 tys. samych tylko mężczyzn⁶ opuszczających Egipt pod przewodnictwem Mojżesza (Wj 12,37; Lb 2,32; 4,48), czy „standardowe” 40 lat pobytu Izraelitów na Synaju (Lb 14,32-34; 32,13; Pwt 2,7). Archeologowie wskazują na brak historycznych dowodów na tak masową ucieczkę Semitów z Egiptu. Wiele wątpliwości budzi też sama trasa *exodusu*. Na Synaju nie

- 2 U. Becker, „Das Exodus-Credo. Historischer Haftpunkt und Geschichte einer alttestamentlichen Glaubensformel”, *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch? Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel* (eds. U. Becker – J. von Oorschot) (Arbeiten zur Bibel und ihre Geschichte 17; Leipzig 2005) 81-100. Niemniej por. dyskusję w J.R. Lundbom, *Deuteronomy. A Commentary* (Grand Rapids – Cambridge 2013) 725.
- 3 M.in. N.K. Gottwald, „The Israelite Settlement as a Social Revolutionary Movement”, *Biran* (1985) 34-46 zvl. 35; G.W. Ahlström, *Who Where the Israelites?* (Winona Lake 1986) 46; N.P. Lemche, *Early Israel* (Leiden 1985) 409; tenże, *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.* (BE I; Stuttgart – Berlin – Köln 1996) 52-68; tenże, *The Israelites in History and Tradition* (London 1998) 88-93.
- 4 Najbardziej znanym obrońcą historyczności *exodusu* jest J.K. Hoffmeier, *Israelin Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition* (New York – Oxford 1996); tenże, *Ancient Israel in Sinai. The Evidence of the Authenticity for the Wilderness Tradition* (New York – Oxford 2005). Pośród innych autorów można też wspomnieć nazwiska takich badaczy, jak F.M. Cross, D.N. Freedman, B. Halpern.
- 5 K. Whitelam, „Israel’s Traditions of Origin”, *JSOT* 44 (1989) 19-42; R. Gnuz, „Israelite Settlement in Canaan: It Peaceful Internal Process”, *BTB* 21 (1991) 56-66, 109-117; *The Origin of Early Israel – Current Debate: Biblical, Historical, Archaeological Perspective* (eds. Sh. Ahituv – E.D. Oren) (Beersheba 1998); G. Hagens, „Exodus and Settlement: A Two Sojourn Hypothesis”, *SR* 36 (2007) 85-105.
- 6 Z kobietami i dziećmi liczba ta urasta do około 2-3 mln ludzi, nie licząc przedstawicieli innych grup etnicznych (Wj 12,38). Na temat interpretacji por. J. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB. ST II; Częstochowa 2009) 85-86, 303.

stwierdzono bowiem archeologicznych świadectw, które potwierdzałyby tak długi i masowy pobyt znaczącej grupy na tym terenie w okresie tzw. Nowego Państwa (XV–XI w. przed Chr.)⁷, ani kiedykolwiek później. Wskazuje się również na brak archeologicznych dowodów na jakiś spektakularny podbój Kanaanu w XIII w. przed Chr. Nie stwierdzono wreszcie jakiegos szczególnego wpływu egipskiej kultury na przodków Izraela, czego należałoby oczekiwać po ich długim pobycie w kraju faraonów. Z tego powodu mnożą się liczne hipotezy na temat rzeczywistych źródeł tradycji o *exodusie*, które często mają niewiele wspólnego z wersją opowiedzianą w Wj 1–15. Od dawna nie brak np. badaczy, którzy zakładają, że początków Izraela szukać należy wyłącznie w Kanaanie⁸, a nie w Egipcie i masowym *exodusie* Hebrajczyków z tego kraju. Zakłada się nawet, że do czasów wygnania babilońskiego tradycje patriarchalne wyraźnie konkurowały z tradycją *exodusu* i ślady tego dostrzec można w wielu tekstach biblijnych (Oz 12; Rdz 12,10-20; 16; 37-50*)⁹.

Z drugiej strony, choć archeologia rzeczywiście nie potwierdza takiego przebiegu wydarzeń, jaki znajdujemy w opisie biblijnym, to dostarcza wiele ciekawego materiału pomagającego zrozumieć liczne detale zawarte w tym opisie, a to z kolei nie pozwala jednoznacznie wykluczyć, że za literacką wersją *exodusu* stoją jednak jakieś historyczne wspomnienia¹⁰. Spór o historyczność *exodusu*, podobnie zresztą jak spór o historyczność tradycji patriarchalnych, określa się dziś często mianem sporu pomiędzy „minimalistami” (przeciwnicy historyczności) i „maksymalistami” lub „konserwatyistami” (zwolennicy historyczności). Taki język uczestników tego sporu

- 7 Nawet nomadyczne grupy, jak wspomniani w tekstach egipskich Szaszu, pozostawiłyby po sobie jakieś ślady; por. T.E. Levy – R.B. Adams – A. Muniz, „Archeology – Shasu Nomads – Recent Excavations in the Jabal Hamrat Fidan, Jordan”, *Le David Maskil: A Birthday Tribute for David Noel Freedman* (eds. W.H.C. Propp – R.E. Friedman) (Winona Lake 2004) 63-89. Nowych argumentów zaprzeczających tej tezie dostarcza jednak cytowany już Hoffmeier, *Ancient Israel in Sinai*.
- 8 G.E. Mendenhall, „The Hebrew Conquest of Palestine”, *BA* 25 (1962) 66-87; N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh* (Maryknoll NY 1979); M. Görg, „Ausweisung oder Befreiung. Neue Perspektive zum sogenannten Exodus”, *Kairos* 21 (1978) 272-280; I. Finkelstein, „The Emergence of Israel in Canaan. Consensus, Mainstream, and Dispute”, *SJOT* 5 (1991) 53-54.
- 9 Th. Römer, „Exodusmotive und Exoduspolemik in der Erzvätererzählungen”, *Berührungspunkte* (eds. I. Kottsieper et al.) (Münster 2008) 3-19; E. Blum, „Hosea 12 und die Pentateuchüberlieferung”, *Die Erzväter in der biblischen Tradition* (eds. A.C. Hagedorn – H. Pfeiffer) (BZAW 40; Berlin – New York 2009) 291-331; K. Schmid, „Genesis and Exodus as Two Formerly Independent Traditions of Origins for Ancient Israel”, *Biblica* 93 (2012) 187-208.
- 10 J.K. Hoffmeier, „Out of Egypt: The Archeological and Ancient Near Eastern Perspective”, *SJOT* 16 (2002) 309-313; N. Na’aman, „The Exodus Story: Between Historical Memory and Historiographical Composition”, *JANER* 11 (2001) 39-69; tenże, „The Story of the Exodus Between Historical Memory and Historiographical Composition”, *Tarbiz* 79 (2010-2011) 345-372; G.I. Davies, „Was There an Exodus?”, *In Search of Pre-Exilic Israel* (ed. J. Day) (London – New York 2004) 23-40.

stanowi argumentację *ad hominem*, jak zauważa Lester L. Grabbe¹¹. Chodzi bowiem o ten rodzaj osobistego i często emocjonalnego komentarza, który nie powinien mieć miejsca w dyskusji naukowej¹².

W niniejszym artykule chcemy przyjrzeć się aktualnej dyskusji nad problemem historyczności *exodusu*. Nie chodzi jednak wyłącznie o prezentację różnych stanowisk w tej kwestii, ale i o analizę przywoływanych w nich danych historycznych oraz ustalenie ich stosunku do wersji biblijnej.

I. Wersja biblijna

Badacze są zgodni co do tego, że biblijna tradycja o *exodusie* podlegała rozwojowi i była nieustannie ubogacana¹³, a sam język i motywy typowe dla opowiadania o tym wydarzeniu, powracają w wielu innych tekstach Starego Testamentu¹⁴. Najpełniejszą wersję opowiadania o *exodusie* z Egiptu znajdujemy w Wj 1–15. Rozstrzygnięcia dotyczące literackiej złożoności tego opisu nie są jednoznaczne. Najprostsze wyróżnienie to podział na teksty kapłańskie i niekapłańskie¹⁵. Bardziej skrupulatna analiza dostrzega tu jednak szereg pomniejszych i stosunkowo późnych czasowo interwencji redakcyjnych. Dowodzi też, że trudno w tym kompleksie literackim znaleźć

11 *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* (New York – London 2007) 23-25.

12 Sporo ciekawych uwag na temat charakteru tej dyskusji znaleźć można również w dwóch esejach zamieszczonych w: *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible* (ed. L.G. Perdue) (Oxford 2001). Chodzi o artykuły, których autorem jest W.G. Dever, „Archaeology and the History of Israel”, 119-126; tenże, „Biblical and Syro-Palestinian Archaeology”, 127-147.

13 S.E. Loewenstamm, *The Evolution of the Exodus Tradition* (Jerusalem 1992); F. Zeeb, „Israels Auszug aus Ägypten. Theologie des Alten Testament und/oder Religionsgeschichte. Die Tradition vom Exodus in einigen neueren theologischen Entwürfen”, „*Und Mose schreibt dieses Lied auf*”. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient (eds. M. Dietrich – I. Kottsieper) (AOAT 250; Münster 1998) 897-925; J.J. Collins, „The Development of the Exodus Tradition”, *Religions Identity and the Invention of Tradition* (eds. J.W. van Henten – A. Houtepen) (Studies in Theology and Religion 3; Assen 2001) 144-155; F. Crüsemann, „Freiheit durch Erzählen von Freiheit. Zur Geschichte des Exodus Motivs”, *EvTh* 61 (2001) 102-118; R. Hendel, „The Exodus in Biblical Memory”, *JBL* 120 (2001) 601-622; G. Frulla, *Reconstructing Exodus Tradition: Moses in the Second Book of Josephus' Antiquities* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 146; Leiden 2011) 111-124.

14 Klasyczne opracowanie to D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible* (Westerport 1979). Jednym z wielu przykładów jest chociażby opowiadanie o losach arki w kraju Filistynów (1 Sm 5-6) por. J. Lemański, *Arka przysięgi w dziejach narodu wybranego. Pomiedzy historia a teologia* (SiR 9; Szczecin 2006) 83-86.

15 J.Ch. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch* (FRLANT 186; Göttingen 2000).

jakieś wcześniejsze, przedliterackie, ustne tradycje¹⁶. Reinhard G. Kratz¹⁷ sądzi wręcz, że mamy tu do czynienia z kompozycją prezentującą alternatywną wersję samoidentyfikacji Izraela – jako narodu od początku związanego wyłącznie z JHWH, która jest jednak owocem nie tyle pamięci historycznej, ile teologii powygnaniowej. William H.C. Propp¹⁸ po drobiazgowej analizie literacko-egzegetycznej i teologicznej Księgi Wyjścia, podsumowuje w drugim tomie swojego komentarza przemyślenia nad ewentualną historycznością *exodusu* (Appendix B). Porównując Księgę Wyjścia z 1–2 Krl, zauważa m.in. to, że o ile w tym drugim kompleksie literackim dość częste są odwołania do źródeł kronikarskich z Południa i Północy (por. 1 Krl 14,19,29; 15,7,23,31: w sumie 33 razy), o tyle w tym pierwszym brak takich odniesień (wyjątek Lb 21,14,27). Drugie jego spostrzeżenie dotyczy potwierdzenia faktów opisywanych w obu kompleksach. W 1–2 Krl, po odłożeniu na bok tego, co stanowi nadprzyrodzoną interpretację wydarzeń, znaleźć można szereg analogii w źródłach historycznych Egiptu, Mezopotamii oraz w odkryciach archeologicznych. Podobnie zresztą rzecz się ma z 1–2 Sm. Tymczasem na przestrzeni od Księgi Rodzaju do Księgi Sędziów przewaga między nadprzyrodzonością i suchymi faktami drastycznie przechyla się na korzyść tej pierwszej, materiał faktograficzny jest nieliczny, a jeśli już da się go wskazać, to nie zawsze jest on jednoznaczny.

Christoph Berner¹⁹ zauważa, że recepcja tradycji *exodusu* była szczególnie bliska szkołom deuteronomistycznej (Pwt 13,6; 20,1) i kapłańskiej (Kpł 11,45; 22,33). W obu kręgach motyw ten miał charakter paradygmatyczny i oznaczał wyzwolenie z „domu niewoli”, którego modelowym przykładem stał się Egipt. Wybrzmiewa to we wstępie do obu wersji Dekalogu (Egipt jako „dom niewoli” por. Wj 20,2; Pwt 5,6). W jego opinii to właśnie motyw „wyzwolenia z niewoli” stanowił pierwszy sens tej tradycji. Jej powiązanie z motywem przymierza zawartego z JHWH na Horebie / Synaju jest natomiast wtórne (Wj 24,3-8; Pwt 26,16-19 [nie-P]; por. też Wj 29,46 [P]). Opinia ta nie jest pozbawiona podstaw²⁰. Pierwszeństwo w kształtowaniu się języka typowego później dla całej tradycji *exodusu* przypisać należy chyba przede

¹⁶ Ch. Berner, *Die Exoduserzählung* (FAT 73; Tübingen 2010).

¹⁷ *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments* (UTB 2157; Göttingen 2000) 308-311.

¹⁸ *Exodus 19-40* (AB 2A; New York 2006) 735-736.

¹⁹ Korzystam z artykułu *Exodustradition* <https://www.bibelwissenschaft.de/schichwort/18041/> (dostęp: grudzień 2012). Por. też F. Ninow, *Indicators of Typology within the Old Testament. The Exodus Motif* (Friedensauer Schriftenreihe. Reihe A Theologie 4; Frankfurt am Main 2001).

²⁰ Dyskusję na ten temat por. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II) 61-64.

wszystkim pierwszej ze wspomnianych szkół teologicznych²¹. Konieczność przestrzegania Bożych przykazań uzasadniona mogła być jednak historio-zbawczą wersją o początkach Izraela już wcześniej (Sdz 2,11-12; 1 Sm 10,18-19; por. Kpł 11,45 [P]). Paradigmatyczny charakter wydarzenie to uzyskało dopiero z czasem i stosowano je jako wzór kolejnych „wyzwoleń” z ucisku, warunkowanych wiernością wobec woli JHWH. Sytuacja w Egipcie stała się ich modelowym i historio-zbawczym punktem odniesienia (por. Pwt 10,19; 23,8; 24,18.22: obcy, sieroty i wdowy; Pwt 15,15; Kpł 25,42.55 [P]: niewolnicy). Uzasadniała także zwyczaje liturgiczne (Pwt 16,1; Wj 23,15; 34,18).

