

KS. ANTONI TRONINA

TEOFANIA W BURZY (Ps 18, 8-16)

Jesteśmy w posiadaniu dwu recenzji psalmu 18. W uzupełnieniu do Księgi Samuela został on przytoczony jako "pieśń Dawida" (2 Sm 22, 1). Ponadto w wersji skróconej i przeredagowanej spotkamy go jeszcze w zakończeniu Psalterza (Ps 144, 1-11) z nagłówkiem "Dawidowy".

Synoptyczne zestawienie obu podstawowych wersji utworu¹ dowodzi, że zaledwie kilka wersów brzmi w nich identycznie (ww. 9 n. 17.22). Różnice w przekazie dotyczą jednak na ogół tylko pisowni. Ps 18 reprezentuje *scriptio plena*, późniejszą od pisowni zachowanej w 2 Sm 22. Ta druga recenzja zawiera wiele archaicznych lekcji, które pozwalają datować jej powstanie przynajmniej na okres IX-VIII w. przed Chr.² W takim razie można śmiało stwierdzić, że wersja oryginalna utworu pochodzi z czasów Dawida, jak na to wskazuje tytuł w obu recenzjach³.

Kryterium ortografii nie wystarcza jednak, by uznać tekst 2 Sm 22 za bezwzględnie lepszy od Ps 18. Studium porównawcze, dokonane przez Schmuttermayra⁴, pozwala na ocenę interwencji redakcyjnych i odtworzenie tekstu oryginalnego. Nie będzie - według niego - błędem, jeśli się ustali spisanie tego utworu w jego obecnej formie na wiek X-IX przed Chr. Za tak wczesną datą spisania psalmu przemawiają zwłaszcza kryteria wewnętrzne: przyimek *b^e* w znaczeniu "od", *mem* enklityczne, użycie imperfectum w znaczeniu czasowym określanym z kontekstu, a nie z pozycji składniowej. Do tych danych gramatycznych należy dodać archaiczną symbolikę Boga jako

¹ Zob. G. Schmuttermayr. *Psalm 18 und 2 Samuel. Studien zu einem Doppeltext*. München 1971.

² Por. P. M. Cross, D. N. Freedman. *A royal song of thanksgiving. II Sam 22 = Psalm 18*. JBI, 72:1953 s. 15-34; M. D. Hood. *Psalms I*. Garden City 1965 s. 104; H. J. Kraus. *Psalmen I*. 3. Aufl. Neukirchen 1978 s. 286 n. BK XV/1.

³ "Dawida, sługi Jahwe, który skierował słowa tego kantyku (hšjrh) do Jahwe, gdy Jahwe wybawił go z rąk wszystkich jego nieprzyjaciół i z rąk Saula". Ten złożony tytuł jest świadectwem dawnej tradycji, znanej już redaktorowi deuteronomistycznemu. W pierwotnej wersji była chyba mowa o wyrwaniu "z rąk Szeolu", a nie "Saula" (por. zwrot: mjđ š'wl, Ps 49, 16; 89, 49; Oz 13, 14).

⁴ Jw. s. 24.

skały, zatartą już w starożytnych przekładach⁵. Równie dawny jest obraz władcy walczącego pieszo, a nie na rydwanie (ww. 30, 34, 37) czy też rytmiczne przysłowie przytoczone w w. 26 n. Przede wszystkim zaś, jak zauważył już Albright i jego uczniowie⁶, na wczesną datację zasługuje wkomponowany w utwór, archaiczny w słownictwie i stylu fragment teofanijny (ww. 8-16). Tym właśnie fragmentem zajmiemy się w dalszej analizie. Najpierw jednak trzeba przedstawić jego dalszy i bliższy kontekst.

Psalm 18 rozpoczyna małą kolekcję psalmów królewskich, która rozciąga się na Ps 20-21, a może nawet Ps 22⁷. Kontekst literacki każe go zatem określić jako królewski hymn zwycięstwa.

Opis zagrożenia władzy i narodu (ww. 5-6. 17-19) przechodzi nagle w pieśń dziękczynienia za zwycięstwo (ww. 32-46). Sprawcą tego zwycięstwa jest jednak nie tyle król ziemski, ile sam Jahwe (ww. 8-10. 29-31), który wysłuchał wiernego sobie władcę (ww. 21-28). Już ten pobieżny opis treści utworu każe się domyślać jego złożonej struktury, utkanej z różnych podgatunków literackich. Motywem przewodnim psalmu jest dziękczynienie - i tak zwykle określa się jego gatunek. Ale wdzięczność zakłada wybawienie, toteż nie brak w psalmie śladów lamentacji (zwłaszcza ww. 2-6). Z kolei zbawcza interwencja Boga wyrażona jest rodzajem teofanijnym, jaki reprezentuje zajmujący nas fragment (