Bardzo często formuły związane z tradycją *exodusu* zawierają jedynie proste stwierdzenie o „wyprowadzeniu” Izraela z Egiptu. W kompleksie literackim, jakim jest Wj 1–15, ważną rolę odgrywa również kwestia „bliiskości” Boga (motyw „bycia z”). Najmłodsze formuły, jak ta z Pwt 4,34²², to już cała gama określeń, które – użyte w polemice religijnej – pozwalają opisać wydarzenia związane z *exodusem* jako: „znaki i cuda” (Wj 7–11: plagi; por. Pwt 6,22; 7,19; 11,3; 26,8; 29,2; 34,11), „wojny” (Wj 14,21-25; 15,1-12: wydarzenia nad Morzem Sitowia; por. Pwt 11,4) i działanie „mocną ręką i wyciągniętym ramieniem” (Wj 12: pierworodni; por. Pwt 5,15; 7,19; 11,2-3; 26,8)²³. Całość służy tu już potwierdzeniu słuszności monoteistycznego wyznania wiary (Pwt 4,35).

Autorzy biblijni przedstawiają swoją wersję *exodusu* tak, jakby chodziło o rzeczywiste wydarzenie u zarania dziejów narodu wybranego. Tworzą tym samym swoisty „mit założycielski” tego narodu. Według nich data tego wydarzenia, które miało miejsce po 430 latach pobytu Izraelitów w Egipcie²⁴, to w chronologii biblijnej przynależnej do P, symboliczny rok 2666 (Wj 12,40-41) od stworzenia świata i człowieka (Rdz 1,26-27). Zakłada ona jednak także i to, że Izraelici przybyli do kraju faraonów w 2236 r. od stworzenia świata (Rdz 47,9). Jakub i jego rodzina osiedlili się w konkretnym

21 B.S. Childs, „Deuteronomic Formulae of the Exodus Tradition”, *Hebräische Wortforschung* (ed. B. Hartmann) (VT.S 16; Leiden 1967) 30-39; S. Kreutzer, *Die Exodustradition im Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (SESJ 62; Göttingen 1996) 81-106; I. Schuleister, *Israels Befreiung am Ägypten. Eine Formeluntersuchung zur Theologie des Deuteronomiums* (ÖBS 36; Frankfurt am Main 2010).

22 Na ten temat por. E. Otto, *Deuteronomium 1,1–4,43* (HThKAT; Freiburg – Basel – Wien 2012) 532-538.

23 Analiza egzegetyczna por. Otto, *Deuteronomium 1,1–4,43*, 582-583; Lundbom, *Deuteronomy*, 253-254.

24 Według Rdz 15,16 Izraelici przebywali w Egipcie nie 430, lecz 400 lat. System datacji biblijnej ma jednak cechy symboliczne. 2666 lat od stworzenia do *exodusu* to dokładnie dwie trzecie z 4000 lat, swoista epoka w dziejach świata. Idąc tym śladem, wypełnienie tych dziejów J. Blenkinsopp (*The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible* [New York 1992] 47-50) łączy z ponownym poświęceniem świątyni w czasach machabejskich, w 164 r. przed Chr.

zakątku, określanym jako „kraj Goszen” (Rdz 46,28; Wj 8,22; 9,26)²⁵ lub „kraj Ramzesa” (Rdz 47,11). Autor biblijny identyfikuje nawet dwa konkretne miasta Pitom i Ramzes (Wj 1,11; LXX dodaje jeszcze miasto On). W czasie pobytu w Egipcie potomstwo Jakuba – Izraela bardzo się rozmnożyło (Wj 12,37). Z siedemdziesięcioosobowej rodziny (Rdz 46,27) stało się ono licznym narodem (Wj 1,1-6; 12,37). Budowa namiotu-sanktuarium miała miejsce rok później niż samo wyjście, w roku 2667 od stworzenia świata (Wj 40,1-2.17). Liczby i daty w tych danych są bez wątpienia symboliczne. Pobyt tak dużej liczby uciekinierów na Synaju, czy gdziekolwiek indziej w jego pobliżu, pomijając brak potwierdzenia ze strony archeologii, byłby po prostu katastrofalny dla samych ludzi i dla regionu, w którym się znaleźli.

Mimo teologicznego charakteru i czasowo późnego literackiego pochodzenia tekstu biblijnego, część wydarzeń opisanych w Wj 1–15 może mieć jednak w tle jakieś historyczne wspomnienia. Biblijne opowiadanie o plagach egipskich znajduje szereg analogii np. w tzw. *Napomnieniach Ipuwera*²⁶, egipskim tekście z czasów VI dynastii (2345–2181 przed Chr.). Czytamy tu, że różne plagi spadły na cały kraj i został on zalany krwią; rzeka zamieniła się w krew; nie można było znaleźć owocu ani trawy; zboże zmarniało; kobiety przestały rodzić, a w kraju zapanowały ciemności. Podobieństwa widoczne są tu także na poziomie alegorii i w sposobie oceny tych fenomenów naturalnych oraz odczytywaniu ich specjalnego znaczenia. Mimo tych podobieństw trudno jednak zakładać, że tekst z okresu Starego Państwa mógł być szeroko znany ponad 1000 lat później i wpłynąć na biblijną tradycję o plagach egipskich. Motyw destrukcyjnych skutków działania sił natury opisywany jako zmiana wody w krew jest jednak bliski także wielu innym tekstom egipskim²⁷. Już dawno Greta Horst²⁸ wykazała zresztą, że każda z biblijnych plag może mieć naturalne wyjaśnienie związane z realiami panującymi w kraju faraonów i logiczna jest w tym względzie nawet ich kolejność. Faktem jest jednak także i to, że autorzy biblijni nie opisują serii plag jako fenomenów naturalnych, lecz jako „znaki i cuda”, których JHWH dokonał, aby wyzwolić Izraela z Egiptu i ukazać Egipcjanom swoją chwałę²⁹

25 Położenie tego regionu nie zostało precyzyjnie określone. Nie zawsze jednak sytuuje się go w Delcie Nilu; por. J. Van Seters, „The Geography of the Exodus”, *The Land That I Will Show You: Essays on the History and Archaeology Near East in Honour of J. Maxwell Miller* (eds. J.A. Dearman – M.P. Graham) (JSOT.S 343: Sheffield 2001) 255-276.

26 COS I, 93.

27 W.K. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt* (New Haven – London 2003) 188.

28 „The Plagues of Egypt”, *ZAW* 69 (1957) 84-103; *ZAW* 70 (1958) 48-59; por. też Hoffmeier, *Israelin Egypt*, 144-155.

29 Grabbe, *Ancient Israel*, 84.

oraz dać się „poznać” zarówno Izraelitom, jak i Egipcjanom³⁰. Znamienne jest także to, że destruktywne dla porządku naturalnego i ekonomiczno-społecznego skutki plag, są dla autorów biblijnych wynikiem nagannej postawy moralnej oraz tyranii ze strony faraona. Opisy biblijne pozwalają pokazać wyższość JHWH nad faraonem oraz bogami Egiptu, zarówno pod względem siły oddziaływania, jak i różnicy w sposobie sprawowaniu samej władzy przez faraona oraz JHWH³¹. Opis ma więc także wymiar symboliczny i nadaje całości swoistą retoryczną wymowę. Znamienna jest też liczna obecność anachronizmów. Wymienić można choćby wspomnianą już nazwę „ziemia Goszen”, która znana jest jedynie z młodszych tekstów egipskich³², czy określenie „droga Filistynów” (Wj 13,17). Ludy morza, do których się ich zalicza, pojawiły się w okolicach Deltę Nilu oraz w Kanaanie nie wcześniej niż na początku XII w. przed Chr.³³

Za najstarszy rdzeń tradycji o *exodusie* uznaje się zwykle jedynie Wj 14–15. Wydarzenia, o których mowa w Wj 14, zazwyczaj sytuuje się nad jednym ze słonych jezior w okolicach dzisiejszego Kanału Sueskiego³⁴. Materiał archeologiczny może jednak sugerować także wschodni brzeg Półwyspu Synajskiego³⁵. Już sama nazwa *Jam Suf* – Morze Sitowia (w LXX tłumaczona jako Morze Czerwone) sugeruje raczej jakiś płytki, pokryty trzcina lub szuwarami zbiornik wodny, a nie zatokę morską. Sam opis biblijny składa się co najmniej z dwóch wersji. Jedna (nie-P) opisuje wydarzenie jako zjawisko naturalne, spowodowane silnym, wiejącym całą noc wiatrem zesłanym jednak przez JHWH (Wj 14,21), a druga (P) jako cudowne wydarzenie polegające na rozwarciu morza i przejściu Izraelitów suchą nogą pomiędzy murem utworzonym po obu stronach przez wody (Wj 14,22-29)³⁶. Wj 15 to z kolei tekst poetycki, który ma wiele wspólnego z językiem znanym z kananejskiej mitologii³⁷. Jednak mimo tych związków, uznanie tego tekstu za przykład bardzo archaicznej poezji³⁸ i datowanie go na XIII lub XII w. przed Chr. nie

³⁰ Por. Lemański, *Księga Wjścia* (NKB.ST II) 40-41.

³¹ T.E. Fretheim, „The Plague as Ecological Signs of Historical Disaster”, *JBL* 110 (1991) 385-396, zwł. 385.

³² D.B. Redford, „An Egyptological Perspective on the Exodus Narrative”, *Egypt, Israel, Sinai* (ed. A.R. Rainey) (Tel Aviv 1987) 138-149.

³³ Grabbe, *Ancient Israel*, 88-93 + 80 na temat dokumentów egipskich związanych z ich inwazją w czasach Ramzesa III (por. *ANET* 262-266).

³⁴ Hoffmeier, *Israelin Egypt*, 199-222; *Ancient Israel in Sinai*, 75-110.

³⁵ L. Möller, *Exodus. Śladami wydarzeń biblijnych* (Warszawa 2002).

³⁶ Por. J. Lemański, *Pięcioksiąg dzisiaj* (Kielce 2002) 82-84.

³⁷ Por. J. Lemański, *Księga Wjścia* (PKB; Tarnów 2012) 123.

³⁸ F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of Religion of Israel* (Cambridge 1973) 122-135.

jest już sprawą łatwą³⁹, gdyż, jak słusznie zauważa Walter J. Houston⁴⁰, nie ma oczywistych argumentów, które pozwalałyby na precyzyjne datowanie poezji hebrajskiej. Wydarzenia opisane w Wj 14–15 mają raczej charakter legendy kultowej, którą w przypadku hymnu z Wj 15, trudno jednak przypisać zarówno P, jak i nie-P⁴¹, a więc tradycjom obecnym w Wj 14. Nie można też jednoznacznie ustalić chronologicznego pierwszeństwa pomiędzy tzw. Pieśnią Mojżesza (Wj 15,1b-18) oraz Pieśnią Miriam (Wj 15,21). Pierwsza z nich mogła być jednak pierwotnie związana z jakimś konkretnym ośrodkiem kultowym i być może było nim sanktuarium w Betel⁴².

Drugą grupą tekstów biblijnych związanych z *exodusem* są wypowiedzi prorockie. Dla tzw. Deutero-Izajasza (Iz 40–55) *exodus* stanowi modelowy przykład (niem. *Urbild*) nadziei uzasadniającej drugi *exodus*, tym razem oznacza on powrót z wygnania babilońskiego (Iz 43,1-7.14-21; 48,20-21; 51,10-11; 52,2-5.11-12; 55,12-13; por. też Iz 11,15-16; 35; 63,11-14; Jr 16,14-15; 23,7-8; Oz 2,2-3)⁴³. Motyw ten, użyty metaforycznie, pojawia się również w Ez 20,34-35; 37,12-14. Przedwygnaniowe odniesienia do tej tradycji są niepewne i często niektóre z nich podejrzewa się o wtórny, redakcyjny charakter⁴⁴. Znajdujemy je w wypowiedziach dwóch proroków z połowy VIII w. przed Chr. Ozeasz stwierdza, że Izrael ma swoje początki w Egipcie (Oz 2,15; 11,1). Kraj ten stanowi także punkt odniesienia dla samoidentyfikacji ze strony JHWH (Oz 12,9; 13,4). Ten sam prorok nie łączy jednak *exodusu* z czterdziestoletnim pobytem na pustyni. W swoich sześciu aluzjach do pobytu na pustyni (Oz 2,3.14-15; 9,10; 13,5.15) Ozeasz kojarzy ten motyw bardziej z utratą ziemi Izraela, niż z drogą prowadzącą do wzięcia jej w posiadanie, zgodnie z obietnicą daną patriarchom⁴⁵. Prorok zapowiada, że jeśli Izrael nie będzie posłuszny woli JHWH, to Bóg zawsze może odesłać go z powrotem z ziemi, którą obecnie zamieszkuje (Oz 8,13; 9,3; por. Pwt 28,68; Am 9,7). Niepewne co do datacji są również słowa proroka Amosa (Am 3,1; 9,7)⁴⁶.

³⁹ Por. m.in. Th.B. Dozeman, *Exodus* (ECC; Grand Rapids – Cambridge 2009) 326-333.

⁴⁰ *The Pentateuch* (London 2013) 154.

⁴¹ Por. Dozeman, *Exodus*, 326-333.

⁴² Por. Dozeman, *Exodus*, 30.

⁴³ K. Kiesow, *Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische undmotivgeschichtliche Analyse* (OBO 24; Freiburg – Göttingen 1979); U. Berges, „Das zweite Exodus im Jesajabuch. Auszug oder Verwandlung?“, *Das Manna fällt auch heute noch* (eds. F.L. Hossfeld – L. Schwienschorst-Schönberger) (HBS 44; Freiburg 2004) 77-95.

⁴⁴ Ch. Berner, „Mein Gott von Ägypten her“ (Hos 13,4) – Der Exodus als Ursprungsdatum der Jhwh – Verehrung Israels?, *BThZ* 30 (2013) 62-88.

⁴⁵ Th.B. Dozeman, „Hosea and the Wilderness Wandering Tradition“, *Rethinking the Foundations: Historiography in the Ancient World and in the Bible: Essays in Honour of John Van Seters* (eds. S.L. McKenzie – T. Römer) (BZAW 294; Berlin 2000) 55-70.

⁴⁶ Am 1–2 i Am 7–9 wykazują duże podobieństwa w sferze literackiej i różnią się pod tym względem od centralnych rozdziałów z Am 3–6. Na temat dyskusji, które części Księgi Amosa

Wypowiedzi obu proroków łączy akcent położony na nieprawidłowości kultu sprawowanego w Królestwie Północnym, ze szczególnym wskazaniem na sanktuarium w Betel (Oz 4,15.17; 5,8; 10,5; 12,2-6; Am 3,14; 4,4-5). Z tego względu wielu badaczy właśnie w tym miejscu i w charakterystycznym dla niego kulcie szuka źródeł tradycji łączącej JHWH z Egiptem. Północne tradycje kultowe mogły stanowić kontrast dla kultu sprawowanego w Jerozolimie, gdzie wybawienie łączono z królowaniem JHWH na Syjonie. Wypowiedzi proroka Ozeasza i Amosa nie pozwalają w każdym razie domniemywać, że tradycja o *exodusie* była już wówczas spisana w jakiejś literackiej formie, bliskiej obecnej wersji biblijnej. Niemniej, podobnie jak w przypadku Wj 15, wypowiedzi obu proroków sugerują jednak, że sama tradycja odgrywała istotną rolę w kształtowaniu się kultu w okresie istnienia monarchii⁴⁷.

Powygnaniowa recepcja tej tradycji jest z kolei przykładem pozwalającym lepiej opisać relacje, jakie łączą JHWH z Izraelem. Obok klasycznej terminologii związanej z *exodusem* (*js'* – „wyprowadzić”; por. Lb 23,22; 24,8 + teksty deuteronomistyczne; *h'lh* – „[wy]prowadzić w górę”; por. 1 Krl 12,28, odzwierciedla realia geograficzne – droga z Egiptu do Kanaanu wiedzie w górę), pojawia się tu temat „kupienia / wykupienia”, tak w sensie nabycia prawa własności (*pādāh*; Iz 51,11; por. Pwt 7,8; 9,26), jak i udzielania pomocy według zasad związanych z relacjami rodzinnymi (*gā'al*; por. Iz 51,10; 63,9.16). Często wydarzenie to opisuje się również jako „wzięcie” (*lāqāh*), w sensie przyjęcia obcego do wspólnoty rodzinnej (Ez 36,24; 37,21; por. Pwt 4,34).

Osobną grupę tekstów stanowią psalmy. To inna kategoria świadectw, gdyż są one poetycko-modlitewną wersją wydarzeń⁴⁸. Chodzi głównie o tzw. psalmy historyczne (Ps 78; 105; 106; 114; 135; 136; por. też Ps 77; 80; 81). Zwykle mamy w nich jednak późną teologię, która zakłada już istnienie Szeście- lub Pięcioksięgu⁴⁹. Przykładem jest Ps 114, gdzie zakłada się zarówno wydarzenia opisane w Wj 14, jak i Joz 3 (rozstąpienie się wód morza / Jordanu), czy Ps 78; 105; 106, gdzie opisuje się całe spektrum historio-zbawczej aktywności JHWH na rzecz Izraela. Niemniej niektóre fragmenty związane z tradycją *exodusu* stanowią istotny przyczynek do dyskusji nad pierwotną wersją niektórych motywów (np. kwestia liczby

uznać można za oryginalne, a które za wtórne por. J. Lemański, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (Am 5,14a). Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego. II: Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza (SiR 31; Szczecin 2012) 69-75.

⁴⁷ Dozeman, *Exodus*, 29.

⁴⁸ S. Gillingham, „The Exodus Tradition and Israelite Psalmody”, *SJTh* 52 (1999) 19-46.

⁴⁹ Por. J. Gärtner, *Die Geschichtspsalmen. Eine Studie zu den Psalmen 78; 105; 106; 135; 136 als hermeneutische Schlüsseltexte im Psalter* (FAT 84; Tübingen 2012).

oraz charakteru plag; por. Ps 105,26-36)⁵⁰. Psalmiści wykazują się ponadto sporą, poetycką kreatywnością w prezentacji wydarzeń. Podobnie zresztą, jak i późniejsi autorzy (Mdr 11,2-26; 16,1-19,21⁵¹; Jub 47-48).

2. Pytanie o źródła tradycji o *exodusie*

Zacznijmy od opinii kwestionującej historyczność *exodusu*. Yair Zakovitch⁵² sądzi, że „mit” wyjścia został stworzony po to, aby „zachęcić Izraelitów do zaakceptowania rewolucji monoteistycznej oraz wiary, że stanowią oni wyjątkowe stworzenie, całkowicie różne od ich otoczenia”. Według wielu innych badaczy⁵³ podstawowy rdzeń biblijnego opowiadania o *exodusie* jest jednak oparty na realiach znanych z historii starożytnego Bliskiego Wschodu. Wiele pojedynczych detali z tej opowieści ma bowiem swoje odniesienia do tych realiów, co – ich zdaniem – może świadczyć o prawdziwości, jeśli nie całej, to przynajmniej części tradycji o *exodusie*⁵⁴. Nie musi to oznaczać jednak, że początki samej tradycji o *exodusie* należy koniecznie wiązać z jakąś pamięcią o rzeczywistym pobycie Izraelitów w Egipcie. Podobieństwa w opisie ucisku i zniewolenia w Egipcie z opisem sytuacji panującej w zjednoczonej monarchii za czasów Salomona (por. 1 Krl 5,27-32; 11,26-40) sugerują bowiem wielu badaczom, że tradycja *exodusu* była swego rodzaju „mitem założycielskim” Królestwa Izraela, ukazującym jego początki jako akt „wyzwolonego” z jarzma władców Jerozolimy i przejścia władzy na Północy przez wywodzącego się z plemienia Efraima Jeroboama I⁵⁵. W istocie – jak

⁵⁰ Por. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II) 213-215.

⁵¹ B. Ponizy, *Reinterpretacja Wyjścia Izraelitów z Egiptu w ujęciu Księgi Mądrości* (Poznań²1991); B.J. Lietaert Peerbolte, „The Hermeneutics of Exodus in the Book of Wisdom”, *The Interpretation of Exodus* (ed. R. Roukema) (CBET 44; Leuven – Paris – Dudley 2006) 97-116.

⁵² „And You Shall Tell Your Son...” The Concept of the Exodus in the Bible (Jerusalem 1991) 133.

⁵³ Por. np. W.G. Dever, *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* (Grand Rapids 2003).

⁵⁴ B. Halpern, „The Exodus and the Israelite Historians”, *Erez Israel 24: Abraham Malamat Volume* (Jerusalem 1993) 89-96.

⁵⁵ K. Van der Toorn, „The Exodus as Charter Myth”, *Religious Identity and the Invention of Tradition* (eds. J.W. van Heuten – A. Houtepen) (Studies in Theology and Religion 3; Assen 2001) 113-127, zwł. 123. Podobne założenie, że 1 Krl 11–12 może stanowić historyczną inspirację dającą początek tradycji *exodusu*, przyjmuje także R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period. I: From the Beginnings to the End of the Exile* (London 1994) 140-143 (oryg. niemiecki [Göttingen 1992] 120-122). Pisze on: „the battle against Salomon’s forced labour by Jeroboam and the northern tribes was fought with an appeal to the liberation of their forefathers from Egyptian forced labour” (142); por. też R. Albertz, „Exodus: Liberation History Against Charter Myth”, *Religious Identity and the Invention of Tradition* (eds. J.W. van Heuten – A. Houtepen) (Studies in Theology and Religion 3; Assen 2001) 128-141;

wspominaliśmy – myśl o tym, że JHWH wyprowadził Izraela z Egiptu pojawia się najwcześniej u proroków z VIII w. (Oz 11,1; 12,10.14; 13,4-5; Am 9,7), których przepowiadanie skierowane było właśnie do Izraelitów. Inna sprawa to wzmiankowana już kwestia czasów, z jakich pochodzą te wypowiedzi. Jeśli przyjmując jednak, że przynajmniej część z nich przynależy do pierwotnej warstwy tekstu i rzeczywiście wypowiedzieli je Ozeasz oraz Amos, to można pokusić się o kilka ciekawych refleksji. Zwolennicy tego kierunku interpretacji sądzą, że jako historyczny „mit założycielski” dotyczący początków Królestwa Izraela, tradycja ta mogła być początkowo kontestowana przez pochodzącego z Judy proroka Amosa (Am 9,7) lub późniejszego redaktora odpowiedzialnego za tę wypowiedź. Potem, już po upadku Izraela, mogła ona jednak ostatecznie zostać przepracowana w Judei na potrzeby nowych koncepcji teologicznych (szkoła deuteronomistyczna)⁵⁶. Szczególnie uderzający jest dla przykładu wyraźnie pierwotny w stosunku do wersji z Wj 32 charakter tzw. „grzechu Jeroboama”, opisanego w 1 Krl 12,25-33 (por. też Pwt 9,7-10,11)⁵⁷. Młodsze wersje lokalizują to wydarzenie u stóp góry Synaj i mają charakter polemiki z tym „odstępstwem”. Czynią z niego niejako „grzech pierworodny” całego Izraela. W kanonicznym układzie ksiąg biblijnych postępek Jeroboama jest powrotem do tego grzechu, kontynuowanym zresztą potem przez kolejnych władców z Północy (1 Krl 14,16; 15,30; 16,31 itd.). Zwrot ten często łączy się z innym, typowo deuteronomistycznym zdaniem „czynić zło w oczach Jhwh” (1 Krl 15,26.34; por. Sdz 2,11; Pwt 31,29). Deuteronomista dyskredytuje w ten sposób nie tylko sam postępek Jeroboama, podając główną przyczynę jego ostatecznego upadku (1 Krl 13,34; 14,14), ale i całe dzieje północnego sąsiada Królestwa Judy. Jeśli przyjmując z kolei sugestię Shmuela Ahituva⁵⁸, który wskazuje z kolei na analogiczny charakter w zastosowaniu słowa *rêqām* – „z pustymi rękami” w tekstach Rdz 31,42; Wj 3,21; 25,15; 34,20; Pwt 15,13.16, to można odnieść wrażenie, że to Jakub – patriarchalny protoplasta plemion z północy, był

Collins, „The Development of the Exodus Tradition”, 144-155; M. Köckert, „YHWH in the Northern and Southern Kingdom”, *One God – One Cult – One Nation. Archeological and Biblical Perspectives* (eds. R.G. Kratz – H. Speckermann) (BZAW 405; Berlin – New York 2010) 357-394; E. Blum, „Der historische Mose und die Frühgeschichte Israels”, *Hebrew Bible and Ancient Israel* 1 (2012) 37-63.

⁵⁶ Y. Hoffman, „A North Israelite Typological Myth and a Judean Historical Tradition. The Exodus in Hosea and Amos”, *VT* 39 (1989) 169-182; P.S. Ash, „Jeroboam I and the Deuteronomistic Historian’s Ideology of the Founder”, *CBQ* 60 (1998) 16-24; A. Frisch, „The Exodus Motif in 1 Kings 1-14”, *JSOT* 87 (2000) 3-21.

⁵⁷ Por. analizę w Dozeman, *Exodus*, 688-696; J. Pakkala, „Jeroboam’s Sin and Bethel in 1 Kings 12,25-33”, *BN* 112 (2002) 86-94.

⁵⁸ Opinię tę cytuję za jednym z opracowań internetowych. Nie udało mi się, niestety, dotrzeć do źródła.

pierwowzorem hebrajskiego „niewolnika” wyzwolonego z obcego ucisku. Sam ucisk przeżył on jednak nie w Egipcie, lecz na północ od Kanaanu, podczas pobytu u swego wuja Labana.

Stephen C. Russell⁵⁹ postrzega rozwój tradycji o *exodusie* jako proces bardziej złożony. Sugeruje on mianowicie trzy różne, pierwotne wersje tej tradycji. Z tzw. Izraelitami z Cisjordanii łączy on dwa, potencjalnie niezależne początkowo tematy: informacje o podróży z Egiptu do ziemi Izraela oraz militarne elementy zawarte w biblijnej wersji z Księgi Wyjścia. W „zachodniej” wersji temat *exodusu* związany jest – jego zdaniem – z czasownikiem *lh* – „wychodzić”, w sensie „iść w górę” (por. 1 Krl 12,28; Wj 34,4; Am 3,2; Oz 12,14), co odpowiada realiom geograficznym (z Egiptu do Kanaanu idzie się wzwyż). Militarny aspekt tradycji *exodusu* badacz ten łączy z *martial flavor* kultu sprawowanego w Betel⁶⁰. W jego ocenie powiązanie tego aspektu tradycji z *exodusem* zachodzi w Wj 32,6, gdzie czasownik *shq* – „bawić się” w połączeniu z informacją o jedzeniu i piciu ma cechy celebracji o charakterze militarnym (por. Sdz 9,27; 1 Sm 30,16) i dobrze wpisuje się w militarną charakterystykę starożytnego Izraela (por. Sdz 5)⁶¹. Transjordańską tradycję *exodusu* S.C. Russell wydobywa z opowiadania o Balaamie (Lb 23,18-24; 24,3-9). Ta wersja zdaniem tego badacza akcentuje bardziej aspekt wyzwolenia spod egipskiego ucisku⁶² i odzwierciedla okres słabnięcia wpływu tego państwa na wschodnim brzegu Jordanu (XII w. przed Chr.). Z tego względu też stosuje się tu inny czasownik niż po zachodniej stronie Jordanu – *js*’ – „wyprowadzić” (Lb 23,22; 24,8). Bogiem, który wyprowadził Izraela z Egiptu jest tu ponadto El (Lb 23,8), a nie JHWH⁶³. Zdaniem tego badacza, mimo aktualnego kontekstu Wj 15,1b-18 (poemat wieńczący wydarzenia z Wj 14) nie ma pierwotnych związków z *exodusem* z Egiptu (por. Wj 15,16: czasownik *br* – „przechodzić [przez]”). Poemat ten należy raczej do tekstów posługujących się mitologicznymi konotacjami łączonymi w Kanaanie z ideą władzy królewskiej⁶⁴. Po zwycięstwie władca ma prawo do budowy pałacu – świątyni, jak ugarycki Baal. Dlatego też zwieńczeniem wydarzeń w Wj 15 jest przybycie Izraela do świątyni zbudowanej przez czczonoego przez niego Boga. Z *exodusem* tekst ten mógł być połączony w opinii S.C. Russella dopiero po asyryjskiej inwazji na Samarię (722 przed Chr.).

59 *Images of Egypt in Early Biblical Literature: Cisjordan-Israelite, Transjordan-Israelite, and Judahite Portrayals* (BZAW 403; Berlin 2009) 75.

60 Russell, *Images*, 50.

61 Russell, *Images*, 63.

62 Russell, *Images*, 119-120.

63 Russell, *Images*, 115.

64 Russell, *Images*, 176.

Nowością w propozycji S.C. Russella jest zwrócenie uwagi, że tradycja *exodusu* wykazuje różnice nie tylko, gdy rozpatruje się ją diachronicznie, ale i geograficznie (Cisjordania – Transjordania; Izrael – Juda). W konsekwencji badacz ten sugeruje nie tylko ewolucyjny model wyjaśniania drogi rozwoju tej tradycji, ale proponuje też założenie o istnieniu kilku różnych tradycji *exodusu* wywodzących się z odmiennych geograficznie „pamięci” i zarazem rozkładających odmiennie akcenty teologiczne. Podkreśla zarazem rolę, jaką odegrało sanktuarium w Betel przy transformacji tych różniących się pomiędzy sobą „pamięci”. Nie sposób jednak nie zauważyć, że w wielu punktach S.C. Russell przyjmuje czysto teoretyczne założenia. Problem stanowi np. przypuszczenie, że ucisk ze strony Egiptu był bardziej odczuwalny w Transjordani niż w Cisjordani. Autorzy biblijni ponadto często wkładają jakieś słowa o Bogu w usta nie-Izraelitów, stosują zasadę, że obcy mówią o El / Elohim, a nie o JHWH. Argument przemawiający za rozróżnieniem w zastosowaniu imion Boga (El na Wschodzie, JHWH na Zachodzie) jest więc dość kruchy. Także łączenie czasownika *'lh* z zachodnią stroną Jordanu (1 Krl 12,28) i uciskiem imperialnego Egiptu jest dość dziwne, gdyż kontekst (1 Krl 12,1-14) sugeruje ucisk ze strony władców Judy (Salomon, Roboam). Sam Jeroboam zresztą raczej chronił się w Egipcie, niż był tam uciskany i zeń uciekał. Krytycznych uwag wobec propozycji S.C. Russella można zresztą poczynić znacznie więcej. Jego propozycja nie jest więc przekonująca.

Spora część badaczy opowiadających się za historycznością tradycji o *exodusie* sądzi, że „pamięć” o tym wydarzeniu związana była początkowo tylko z małą grupą niewolników zbiegłych w jakimś okresie z Egiptu lub, że jej źródłem są wspomnienia licznych tego rodzaju ucieczek. Grupa ta stanowiła tylko część etnicznych komponentów, z których powstał z czasem biblijny Izrael⁶⁵. Kwestia tego, czy etnicznie przeważała wśród proto-Izraelitów ludność wywodząca się z Kanaanu (tak np. William G. Dever; William H. Stiebing), czy też należy położyć większy akcent na żyjących we względnie dobrej symbiozie z ludnością miast kananejskich pół-nomadyczną ludnością w rodzaju Szaszu (Israel Finkelstein), jest w tym wypadku trudna do rozstrzygnięcia. Obecna wersja początków Izraela (patriarchowie + *exodus*) stanowiłaby w każdym razie kompilację różnych doświadczeń i „pamięć” o *exodusie* byłaby tylko częścią z nich wniesioną do tradycji narodowej przez jeden z komponentów przyszłego Izraela-

65 W.H. Stiebing, *Out of the Desert? Archaeology and the Exodus/Conquest Narrative* (Buffalo – New York 1989) 160; Sh. Ahituv, „The Exodus – Survey of the Theories of the Last Fifty Years”, *Jerusalem Studies in Egyptology* (ed. I. Shirun-Grumach) (Wiesbaden 1998) 127-138; Albertz, *Exodus: Liberation History*, 128-143; Davies, *Was There an Exodus?*, 23-40.

la⁶⁶. Zdaniem W.H.C. Proppa⁶⁷ wyjaśniałoby to, czemu poszczególne elementy biblijnego opowiadania o początkach narodu mają potwierdzenie w danych archeologicznych z epoki brązu i żelaza, ale nie da się ich zebrać w jednym miejscu i czasie.

Naturalną kandydaturę na nośnika „pamięci” o *exodusie*, zdaniem W.H.C. Proppa, stanowią Lewici. To z tym plemieniem Biblia łączy postaci Mojżesza i Aarona (Wj 2,1.10; 6,16-20). Nawet imię Mojżesza ma egipskie pochodzenie i stanowi jeden z formantów egipskich imion teoforycznych. Etymologicznie formant *msi* ma sens „syn” lub „zrodzony” + zastosowane dopełniaczowo imię bóstwa (por. Ra-mzes; Tut-mozis; Ptah-mozis)⁶⁸. Podobnie jest z wieloma innymi imionami związanymi z plemieniem Lewiego (Miriam, Pinchas, Merari, Chur i być może także Aaron)⁶⁹. Fakt, że imiona takie zadomowiły się na stałe w jednym z plemion późniejszego Izraela, może świadczyć o tym, że musiało ono przebywać w Egipcie dłużej niż wynosi długość życia jednego tylko pokolenia. Ponadto jako pełnoprawni kapłani w okresie przed wygnaniem babilońskim mogli oni mieć duży wpływ na rozwój tradycji religijnych starożytnego Izraela i uczynić swoje własne doświadczenia historyczne jednym z centralnych elementów tej tradycji o początkach narodu wybranego⁷⁰. Listy z el-Amarna nie pozwalają bowiem przypuszczać, że nadawanie imion egipskich w Kanaanie można wiązać z okresem dominacji Egipcjan na tym terenie⁷¹. Kolejny argument za łączeniem tradycji *exodusu* z Lewitami to fakt, że plemię to nigdy nie zyskało prawa do posiadania własnej ziemi jako swego dziedzictwa na terenie Kanaanu. Nie można więc wykluczyć, iż przybyło tu znacznie później niż inne plemiona Izraela. Inny potencjalny kandydat do bycia „źródłem” tradycji *exodusu* to plemiona związane z imieniem Józefa: Efraim i Manasses⁷². Według autorów biblijnych obaj jego synowie urodzili się bowiem w Egipcie i dopiero adopcja dokonana przez Jakuba uzasadnia ich włączenie do 12 pokoleń Izraela oraz prawo do dziedzictwa w ziemi Kanaan (por. Rdz 48).

66 R.S. Hendel, *Remembering Abraham: Culture, Memory and History in the Hebrew Bible* (New York – Oxford 2005) 59-62.

67 *Exodus 19-40*, 741.

68 Por. J.G. Griffiths, „The Egyptian Derivation of the Name Moses”, *JNES* 12 (1953) 225-231; Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II) 122; Blum, *Der historische Mose*, 38-42.

69 Pełną listę z omówieniem potencjalnych egipskich etymologii por. Hoffmeier, *Ancient Israel in Sinai*, 223-228.

70 Houston, *The Pentateuch*, 155.

71 Houston, *The Pentateuch*, 153.

72 Dever, *Who Were the Early Israelites*, 229-232.

3. Proponowane daty *exodusu*

Kwestia czasowego usytuowania *exodusu* w XIII w. przed Chr., choć popularna i często przywoływana w wielu publikacjach, nie jest sprawą rozstrzygniętą. Punkt wyjścia wszystkich tego rodzaju analiz stanowi słynna stela Merenptaha (1213–1203 przed Chr.)⁷³ ze świątyni grobowej w Tebach Zachodnich. Nazywa się ją często stelą Izraela, gdyż zawiera najstarsze wspomnienie nazwy Izrael w odniesieniu do ludu zamieszkującego północne tereny Kanaanu. Tekst znajduje się na odwrotnej stronie użytej ponownie steli Amenofisa III. Czytamy w niej o sukcesie wyprawy faraona Merenptaha podjętej przeciwko libijskim napastnikom w roku 1209/8 (5. rok panowania tego faraona). Tekst ma charakter poetycko-teologiczny i prezentuje, jak sądzą niektórzy badacze, całą wyprawę w kategoriach „świętej wojny”. To najstarsza i jedyna zarazem w źródłach egipskich wzmianka nazwy „Izrael”⁷⁴. Czytamy w niej: „Kanaan padł łupem podczas bezlitosnych walk. Askalon poddał się. Gezer został zajęty. Januam jest zniszczony. Izrael spustoszony, nie ma już nasienia. Syria została wdową Egiptu. We wszystkich krajach panuje pokój. Obcy są więzieni”⁷⁵. Zapis hieroglificzny poprzedzający samą nazwę „Izrael” wskazuje, że chodzi o grupę ludzi, a nie o miasto czy krainę. Sugeruje również, że Izraelici stanowili autochtoniczną grupę ludności w Kanaanie, który był celem ekspedycji wojskowej Egipcjan. Na tej podstawie zakłada się, że *exodus* musiał mieć miejsce co najmniej w czasach faraonów poprzedzających Merenptaha. Jednak nie tylko Merenptah podejmował się tego rodzaju wypraw do Kanaanu. Czynili to również Seti I (1290–1279 przed Chr.) i Ramzes II (1279–1213 przed Chr.)⁷⁶. Najczęściej wskazywanym kandydatem na faraona *exodusu* jest Ramzes II. Jednak założenia te są czysto hipotetyczne, a ich podstawę stanowi przekonanie, że chodzi o jednorazowy i masowy incydent. Faktem jest, że epoka Ramessydów dostarcza wielu ciekawych świadectw, m.in. na temat nomadycznych grup Szaszu, które nie tylko zamieszkiwały tereny znane później jako Midian i Edom, ale i zasiedlały miejscowości noszące nazwy, które łatwo kojarzyć z początkami wiary Izraela (Seir, Jahu; por.

⁷³ ANET³, 376-378; TUAT I/6, 544-552; COS II, 40-41; M. Weippert, *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (Grundrissen zum Alten Testament 10; Göttingen 2010) 168-171.

⁷⁴ Tekst i komentarz por. Weippert, *Historisches Textbuch*, 168-171. Omówienie por. m.in. także w: A.F. Rainby, „Israelin Merenptah’s Inscryption and Reliefs”, *IEJ* 51 (2001) 57-75.

⁷⁵ Cytat z hasła „Merenptah”, Th. Schneider, *Leksykon faraonów* (tł. R. Darda – E. Jeleń – Z. Pisz) (Warszawa – Kraków 2001) 182.

⁷⁶ Por. I. Singer, „Egyptians, Canaanites, and Philistines in the Period of the Emergence of Israel”, *From Nomadism to Monarchy: Archeological and Historical Aspects of Early Israel* (eds. I. Finkelstein – N. Na’aman) (Jerusalem 1994) 283-338.

Pwt 33,2; Sdz 5,4-5)⁷⁷. Związane z nimi doświadczenia nietrudno także uznać za możliwy pierwowzór tradycji *exodusu*⁷⁸. Z tego właśnie względu hipoteza sytuująca biblijny *exodus* w drugiej połowie XIII w. przed Chr. uważana jest przez wielu badaczy za najlepszy okres na poszukiwanie początków Izraela⁷⁹. Przeciwnicy tego poglądu wskazują jednak, że nie ma w tych dokumentach jednoznacznych dowodów na to, że Izrael „niedawno” uciekł z Egiptu w tak ogromnej liczbie, jak można wyczytać z wersji biblijnej. Nie wynika z nich też to, że jakiś faraon zginął w trakcie pościgu, czy że miała miejsce jakaś masowa marszruta uciekinierów przez pustynię lub doszło wówczas do jakiegoś spektakularnego podboju Kanaanu przez nomadyczne plemiona z południa.

Wiek XIII w opinii wielu innych badaczy nie jest więc jedynie słuszną datą na zdobycie doświadczeń, które mogły wpłynąć na powstanie tradycji o *exodusie*. Sama Biblia (por. 1 Krl 6,1) zresztą sugeruje połowę XV w. przed Chr. Mowa jest w niej bowiem o zbudowaniu świątyni 480 lat po wyjściu Izraelitów z Egiptu. Salomon panował nad Izraelem 40 lat (1 Krl 11,42), ale to standardowy okres określający długość życia jednego pokolenia (12 pokoleń x 40 lat życia = 480; por. też Rdz 15,13.16). Podobnie jest z informacją o 40 latach pobytu na pustyni (jedno pokolenie, które musiało umrzeć; por. Lb 13-14). Zakładając, że Dawid władał Judą, a potem zjednoczoną monarchią w latach 1010–970 przed Chr., a po nim od 970 r. przed Chr. panować zaczął budowniczy Świątyni Jerozolimskiej – Salomon, to samą budowę sanktuarium należałoby datować na około 966 r. przed Chr. W konsekwencji *exodus* przypadłby na rok 1446. Uogólniając, chodzi zatem o połowę XV w. i czasy panowania Tutmozis III (1467/45–13 lub 1479/67–26 przed Chr.)⁸⁰. Z punktu widzenia archeologii założenie, że „Izraelici” podbili wówczas Transjordanie, nie stanowi dużego problemu⁸¹, co sugeruje wielu badaczom co najmniej potrzebę przesunięcia datacji samego *exodusu* na ten właśnie wiek⁸². Okres ten pozwala także łączyć *exodus* Izraelitów z migracją ludów amoryckich, opisaną w tekstach babilońskich. Przeciwnicy tej daty wskazują jednak, że Izraelici nie czuli się Amorytami (Rdz 10,16; Lb 21), a Tutmozis III to jeden

77 Zbiór tekstów dotyczących Palestyny z czasów Ramessydów oraz nomadów *š3šw* por. Weippert, *Historisches Textbuch*, 148-178, 179-198.

78 Wspominam o tym w: Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II) 80-81. Krytycznie o możliwościach utożsamiania Szaszu (*š3šw*) z jakąś grupą proto-Izraelitów por. Grabbe, *Ancient Israel*, 49-50, 85.

79 Tak m.in. Z. Kallai, „Conquest and Settlement of Trans-Jordan. A Historiographical Study”, *ZDPV* 1 (1983) 174-213; B. Mazar, *The Early Biblical Period* (Jerusalem 1986).

80 Hasło „Tutmozis III”, Schneider, *Leksykon faraonów*, 340-346.

81 I. Provan – Ph. Long – T. Longman, *A Biblical History of Israel* (Louisville 2003) 131.

82 J.J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest* (JSOT.S 5; Sheffield 1978); J.J. Bimson – D. Livingstone, „Redating the Exodus”, *BAR* 13/5 (1987) 40-53.

z najznamienitszych władców Egiptu i budowniczy ówczesnej potęgi tego kraju. Masowa ucieczka niewolników w tym okresie, bez śladów tego wydarzenia w dokumentach egipskich, jest więc raczej mało prawdopodobna. Wspominane ponadto w Biblii miasto Ramzes także (Wj 1,11) swoją nazwę i znaczenie zyskało dopiero w czasach Ramzesa II (1292–1237 przed Chr.). Istniało potem jeszcze przez cały okres panowania XXII dynastii (935–730 przed Chr.). Podobny anachronizm stanowi również wspomnienie o Filitynach (Wj 13,17; 15,14; 23,31), którzy pojawili się w Kanaanie dopiero w czasach Ramzesa III, w ósmym roku jego panowania (1179 przed Chr.)⁸³. Anachronizmy łatwo jednak wytłumaczyć tym, że pochodzą z czasów, gdy powstawała biblijna wersja opowiadania, co nie musi oznaczać, że konkretne miejsca czy szlaki tak samo nazywały się w czasach, gdy miały miejsce rzeczywiste wydarzenia.

Kolejny argument przeciwko obecności Izraelitów na terenie Kanaanu w XIV w. przed Chr. stanowi fakt, że nie wspomina się o nich w listach z el-Amarna, o ile nie utożsamiać z nimi często przywoływanych tam Habiru⁸⁴. Nie stanowili oni jednak grup etnicznej, ale banitów wynajmowanych często przez władców poszczególnych miast-państw kananejskich w rozgrywkach związanych z ich politycznymi ambicjami. Brak takich wzmianek można jednak tłumaczyć na wiele różnych sposobów. Zarówno wskazując, że napływowa ludność mogła nie mieć jeszcze wówczas dużego znaczenia dla lokalnej populacji, jak i tym, że po prostu Izraelici jeszcze tam nie przybyli.

Wspominany James K. Hoffmeier⁸⁵, zaliczany przez oponentów do grona tzw. „konserwatystów”, uważa jednak problem daty za kwestię otwartą. Niektórzy badacze⁸⁶ sugerują, że „historyczna pamięć” o *exodusie* wiąże się z całym okresem militarnej obecności Egiptu w Kanaanie pomiędzy XV–XII w. przed Chr. Kształtowanie się tradycji o „wyzwoleniu” z Egiptu mogło zacząć się wraz z malejącym wpływem tego kraju na podporządkowane

⁸³ Por. Weippert, *Historisches Textbuch*, 204-207.

⁸⁴ Por. Lemański, *Księga Wypięcia* (NKB.ST II) 78-80. W listach z el-Amarny termin *‘Apiru / Ḥabiru* opisuje ludzi, którzy wynajmowali się jako najemnicy wojenni lub zajmowali się napadami rabunkowymi. Często więc określenie to ma pejoratywny sens: „banita”, „poza prawem” lub po prostu „bandyta”. W tekstach biblijnych „Hebrajczyk” ma zwykle sens etniczny, choć czasem zachowuje także swoje (pierwotne?) znaczenie: ktoś „ubogi”, „najsłabszy w społeczności”, „potrzebujący prawnej protekcji”, „niewolnik” (Wj 21,2; Pwt 15,12; Jr 34,9.14) por. N.P. Lemche, „Ḥabiru, Ḥapiru”, *ABD* III, 6-10; Grabbe, *Ancient Israel*, 48-49.

⁸⁵ Poza cytowanym artykułem por. też jego wcześniejsze opracowanie monograficzne *Israel in Egypt*, 122-126 oraz Provan – Long – Longman, *A Biblical History*, 122-126.

⁸⁶ R.S. Hendel, *Remembering Abraham: Culture, Memory and History in the Hebrew Bible* (New York – Oxford 1997) 60: „The memory of Egyptian oppression could extend to all who had felt the oppression of Pharaoh at any time in the remembered past”. Por. też D.B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times* (Princeton 1992) 123-237.

sobie dotąd region. Inna jeszcze hipoteza⁸⁷ łączy początki tradycji *exodusu* dopiero z inwazją faraona Szeszonka I na Kanaan (945–924 przed Chr.). To on właśnie przyjął u siebie uciekającego przed Salomonem Jeroboama I (1 Krl 11,40), przyszłego władcę Królestwa Izraela. Zbieżność w istocie jest dość sugestywna. Przesuwanie datacji *exodusu* na początek epoki żelaza jednak także niczego nie tłumaczy⁸⁸, zauważa W.H.C. Propp⁸⁹. Wspomniane w Biblii w związku z *exodusem* miejsca, jak Kadesz-Barnea, Gibeon, Heszbon, Dibon nie istniały już w tym okresie⁹⁰.

Najdalej w przeszłość w poszukiwaniu „historycznych korzeni” *exodusu* sięga z kolei Emmanuel Anati⁹¹. Stwierdza on, że zarówno egipskie teksty, współczesna wiedza o starożytnych zmianach klimatycznych oraz odkrycia archeologiczne wykazują zadziwiającą zbieżność sugerującą, że pamięć zawarta w tradycji o *exodusie* może sięgać epoki Starego Państwa. Jak zauważa ten badacz, w miarę liczna obecność tzw. „Azjatów” w strefie Deltą oraz procesy polityczne powodujące zmianę ich statusu dość obficie poświadczane są w literaturze egipskiej, ale nie w okresie Nowego Państwa (koniec II tys.), lecz właśnie w czasach Starego Państwa (koniec III tys.)⁹². Za panowania VI dynastii, zwłaszcza pod rządami Pepiego I (2375–2350 przed Chr.), Egipt podejmował także wiele wypraw karnych przeciwko Beduinom na Synaju (określa się ich mianem „mieszkańcy piasku”), co opisał w swojej autobiografii ich pięciokrotny dowódca, niejaki Uni (lub Weni)⁹³. Pod wieloma względami jego opis przypomina wydarzenia znane z biblijnej wersji *exodusu*. Podobnie też pochodzący z tego samego okresu i wspominany już tekst *Napomnienia Ipuwera*⁹⁴, pozwala znaleźć szereg podobieństw z biblijnym opowiadaniem o plagach egipskich⁹⁵. Podobieństwa te – jak wspomnieliśmy – dotyczą nie tylko samych zdarzeń, ale i systemu alegorii oraz oceny naturalnych zjawisk.

87 A. Mayes, „Pharaoh Shishak’s Invasion of Palestine and the Exodus from Egypt”, *Between Evidence and Ideology* (eds. B. Boecking – L.L. Grabbe) (Leiden 2010) 129-144.

88 G.A. Rendsburg, „The Date of the Exodus and the Conquest – Settlement: The Case for the 1100s”, *VT* 42 (1992) 510-527.

89 *Exodus 19-40*, 740.

90 Dever, *Who Were the Early Israelites*, 18-35.

91 *Har Karkom in the Light of New Discoveries* (SC 11; Capo di Ponte 1993); *Esodo tra mito e storia* (SC 18; Capo di Ponte 1997); *The Time of Exodus in the Light of Archaeological Testimony, Epigraphy and Paleoclimate*, zob. <http://www.harkarkom.com/exodustimeVERS1.htm> (dostęp: 20.01.2014).

92 H.J. Kantor, „The Early Relations of Egypt with Asia”, *JNES* 1 (1942) 174-213.

93 T. Andrzejewski, *Opowiadania egipskie* (Warszawa 1958) 59-66, zwł. 62-63.

94 *ANET*³ 441-444; *COS* I, 93. J. Van Seters (*The Hyksos* [New Haven 1966] 103-120) argumentuje jednak, aby datować ten tekst na czasy panowania Hyksosów.

95 Por. zwł. Wj 7,14-24 z tekstem w *ANET*³ 441: „Foreigners have become people everywhere... the Nile is in flood... poor men have become the possessors of treasures... many dead are buried in the river... let us banish many from us... the river is blood...”.

Czytamy tam m.in. „wielu zmarłych zostało pochowanych w rzece... rzeka jest krwią”. Język tego tekstu – zdaniem E. Anatiego – przypomina czasem także sytuację znaną z biblijnej wersji o osiedleniu się klanu Jakuba w Egipcie, gdyż wyraźnie mowa jest w tym tekście o tym, że obcy osiedlili się w jednym z regionów Delt. Ten sam badacz wskazuje również na koncepcyjną analogię w sposobie rozumienia czasu, gdy JHWH objawia się Mojżeszowi „Jestem, który Jestem” (Wj 3,14) i powiązanie tego objawienia z górą Synaj. Analogia ta w opinii E. Anatiego znajduje się w mitologicznym tekście o narodzinach boga Atuma, który zasiada na prehistorycznym pagórku i mówi o sobie: „Ja jestem wielkim bogiem, który stworzył sam siebie... który stworzył swoje imię... ja jestem wczoraj, ale ja znam jutro”⁹⁶. Ten tekst dedykacyjny został znaleziony w piramidzie faraona Pepiego II z VI dynastii, rządzącej Egiptem w XXIII w. przed Chr. W pochodzącej z XXII w. przed Chr. *Instrukcji Merikare*⁹⁷ E. Anati znajduje z kolei analogię dla dziesięciu przykazań: „naśluduj swego ojca i swoich przodków... czcij boga”. W innym tekście, znanym jako *Proroctwa Neferrohu*⁹⁸ z XX w. przed Chr. (XII dynastia) czytamy z kolei: „Azjatom nie będzie wolno przybyć do Egiptu ponieważ mogą oni prosić o wodę w zwyczajowy sposób, aby mogli napić swoje bydło”. Madianicki epizod z życia Mojżesza pokrywa się z kolei w wielu aspektach ze słynnym egipskim *Opowiadaniem o Sinnuhe*⁹⁹, bohaterze, który uciekł z Egiptu do Azji, „do kraju Yaa, gdzie rosną figi i winogrona a wina jest więcej niż wody”. Sinnuhe został tam przyjęty przez lokalnego przywódcę. Ten dał mu swą najstarszą córkę za żonę i Sinnuhe założył tam rodzinę. Otrzymał od swego teścia dodatkowo trzodę oraz pastwiska. Ostatecznie wrócił jednak na wezwanie do Egiptu, aby wypełnić tam ważne zadanie. Anati uważa, że określenie *kraj Yaa* warte jest osobnej dysertacji naukowej, ale już same analogie z epizodami z życia Mojżesza wskazują na istnienie jakiejś wspólnej matrycy literackiej znanej co najmniej na początku XX w. przed Chr. Inna analogia do życia Mojżesza znajduje się po drugiej stronie Kanaanu. Jego urodziny (Wj 2,1-10) opisane są w sposób zadziwiająco podobny do biografii panującego około 2300 lat przed Chr. Sargona z Akkad¹⁰⁰, charyzmatycznego władcy Semitów, który wprowadził swój lud z półpustynnych peryferii do żyznej Mezopotamii. Czytamy w niej m.in.: „moja matka, najwyższa kapłanka, poczęła mnie, w tajemnicy mnie urodziła. Włożyła mnie do kosza z sitowia, bitumem zapieczętowała moje

⁹⁶ ANET³, 3.

⁹⁷ ANET³, 414-418.

⁹⁸ ANET³, 444-446.

⁹⁹ ANET³, 18-22; por. Andrzejewski, *Opowiadania egipskie*, 79-100.

¹⁰⁰ ANET³, 119.

wieko i wrzuciła do rzeki...”. Również w tym wypadku chodzi zapewne o obowiązujący od czasów III tys. przed Chr. wzorzec literacki.

Zasadnicze pytanie brzmi jednak niezmiennie tak samo: czy tak odległe w czasie teksty z końca III tys. przed Chr. mogły rzeczywiście inspirować autorów biblijnych i odzwierciedlają historyczną pamięć ich przodków? Wydaje się to mało prawdopodobne. Niemniej Anati wskazuje dodatkowo na argumenty natury archeologicznej. Biblijna tradycja o pobycie Mojżesza wśród Midian / Madian ma – jego zdaniem – wiele podobieństw ze stylem życia zapoznanym dzięki wykopaliskom u stóp góry Har Karkom i doliny Uwda. Sita archeologiczne, o których mowa, pochodzą z końca III tys.¹⁰¹ Wspominane w Biblii kamienny ołtarz u stóp Synaju, kamienny krąg ułożony z dwunastu kamieni w Gilgal, grobowe kurhany (*tumulus*; hebr. *gal-ed*), wspominane przy różnych okazjach, czy wreszcie liczne kamienne stele wznoszone przez przodków Izraelitów, to zdaniem archeologów konstrukcje typowe dla pierwszej fazy epoki brązu. Spotykane są jeszcze na początku tzw. średniej epoki brązu, ale już nigdy po roku 2000 przed Chr. Także szereg miast wspomnianych w Księgach Wyjścia i Jozuego (Kadesz Barnea, Arad, Jerycho, Aj) trudno uznać za kwitnące w XII czy XII w. przed Chr. Apogeum swego rozwoju miały one natomiast w III tys., a ich upadek przypada na koniec tego tysiąclecia. W tym okresie zaczyna postępować także proces pustynnienia, zmuszający potrzebujące wody peryferyjne plemiona zamieszkujące np. tereny dzisiejszego Synaju do agresywnych ataków skierowanych przeciwko ufortyfikowanym miast położonych na bardziej obfitych w wodę terenach. Zdaniem E. Anatiego Księga Jozuego może odzwierciedlać pamięć o tych wydarzeniach. Podobnie jest z archeologicznymi świadectwami dotyczącymi Zajordania (Moab, Edom), które Izraelici mieli opanować jeszcze za czasów Mojżesza. Tereny te były zaludnione w III tys., ale w już w II tys. nie było tu osiadłego trybu życia i nie można mówić w tym okresie o uprawnych polach, sadach czy winnicach (por. Lb 21,21-22). Tereny te bowiem, zdaniem paleoklimatologów, uległy znacznemu upustynnieniu i stan ten trwał niemal przez cały okres II tys. przed Chr.¹⁰² Zdaniem E. Anatiego wszystkie te zbieżności pozwalają sądzić, że tradycja o *exodusie* może odzwierciedlać odległą w czasie pamięć o wydarzeniach z końca III tys. przed Chr., a sam „historyczny exodus” należy wiązać z czasami panowania w Egipcie VI dynastii (2345–2181 przed Chr.).

101 Autor ten od dawna sugeruje, aby identyfikować biblijną górę Synaj z Har Karkom; por. E. Anati, *Har Karkom. The Mountain of God* (Milano – New York 1986).

102 A.S. Issar, „Climatic Change and the History of Middle East”, *American Scientist* 83 (1995) 350-355.

4. Biblijny *exodus* a dane historyczne

Wśród argumentów przeciwstawiających się historyczności *exodusu*, oprócz braku jednoznacznych, zewnętrznych źródeł informacji, pojawia się także pytanie: czemu w opowiadaniu z Wj 1–15 zostało pominięte np. imię konkretnego faraona? Brak go również w opowiadaniu o Józefie w Rdz 37–50. Sama postać władcy Egiptu w tym ostatnim przypadku wyraźnie stylizowana jest jako pozytywny przykład postawy w przeciwieństwie do tej, jaką prezentują faraonowie z Wj 1–15. Dla wielu owa anonimowość jest dowodem wyłącznie literackiego charakteru opisanych tu wydarzeń. Być może jednak owa anonimowość nie wynika z braku wiedzy historycznej, ale jest świadomym zabiegiem pozwalającym skoncentrować uwagę na tym, kim jest Bóg (por. Wj 3)¹⁰³. Postać faraona ma zaś charakter wyłącznie typologiczny. Reprezentuje on każdą władzę stającą w opozycji do Boga. Samo określenie „faraon” od XV w. przed Chr. znaczyło przede wszystkim „wielki dom” i funkcjonowało podobnie do współczesnych określeń „Biały Dom”, „Belweder” czy „Pałac Prezydencki”. Dopiero od X w. przed Chr. zaczęto łączyć na stałe z tym określeniem imiona konkretnych władców. Brak konkretnego imienia odpowiada więc w istocie praktykom stosowanym przez samych Egipcjan¹⁰⁴. Wspominana w Wj 14,23.27-28 (por. Ps 106,11) śmierć wojsk i samego faraona w odmętach morza także nie musi oznaczać tego, że konkretny faraon wszedł do wody wraz ze swym wojskiem i zginął, o czym milczą egipskie źródła. Informacja ta może jedynie stanowić metaforę losów Egiptu (Ps 136,15). Biblijne opowiadanie o *exodusie* wykazuje dużą znajomość realiów i zwyczajów panujących w Egipcie. Egipskie pochodzenie ma tu nie tylko – wspomniane już – imię Mojżesza, ale i określenie kosza (*g/kmj*), w którym został on umieszczony przez matkę (Wj 2,3). Nazwa ta łączy się z egipskim słowem „papyrus”. Opis plag – jak wspominaliśmy – także może odzwierciedlać naturalne fenomeny związane z wylewami Nilu. Równie dobrze może być on jednak także zamierzoną polemiką z egipskimi bóstwami (Hapi – bóg Nilu; Ozyrys – bóg śmierci; Re – bóg słońca)¹⁰⁵. Znajomość kultury egipskiej nie dowodzi jednak jeszcze, że jest ona następstwem pobytu Izraela w Egipcie, jego niewolniczej pracy na rzecz faraona i ucieczki z tego „domu niewoli”¹⁰⁶.

¹⁰³ Według jednego z midrasz (Sefer Ha Yasher) faraon miał na imię Adikam. Władał on krótko (4 lata przed wydarzeniami opisanymi w Wj 14). Do ucieczki z Egiptu zmusił Mojżesza natomiast poprzedzający go władca (por. Wj 2,23; 4,19) o imieniu Malul.

¹⁰⁴ K.A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids 2003) 105-106.

¹⁰⁵ Por. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II) 215-216.

¹⁰⁶ Por. Halpern, *The Exodus and the Israelite Historians*, 89-95.

Wśród badaczy coraz bardziej popularna staje się dziś hipoteza o kompilacyjnym charakterze opowiadań o początkach Izraela. Od strony wiedzy historycznej składać się na nie mogą różne czasowo i geograficznie wydarzenia oraz tradycje. W.H.C. Propp¹⁰⁷ wylicza cały szereg znanych nam z historii faktów, które mogłyby stanowić historyczny przyczynek do opowiedzenia wydarzeń znanych z wersji biblijnej. Posłużymy się tą listą, aby nieco szerzej omówić najważniejsze z nich:

1. W połowie XVII w. przed Chr. miał miejsce katastrofalny w skutkach wybuch wulkanu na wyspie Thera (Santorini). Wiemy dziś, że wywołał on potężne tsunami na Morzu Śródziemnym. Jego fale dotarły także do wybrzeży Egiptu. Część badaczy tłumaczy tym np. ciemności, które zapanowały w Egipcie (9. plaga), rozstąpienie się Morza Sitowia (Wj 14), dym towarzyszący teofanii na Synaju (Wj 19,18) czy słup obłoku za dnia i słup ognia w nocy towarzyszący wędrującym Izraelitom (Wj 13,21-22)¹⁰⁸. Faktem jest, że na Synaju nie ma żadnych śladów wulkanu aktywnego w tym okresie¹⁰⁹. Znaleźć je można jednak, i to dość liczne, w północnej Arabii, gdzie często – o czym za chwilę – lokalizuje się sporą część wydarzeń związanych z tradycją *exodusu*¹¹⁰. Z tego też powodu teza łącząca biblijny *exodus* z efektami wybuchu wulkanu na wyspie Thera jest dość mało prawdopodobna.

2. Część badaczy¹¹¹ źródeł tradycji o biblijnym *exodusie* poszukuje w czasach semickich Hyksosów¹¹², którzy przez prawie 108 lat dominowali w Egipcie (por. Józef Flawiusz, *Contra Apionem* I.72-104) i zostali zeń wygnani dopiero około 1550 r. przed Chr. W czasach Ramessydów zarzucano im, że władali oni bez uprawomocnienia boga Re i czcili boga przemocy Seta¹¹³, kojarzonego przez Hyksosów z kananejskim Baalem. Źródła egipskie

¹⁰⁷ *Exodus 19-40*, 741-744.

¹⁰⁸ To teza popularyzowana zwłaszcza przez Hansa Goedickego (por. też I. Wilson, *The Exodus Enigma* [London 1985] 120-121), ale krytycznie oceniana jednak przez wielu innych badaczy; por. H. Shanks, „The Exodus and the Crossing of the Red Sea, According to Hans Goedicke”, *BAR* 7/5 (1981) 42-50; E. Oren, „How Not to Create a History of the Exodus – A Critique of Professor Goedicke’s Theories”, *BAR* 7/6 (1981) 46-53.

¹⁰⁹ R. Lee, „Exodus Enigma”, *Nature* 386 (1996) 20.

¹¹⁰ Za lokalizacją w północnej Arabii i powiązaniu opisu teofanii na Synaju z wybuchem jednego z tamtejszych wulkanów opowiada się np. R. de Vaux, *The Early History of Israel* (Philadelphia 1978) 432-438.

¹¹¹ M.in. C.C. Robertson, *On the Tracks of the Exodus* (Thousand Oaks: Artisan Sales 1990) 36.

¹¹² Józef Flawiusz (*Contra Apionem* I.82) za Manetonem tłumaczy tę nazwę jako „królowie-pasterze”, ale właściwy sens (chodzi o zniekształconą grecką wersję egipskiego zdania) to „Wodzowie Obcych Krajów”; por. komentarz w: Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*. Autobiografia (tł. J. Radożycki) (Warszawa 1996) 161, przyp. 76; B. Kwiatkowski, *Poczet faraonów* (Warszawa 2002) 290-291.

¹¹³ *ANET*³, 231; J.C. de Moor (*The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism* [BETL 91; Leuven ²1997] 76, 162) dostrzega tu aluzję do monoteizmu.

wiążą czas ich wygnania z różnymi niezwykłymi zjawiskami meteorologicznymi¹¹⁴. Biblijne wspomnienie o 400 latach pobytu w Egipcie (Wj 12,40) przywołuje egipską tradycję znaną jako „Era miasta Tanis”¹¹⁵, kiedy to przez 400 lat nad Egiptem panował Set. Wiedza o czasach powstania hyksoskiej metropolii Tanis znana była również autorom biblijnym (Lb 13,22). Jeden z hyksoskich władców nosi imię Jakabhaddu¹¹⁶. W skróconej formie (*ʿqbhr*) to odpowiednik biblijnego imienia Jakub¹¹⁷. Ten typ imienia składa się z czasownika i elementu teoforycznego¹¹⁸. W fenickim i akadyjskim *hr* oznacza jednak górę, która często stanowi synonim słowa „bóg”, stąd popularne tłumaczenie „(Moja) góra (tj. bóg) strzeże”. Przy założeniu, że pełna forma tego imienia mogła brzmieć „Jakub-El”¹¹⁹, pojawia się szereg analogii do imion hyksoskich władców zachowanych na odkrytych w Egipcie skarabeuszach. Zbieżność jest o tyle ciekawa, że wiemy, iż imię to było dość popularne wśród Aramejczyków, ale już nie wśród Kananejczyków czy Fenicjan¹²⁰. Wspominanego hyksoskiego władcę z biblijnym Jakubem powiązano, gdy w 1969 r. w jednym z grobowców w Shiqmona (niedaleko Hajfy) odkryto skarabeusza z imieniem Jakub-El datowanego na okres średniego brązu II¹²¹. Kolejne skojarzenia wiążą się odkryciem, iż w połowie panowania XII dynastii, w związku z niedostatecznymi wylewami Nilu miała miejsce długotrwała susza¹²², którą skojarzono z kolei z „głodem” wspomnianym w biblijnym opowiadaniu o Józefie jako przyczynie przybycia do Egiptu klanu Jakuba¹²³. Jednak jak słusznie podkreśla W.H.C. Propp¹²⁴, trudno wspomnianemu hyksoskiemu władcy przypisać pasterski i nomadyczny tryb życia, charakterystyczny dla postaci biblijnej kojarzonej z imieniem ze wspomnianego skarabeusza. Z czasów panowania XII dynastii pochodzi także grób

114 Redford, *Egypt, Canaan*, 392-429, zwł. 420.

115 *ANET*³, 252-253.

116 Hasło „Jakabhaddu”, Schneider, *Leksykon faraonów*, 151.

117 W.F. Albright, *The Vocalization of the Egyptian Syllabic Orthography* (New Haven 1934) 11.

118 W. Ward, „Some Personal Names of the Hyksos Rulers and the Notes on the Epigraphy of Their Scarabs”, *UF* 8 (1976) 358.

119 Szerzej por. H.J. Zobel, „jaʿqôb / jaʿqôb”, *TDOT* VI, 188-190.

120 Zobel, „jaʿqôb / jaʿqôb”, 189.

121 A. Kempniński, „Some Observations on Hyksos (XVth) Dynasty and Its Canaanite Origins”, *Pharaonic Egypt* (Jerusalem 1985) 132-134.

122 B. Bell, „Climate and the History of Egypt”, *American Journal of Archaeology* 79 (1975) 223-269.

123 Warto w tym miejscu wspomnieć także egipskie *Opowiadanie o dwóch braciach* datowane na około 1225 r. przed Chr., które bardzo przypomina biblijne opowiadanie o Józefie (Rdz 39) por. *ANET*³, 23-25; por. Andrzejewski, *Opowiadania egipskie*, 135-151. Mniej prawdopodobne skojarzenie, choć warte odnotowania, jest przywołanie opowiadania o 7 latach głodu w Egipcie (*ANET*³, 31-32). Pochodzi ono z czasów Ptolemeusza, ale wydarzenia w nim opisane usytuowane są w czasach Starego Państwa (faraon Dżoser).

124 *Exodus 19-40*, 742.

niejakiego Khnum-hotepa (1890 przed Chr.) w Beni Hasan¹²⁵, na ścianach którego znajduje się obraz karawany złożonej z 37 Azjatów prowadzonych przez egipskiego urzędnika zwanego „Główny Łowca Cheti”. Karawana przybyła do Egiptu w celach handlowych. Oprócz zwierzyny łownej dolny rejestr wspomina także przywiezioną przez nich szminkę do oczu (*stibium*). Ludzie ci pochodzą z kraju Szutu, a ich przywódca nosi imię Ibsza oraz tytuł „władca obcych krain”¹²⁶, od którego pochodzi nazwa Hyksosi. Yohanan Aharoni¹²⁷ sugeruje, że Szutu może być starożytnym odpowiednikiem nazwy Gilead. Z tego regionu pochodzili m.in. Izmaelici, którzy zabrali ze sobą Józefa do Egiptu (por. Rdz 37,25). Z czasów panowania XIII dynastii pochodzi z kolei lista azjatyckich sług (37 osób) i służących (28 osób)¹²⁸ znaleziona w jednym z domów w Tebach. Niektóre z tych imion nasuwają skojarzenia z imionami lub plemiennymi biblijnego Izraela np. kobieta o imieniu Aszra (linia 23). W relacji o wygnaniu Hyksosów¹²⁹ dowódca o imieniu Ah-mose wspomina o oblężeniu ich stolicy Awaris, ale nie o jej zdobyciu. Jeśli miasto to (współczesne Tell el-Daba) kojarzyć z biblijnym Pi-Ramesse (Wj 1,11)¹³⁰ i uwzględnić, że również archeologia wskazuje, iż zostało ono raczej opuszczone niż zniszczone, to nietrudno snuć skojarzenia z wersją wydarzeń opisaną przez Józefa Flawiusza (*Contra Apionem* I.88-89)¹³¹. Żadna ze stron prawdopodobnie nie odniosła wówczas druzgoczącego zwycięstwa, a Hyksosi po zawarciu pokoju opuścili Egipt, opisując potem swoje wyjście jako wielkie zwycięstwo. Taki sposób relacjonowania wydarzeń nie jest niczym niezwykłym. Można wspomnieć chociażby słynną i nierozstrzygniętą batalię Ramzesa II z Hetytami w okolicach Kadesz, którą obie strony opisały potem jako swoje największe zwycięstwo¹³².

¹²⁵ ANEP, fig. 3; por. B.J. Kemp, *Starożytny Egipt. Anatomia cywilizacji* (Warszawa 2009) 367 rys. 112.

¹²⁶ ANET³, 229.

¹²⁷ *The Land of the Bible. A Historical Geography* (Philadelphia 1979) 146.

¹²⁸ ANET³, 553-554; COS III, 35-36; W.F. Albright, „Northwest-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves From the Eighteenth Century BC”, *JAOS* 74 (1955) 222-233.

¹²⁹ ANET³, 233-234.

¹³⁰ Grecka nazwa Awaris odpowiada egipskiemu *Hwt-w'rt* – „rezydencja (lub twierdza) pustynnego krańca (lub okręgu)”.

¹³¹ Por. M. Bietak, „Egypt and Canaan During the Middle Bronze Age”, *BASOR* 281 (1991) 47.

¹³² ANET³, 201-203; por. też N. Grimal, *Dzieje starożytnego Egiptu* (Warszawa 2004) 261-266; J. Lehmann, *Die Hethiter. Volk der tausend Götter* (München – Gütersloh – Wien 1986) 245-252. Podobne sytuacje mają miejsce, gdy asyryjski władca Sennacheryb uważa za swoje wielkie zwycięstwo nad Judą i jej króla Ezechiasza porównuje do „ptaka w klatce” (ANET³, 288), choć w rzeczywistości Jerozolima nie została wówczas zdobyta. Jeszcze inny przykład pojawia się, gdy porównamy dwie relacje o wojnie Izraela z Moabem, którą obie strony uznały za swój tryumf nad przeciwnikiem; por. Stelę Meszy, króla Moabu (ANET³, 320) i opis z 2 Krl 3,4-27.

3. W czasach Nowego Państwa (1558–1085 przed Chr.), zwłaszcza w epoce Ramessydów często wspomina się obecność „Azjatów” (*ʿ3mw*) i Libijczyków w Egipcie¹³³. Czasem byli oni zwykłymi niewolnikami, innym razem służyli na dworze faraona. Wielu otrzymywało alternatywne, egipskie imiona¹³⁴. Papirus Anastazi daje nam dość szeroki wgląd w realia związane z problemami granicznymi, migracjami i uciezkami niewolników w tym okresie¹³⁵. Szczególnie intrygujące są jednak teksty związane ze wspomnianymi już plemionami Szaszu i Habiru (panowanie Amenofisa III, Ramzesa II i Ramzesa III). Ci pierwsi zamieszkiwali region pogranicza w okolicach Midian. Jedno z ich plemion opisane jest jako *Szaszu z Jhw3*. Łatwo kojarzyć ostatnie ze słów z imieniem Boga Izraela JHWH, ale we wspomnianym tekście nie jest to nazwa teoforyczna, lecz nazwa miejsca¹³⁶. Poza podobieństwami w kwestii doświadczeń, nie ma też żadnych jasnych argumentów, które pozwoliłyby utożsamiać Szaszu z proto-Izraelitami¹³⁷. Ci drudzy wykazują wiele podobieństw z biblijnymi Hebrajczykami, ale również i w tym wypadku trudno o jakieś jednoznaczne utożsamienie *ʿApiru / ʿHabiru* z biblijnym *ʾibrī*¹³⁸. Nie stanowili bowiem oni – jak wspominaliśmy – jednorodnej grupy etnicznie, lecz zbiorowość różnej maści banitów i ludzi stojących poza prawem. Z listów z el-Amarna wynika ponadto, że stanowili oni czynnik wprowadzający chaos w regionie, ale nie mieli ambicji tworzenia własnej struktury politycznej. Niemniej to właśnie z *ʿApiru* łączy się ciekawa wzmianka o budowie miasta Pi-Ramesse, pochodząca z Papirusu Leiden 348. Czytamy w niej: „Rozdysponuj racje zboża żołnierzom i *ʿApiru*, którzy transportują kamienie na wielki pylon Ramzesa”. W czasach panowania Echnatona (Amenhotepa IV, 1340–1324 lub 1353–1336 przed Chr.)¹³⁹, w tzw. „epoce amarneńskiej” (od Tell el-Amarna = Achetaton, dawna nazwa nowej rezydencji faraona) pojawiły się w Egipcie także nowe trendy teologiczne, utożsamiane przez wielu badaczy z „monoteizmem”. Część z nich sugeruje, że mogły mieć one wpływ na Mojżesza i późniejszą religię Izraela.

¹³³ Redford, *An Egyptological Perspective*, 137-161, zwł. 144-148; tenże, *Egypt, Canaan*, 168-169, 198-199, 214-237; A. Malamat, „The Exodus: Egyptian Analogies”, *Exodus: The Egyptian Evidence* (eds. E.S. Frerichs – L.H. Lesko) (Winona Lake 1997) 15-26.

¹³⁴ Por. np. *COS III*, 35-37.

¹³⁵ Obszerną dyskusję archeologicznych i literackich analogii z Egiptu, poza Hoffmeier, *Israel in Egypt*, por. też w: *Exodus: The Egyptian Evidence*.

¹³⁶ Tekst i komentarz por. Weippert, *Historisches Textbuch*, 184 + przyp. 39.

¹³⁷ Grabbe, *Ancient Israel*, 85: „None of the «Asiatics» mentioned in Egyptian texts is referred to in such a way as to make one identify them with Israelites”.

¹³⁸ Lemche, *The Israelites*, 57-62; Propp, *Exodus 19-40*, 186-188.

¹³⁹ Hasło „Amenhotep IV”, Schneider, *Leksykon faraonów*, 67-73.

Jednak „monoteizm” epoki Echnatona nie jest sprawą oczywistą¹⁴⁰, a same powiązanie z Mojżeszem ocenia się dziś krytycznie¹⁴¹.

4. Wiek XIII to okres wielkich migracji, upadku dotychczasowych królestw i powstawania nowych bytów politycznych¹⁴². Z tego okresu pochodzi m.in. raport o ucieczce z Egiptu do Kanaanu dwóch niewolników¹⁴³. W samym dokumencie opisuje się ich jedynie jako zbiegłych „robotników”, ale trasa ucieczki (przez północny Synaj w kierunku Kanaanu) sugeruje, że byli oni „Azjatami”, a nie Egipcjanami¹⁴⁴. Z tego okresu pochodzą także wspomina-
ne w Biblii miasta Ramzes (Pi-Ramesse – „dom Ramzesa”) i Pitom (Wj 1,11). Ich archeologiczna lokalizacja nie jest jednak sprawą rozstrzygniętą. Pierwsze z tych miast zwykle identyfikuje się jako Qantir (Edgar B. Pusch; Manfred Bietak; James K. Hoffmeier). Pytanie o to, gdzie podziało się Pi (egipskie *pr* – „dom”) w pierwszej z tych nazw¹⁴⁵ nadal pozostaje otwarte, choć da się jego brak w relacji biblijnej jeszcze wytłumaczyć¹⁴⁶. Jednak w kwestii identyfikacji drugiego z miast – Pitom (egipskie *pr-Itm* – „dom Atuma”) brak zgody pośród badaczy¹⁴⁷. Najczęściej wskazuje się na Tell el-Maskhuta lub Tell el-Ratabah. Pierwsze z tych miejsc nie było jednak zasiedlone pomiędzy XVI i VII w. przed Chr., a drugie zostało ponownie zamieszkane dopiero około 1200 r. przed Chr. L.L. Grabbe¹⁴⁸ jest zdania, że skoro Tell el-Maskhuta znane było jako Pitom około 600 r. przed Chr.¹⁴⁹, a topograficzne nazwy z formantem „Ramzes” używane były powszechnie w I tys. przed Chr.¹⁵⁰, to można założyć, że tradycja z Wj 1,11 może być znacznie późniejsza niż czasy Ramessydów.

Z archeologicznego punktu widzenia ten okres na usytuowanie *exodusu* i będącego jego konsekwencją „podboju” mogłaby też potwierdzać duża liczba nowych, małych osiedli, które pojawiły się w centralnym, górzystym pasie

140 Por. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II) 82.

141 Paragraf „Echnaton i Mojżesz”, G. Schramm, *Pięć rozdroży w dziejach świata* (Warszawa 2009), 56-66.

142 Dever, *Who Were the Early Israelites*, 175-176.

143 *ANET*³, 259; *COS* III, 16.

144 W kwestii zbieżności z trasą biblijnego *exodusu* por. też Malamet, *The Exodus: Egyptian Analogies*, 15-26 (por. Erez Israel 25 [1996] 231-235 po hebrajsku).

145 Redford, *An Egyptological Perspective*, 138-139.

146 W. Helck, „Tkw und die Rameses-Stadt”, *VT* 15 (1965) 35-48.

147 T.F. Wei, „Pithom”, *ABD* V, 376-377; K.A. Wilson, „Pithom”, *NIDB* IV, 533; Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II) 87, 106.

148 Grabbe, *Ancient Israel*, 86.

149 Davies, *Was There an Exodus?*, 30. Tę obserwację spopularyzował D.B. Redford, „Exodus I 11”, *VT* 13 (1963) 401-418; tenże, *An Egyptological Perspective*, 137-161.

150 Redford, *An Egyptological Perspective*, 139.

Kanaanu¹⁵¹. Były one mniej ufortyfikowane niż wcześniejsze kananejskie miasta, powstawały w rejonach dotąd niezasiedlonych¹⁵², a ich mieszkańcy tworzyli zorganizowane grupy plemienne prowadzące rolniczo-pasterski tryb życia¹⁵³. Nie posiadali oni przedmiotów luksusowych, nie wznosili wielkich budowli i nie tworzyli żadnej architektury religijnej. Wątpliwe jest jednak, aby budowniczymi wspomnianych osiedli byli uciekinierzy z Egiptu, choć to z tego okresu pochodzi wspomniana już stela Merenptaha oraz malowidło na murach Karnaku upamiętniające tryumf nad Semitami¹⁵⁴. Problemem w tym wypadku jest jednak najpierw to, że Ramzes II należał do największych władców Egiptu i był kolejnym budowniczym potęgi tego państwa. Duma nie pozwoliłaby mu na to, aby doszło w czasie jego panowania do jakiejś masowej ucieczki niewolników i osiedlenia się ich na terenach, nad którymi miał on względną kontrolę. Najważniejsze jest jednak to, że wspomniane osiedla z XIII/XII w. przed Chr. nie wykazują żadnych wpływów egipskiej kultury¹⁵⁵, wyłączając jedynie tabu dotyczące konsumpcji wieprzowiny¹⁵⁶. Jego pochodzenie, jak zauważa W.H.C. Propp¹⁵⁷, jest jednak najbardziej intrygujące dla badaczy. Obecność Semitów w Egipcie w czasach Ramessydów – jak wspomnieliśmy – nie jest niczym trudnym do dowiedzenia¹⁵⁸. Wspomniane w Księdze Rodzaju „wyprawy” do Egiptu spowodowane głodem panującym w Kanaanie (Rdz 12,10; 26,1; 41,57-42,5), także mają swoje potwierdzenie w dokumentach egipskich tego okresu. Archeolodzy wskazują również na odnalezione w Egipcie pozostałości domostw typowych dla Kanaanu z przełomu epoki brązu i żelaza¹⁵⁹. Więk-

151 I. Finkelstein, *The Archeology of the Israelite Settlement* (Jerusalem 1988); Dever, *Who Were the Early Israelites*, 98.

152 Rendsburg, *The Date of the Exodus*, 510-511.

153 Dever, *Who Were the Early Israelites*, 175. Ten sam autor (194) nazywa ich proto-Izraelitami. Tworzyli oni tarasy, poszerzając obszar ziemi pod uprawy, kopali cysterny na wodę i silosy na zboże, hodowali zwierzęta, nie spożywali jednak świń. Niewiele wiemy też o ich religii (101-128). Dever (181-182) postrzega ich jako outsiderów w kontekście zurbanizowanych społeczeństw Kanaanu i sugeruje, że pewną rolę pośród nich mogli odgrywać zbiegli z Egiptu niewolnicy.

154 F.J. Yurco, „3,200-Year-Old Picture of Israelites Found in Egypt”, *BAR* 16 (1990) 20-38.

155 Zapożyczenia egipskie w języku hebrajskim (por. T.O. Lambdin, „Egyptian Loan Words in the Old Testament”, *JAOS* 73 [1953] 145-155; Y. Muchiki, *Egyptian Proper Names and Loanwords in North-West Semitic* [SBL.DS 173; Atlanta 1990]) mają mniejsze znaczenie w świetle braku szerszego wpływu kulturowego. Egipskie słownictwo w językach ościennych nie jest ponadto fenomenem znanym wyłącznie w języku hebrajskim – zauważa Propp, *Exodus 19-40*, 739.

156 Propp, *Exodus 19-40*, 739.

157 Propp, *Exodus 19-40*, 739.

158 Warto zajrzeć choćby do opracowania E. Bresciani, „Cudzoziemiec”, *Człowiek Egiptu* (red. S. Donadoni) (Warszawa 2000) 271-305.

159 M. Bietak, „An Iron Age Four-Room House in Ramesside Egypt”, *Erez Israel 23: Avraham Biran Volume* (Jerusalem 1992) 10-12; tenże, „Israelite Found in Egypt”, *BAR* 29/5 (2003)

szość Semitów wspomnianych w dokumentach egipskich z tego okresu była jednak ludnością niewolniczą, a nie wolnymi osiedleńcami. Niektórzy z nich podejmowali nawet próby ucieczki. Trudno jednak dowieść, że to mieszkańcy owych domostw lub wspomniani sporadycznie uciekinierzy masowo przybyli do Kanaanu w czasach, gdy w centrum tego regionu powstawały wspomniane osiedla. Poza tym artefakty pozwalają stwierdzić, że budowniczości tych nowych osiedli byli raczej uboższą częścią rdzennej ludności Kanaanu, a nie nowymi przybyszami. Ich kultura i ceramika nie różni się bowiem zasadniczo od tej znanej w tym regionie¹⁶⁰. Wszystko zresztą, co znajduje się we wspomnianych osiedlach, jest oznaką kontynuacji rdzennej kultury.

Archeologia pozwala sądzić, iż rzeczywiście w XIII w. przed Chr. takie miasta jak Betel, Hazor czy Lakisz uległy zniszczeniu¹⁶¹. Jednak wspomniane w Księdze Jozuego Jerycho czy Aj w gruzach leżały na długo przedtem¹⁶². Jerycho w XIII w. było jedynie niewielkim fortem z niskimi murami. Lokalizacja biblijnego Aj nie jest natomiast pewna¹⁶³. Nie znamy też starych nazw oraz lokalizacji wielu innych miejsc wspomnianych w Księdze Jozuego, stąd wyciąganie zbyt daleko idących wniosków na tej podstawie jest nieuzasadnione¹⁶⁴. Ciekawostką jest jednak fakt, że w Hazor znaleziono „okaleczone” posągi bożków¹⁶⁵, co może być uznane za rodzaj

40-49, 82-83. Czterosegmentowe domy nie są architektonicznym ewenementem, który da się ograniczyć jedynie do społeczności tzw. proto-Izraelitów. Szybko jednak ten sposób budowania stał się dla tych ostatnich na tyle charakterystyczny, że wznoszono w ten sposób zarówno domy bogatych i biednych, jak i budynki publiczne por. A. Faust – Sh. Bunimovitz, „The Four Room House: Embodying Iron Age Israelite Society”, *Near Eastern Archeology* 66/1-2: House and Home in the Southern Levant, The American Schools of Oriental Research (2003) 22-31, zwł. 25.

¹⁶⁰ Por. W.G. Dever, „Ceramics, Ethnicity, and the Question of Israel’s Origins”, *BA* 58 (1995) 200-213.

¹⁶¹ K.A. Kitchen, „Hazor and Egypt: An Egyptological and Ancient Near Eastern Perspective”, *SJOT* 16 (2002) 309-313; Sh. Zuckerman, „Hazor”, *NIDB* II, 752-754.

¹⁶² N. Na’aman, *Canaan in the Second Millenium B.C.E.* (Eisenbrauns 2005) 321. Archeologowie badający oba miasta łączą ich zniszczenie z okresem, kiedy wygnano Hyksosów z Egiptu por. J.C.H. Laughlin, „Ai”, *NIDB* I, 90; E. Levine, „Jericho”, *NIDB* III, 236-240.

¹⁶³ R.S. Hess, „The Jerycho and Ai of Book Joshua”, *Critical Issue in Early Israelite History* (eds. R.S. Hess – G.A. Klingbeil – P.J. Ray) (Eisenbrauns 2008) 36-38. Odnośnie do lokalizacji Aj w Khirbet el-Magotir zamiast tradycyjnej identyfikacji ze współczesnym Khirbet et-Tell (ruiny Tell; nazwę Aj również często tłumaczy się jako „ruiny” lub „sterta / rumowisko”). W tym samym dziele por. też artykuł B.G. Wood, „The Search for Joshua’s Ai”, 205-240. Krytyczne uwagi m.in. w J.K. Hoffmeier, „What is the Biblical Date for the Exodus? A Response to Bryant Wood”, *JETHS* 50/2 (2007) 225-247.

¹⁶⁴ Por. Dever, *Who Were the Early Israelites*, 26-71.

¹⁶⁵ A. Ben-Tor – M.T. Rubiato, „Excavating Hazor Part Two. Did the Israelites Destroy the Canaanite City?”, *BAR* 25 (1999) 22-39.

anatemy lub ich symbolicznego uśmiercenia (por. 1 Sm 5,1-5)¹⁶⁶. Niemniej zniszczenie Kanaanu w XIII w. było jedynie częścią większej fali upadków związanej z wieloma czynnikami, jak upadek cywilizacji mykeńskiej, rozpad państwa Hetytów, czy osłabienie imperialnych wpływów Egiptu w czasach Nowego Państwa w związku z najazdem tzw. ludów morza¹⁶⁷. Zmiany te niewątpliwie mogły mieć wpływ np. na zniszczenie tradycyjnych szlaków handlowych. Dokładne przyczyny zapaści, do jakiej doszło w Kanaanie, nie są nam jednak znane. Czasem łączy się je także ze zmianami klimatycznymi¹⁶⁸ lub technologicznymi innowacjami mającymi wpływ na sposoby prowadzenia wojny¹⁶⁹. Archeologia potwierdza jedynie sam fakt upadku poszczególnych miast-państw. Upadek jednego z nich pociągał za sobą upadek kolejnych ośrodków urbanistycznych w tym regionie. Rozpad dotychczasowego porządku sprzyjał prawdopodobnie także różnym formom tzw. „retrybalizacji”, czyli kształtowaniu się świadomości o odrębności plemiennej, a co za tym idzie, również poszukiwaniom własnej tożsamości etnicznej i religijnej. Część tradycji biblijnych ma w tle wspólne dla całego Lewantu z epoki żelaza elementy folklorystyczne, kulturowe i językowe¹⁷⁰. Część jednak wykazuje już wyraźne ślady odrębności i może stanowić próbę budowania własnej świadomości plemiennej. Jednym z jej elementów jest być może – tak intrygujące W.H.C. Proppa – tabu związane ze spożywaniem wieprzowiny¹⁷¹, czy okaleczanie bożków, jak przykład w Hazor. Innym mogła być też formująca się tradycja *exodusu* – rozumianego jako symbol wyzwolenia się spod dominacji Egiptu¹⁷².

5. Domniemana trasa *exodusu*, pomijając liczne jej późniejsze korekty dokonane przez autorów kapłańskich, z archeologicznego punktu widzenia, odzwierciedla raczej realia z VIII/VII w. przed Chr., a nie te z XV czy XIII w. przed Chr.¹⁷³ Dane archeologiczne wskazują, że Synaj był zamieszka-

166 Podobne przykłady z Mezopotamii por. W. Zwickel, „Dagons abgeschlagener Kopf (1 Sam V,2-4)”, *VT* 44 (1994) 241-248.

167 Stiebing, *Out of the Desert*, 169-170.

168 Stiebing, *Out of the Desert*, 186.

169 R. Drews, *The End of the Bronze Age: Changes in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B.C.* (Princeton 1993).

170 A.H. Joffe, „The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant”, *JESHO* 45 (2003) 454-455.

171 Joffe, *The Rise*, 438.

172 Ciekawostką archeologiczną jest stosowanie pieczęci z egipskimi czteroskrzydłymi skarabeuszami jako symbolu królewskiego w Izraelu i Judzie; por. S.H. Horn, „Scarabs from Shechem”, *JNES* 21 (1962) 1-14; tenże, „Scarabs and Scarabs Impression from Shechem-II”, *JNES* 52 (1966) 48-56; A.D. Tushingham, „New Evidence Bearing on the Two-Winged LMLK Stamp”, *BASOR* 287 (1992) 61-65.

173 Dever, *Who Were the Early Israelites*, 18-20; por. też B. MacDonald, „East of the Jordan”: *Territory and Sites of the Hebrew Scriptures* (ASOR Books 6; Boston 2000) 63-100.

w niewielkim stopniu na przestrzeni XIV-XIII w. przed Chr.¹⁷⁴ Brak więc w nich danych potwierdzających jakiś masowy pobyt ludności semickiej na tym terenie. Część itinerariów związanych z *exodusem* zdradza zresztą małą znajomość realiów i szczegółów topograficznych (por. Pwt 2,1-25; Lb 21,10-20), choć w przypadku Lb 33,1-49 można zakładać jakąś wiedzę o starożytnych szlakach handlowych. Niemniej teksty zawierające takie itineraria mogą mieć charakter kompilacyjny i składać się nawet z kilku odrębnych wcześniej list¹⁷⁵.

Kolejny problem to biblijna góra Horeb / Synaj¹⁷⁶, związana z objawieniem przekazanym za pośrednictwem Mojżesza. Nie jest dziś ona kojarzona z odwiedzanym przez turystów i pielgrzymów Jebel Musa, znajdującym się na południowym krańcu półwyspu Synaj¹⁷⁷. Częściej – idąc za tzw. tradycją aleksandryjską – poszukuje się jej bardziej na północnym-wschodzie, blisko dzisiejszej granicy Egiptu i Izraela oraz na terenach dawnego egipskiego pogranicza w regionie nazywanym Madian lub Midian. Ostatnie wykopaliska prowadzone w tym regionie dostarczają wielu ciekawych artefaktów pozwalających potwierdzić słuszność takiej lokalizacji. Już starożytni pisarze, jak Filon Aleksandryjski czy Józef Flawiusz¹⁷⁸ wskazywali na północno-zachodnią Arabię. Ten ostatni pisze wręcz o regionie miasta Madian (*Antiquitates* II.264; III.76). W Septuagincie oraz innych greckich recenzjach w Wj 18,1 także wspomina się Madian lub Madiam. Podobnie czynią Orygenes, Euzebiusz, Hieronim i św. Paweł (Ga 4,24-25). Również najstarsze świadectwa starotestamentalne sugerują związki góry Synaj z Seir (synonim Edomu) i górą Paran (Pwt 33,2; Sdz 5,4-5; Ha 3,3.7)¹⁷⁹. Region ten to ojczyzna teścia Mojżesza, wspomnianego w Pięcioksięgu pod trzema różnymi imionami (Reuel, Jetro, Chobab). Z tą postacią kojarzy się też pouczenie Izraelitów w kwestii sprawowania kultu i egzekwowania prawa (por. Wj 18). Na tym terenie znaleźć

¹⁷⁴ Przegląd i zestawienie danych archeologicznych por. Anati, *Har Karkom*.

¹⁷⁵ Por. dyskusję w: H. Seebass, *Numeri* 22,2-36,13 (BK IV 3,5; Neukirchen-Vluyn 2007) 368-377.

¹⁷⁶ W samym Pięcioksięgu mamy różne określenia: nazwa „góra Synaj” w Wj – Lb pojawia się 16 razy, ale są też inne: „Synaj” (Pwt 33,2.16); „góra Boża” (Wj 3,1; 4,27; 18,5; 24,13); „góra Jhwh” (Lb 10,33); „góra Horeb” (Wj 33,6); „Horeb” (Wj 3,1; 17,6; 33,6; Pwt 1,2.6.19; 4,10.15; 5,2; 9,8; 18,16; 29,1); „góra” (Wj 19,2.3; 20,18; 24,4.12; 32,1.15; 34,3). Określenia „góra Paran” i „Seir” pojawiają się w poetyckich paralelach z Synajem (Pwt 33,2; por. Sdz 5,4-5). Poza Pięcioksięgiem również używa się zróżnicowanych określeń: „Synaj” (Sdz 5,5; Ps 68,8.17; Jdt 5,14; Syr 48,7); „góra Synaj” (Ne 9,13; 2 Ezd 3,17; 14,14; Dz 7,30.38; Ga 4,24-25); „Horeb” (1 Krl 8,9; 2 Krn 5,10; 1 Krl 19,8; Ps 106,19; Ml 4,4).

¹⁷⁷ Ta lokalizacja pochodzi z IV w. po Chr. W roku 360 syryjski mnich Julian Sabo lub któryś z jego uczniów zbudował na szczycie Jebel Musa (góra Mojżesza) kaplicę. W VI w. zbudowano jeszcze u stóp góry otoczony murami klasztor, a miejsce stało się znanym celem pielgrzymkowym.

¹⁷⁸ *Contra Apionem* I.25: „Mojżesz wstąpił na górę, która zwie się Synaj i wznosi się pomiędzy Egiptem a Arabią”. Cyt. za *Przeciw Apionowi*, 69.

¹⁷⁹ L.E. Axelsson, *The Lord Rose Up From Seir* (Stockholm 1987).

można także wspomniane już ślady aktywności wulkanicznej, która mogła być inspiracją do opisów teofanii (por. Wj 19,16.18-19). Tę lokalizację zachowuje potem również tradycja islamska¹⁸⁰, przesuując zresztą przy okazji na wschód (około 1225 po Chr.) sporą część innych miejsc biblijnych. Jedyne góry, która pasują w tym regionie do roli góry Mojżesza, to Gebel el-Lawz lub Hallal el-Badr. We współczesnej dyskusji lokalizację na pierwszej z tych gór zaproponował jako pierwszy w 1834 r. Charles Beke¹⁸¹.

5. Historyczność *exodusu* – pytanie otwarte?

Przywołane dane archeologiczne niewątpliwie nie pozwalają „udowodnić” historyczności opisu biblijnego, choć – jak zauważaliśmy na wstępie – dostarczają wielu ciekawych i sugestywnych informacji, pozwalających lepiej zrozumieć wiele detali zawartych w wersji biblijnej. Sam opis biblijny jest ponadto znacznie młodszy niż domniemany czas „historycznego *exodusu*” i możemy go sytuować raczej w końcowym okresie wygnania babilońskiego, uwzględniając przy tym także późniejsze uzupełnienia. Zasadnicze pytanie brzmi jednak następująco: co w ogóle rozumiemy pod pojęciem *exodusu*?¹⁸² Analiza tekstów biblijnych wykazuje, że zawarte w nich opisy mają zwykle sens głęboko symboliczny i teologiczny. Z punktu widzenia historiografii można je uznać za „niehistoryczne”. Problem polega jednak na tym, czy mamy do czynienia z literacko-teologiczną transformacją jakiejś pamięci historycznej, czy raczej odwrotnie, z historyzacją jakiejś koncepcji teologicznej? Dla autorów biblijnych opis *exodusu* jest przede wszystkim okazją do pokazania potęgi i jedyności Boga Izraela oraz prezentacją Jego charakteru. Stanowi fundament wzajemnych relacji pomiędzy Izraelem i jego Bogiem. Pamięć o wyzwoleniu z Egiptu ma wzbudzić w tym narodzie zaufanie wobec swego Boga i uzasadnić Jego prawo do tego narodu. Celem nie jest tu zatem pisanie relacji historycznej, lecz refleksja nad doświadczeniem religijnym i jego aktualizacja.

Nie ma i nie będzie więc raczej jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o historyczność *exodusu*. Biblijny sposób opowiadania o tym wydarzeniu różni się bowiem w zasadniczy sposób nie tylko od innych bliskowschodnich tekstów literackich, ale i od historiografii we współczesnym tego słowa znaczeniu. Hebrajska Tora jest owocem religijnej refleksji i zarazem dziełem

¹⁸⁰ E.A. Knauf, „Sinai”, *NBL* III, 607-608.

¹⁸¹ L. Williams, *The Mountain of Moses: The Discovery of Mount Sinai* (New York 1990) 182.

¹⁸² Słusznie stawia je Propp, *Exodus 19-40*, 744.

literackim, które nie stanowi jedynie prostej transkrypcji jakiejś ustnej tradycji¹⁸³. Mimo to jest dziełem teologicznym wyrosłym z jakiegoś doświadczenia historycznego. Stanowi próbę kompleksowego odczytania miejsca i roli Izraela w Bożych planach wobec świata. Opowiada więc przede wszystkim o narodzinach Izraela jako narodu wybranego. Przełomowy w tym względzie cud nad Morzem Sitowia (Wj 14) i opisane potem w taki sam sposób cudowne przejście Jordanu (Joz 3–4) oraz wkroczenie do Kanaanu, stanowią dwa wydarzenia graniczne. W pierwszym wypadku zaznacza się koniec niewolniczej służby dla faraona, a w drugim koniec czasu pobytu na pustyni, rozumianego jako czas nauki tego, jak służyć Bogu. Tak w samej warstwie opisowej, jak i w lokalizacji kontekstualnej oba opisy „przejścia” przez wody (morza, rzeki) mają charakter symboliczny. JHWH jest Bogiem Stwórcą, który ma pełną i suwerenną władzę nad siłami natury (pierwotna walka wiatr – woda por. Rdz 1,2) i tym samym nad Izraelem oraz ziemią, którą zamierza mu ofiarować. W tle opowiadania o *exodusie* (Wj 1–15) nie trudno zauważyć, że gra toczy się właśnie o to, komu ma „służyć” Izrael: faraonowi (niewolnicza służba) czy JHWH (służba kultowa)¹⁸⁴. W tym kontekście opowiadanie z Wj 14 przedstawia moment, kiedy Izrael wyzywa się strachu przed faraonem i jego wojskiem oraz uczy się okazywać bojaźń przed Bogiem. Potem opowiada się już tylko o tym, jak służyć Bogu, aby zawsze przebywał On pośrodku Izraela. Mając na uwadze taki, a nie inny wymiar biblijnej tradycji *exodusu*, nie można ani zaprzeczyć temu, że wyrasta ona z jakichś konkretnych doświadczeń historycznych, ani też jednoznacznie dowieść jej historyczności. Dane historyczne, które bierze się pod uwagę w dyskusji nad historyczną prawdziwością tej tradycji, uwiarygadniają co prawda wiele związanych z nią epizodów, ale jednocześnie nie dają się one umieścić w jednym, konkretnym miejscu i czasie. Tym samym nie są też one w stanie potwierdzić przebiegu zdarzeń tak, jak zostało to opisane w Wj 1–15. Równie dobrze można więc podejrzewać razem z W.H.C. Proppem¹⁸⁵, że „the whole thing may never have happened”.

¹⁸³ Propp, *Exodus 19-40*, 745.

¹⁸⁴ Por. Lemański, *Księga Wyjścia* (NKB.ST II) 42-48.

¹⁸⁵ Propp, *Exodus 19-40*, 753.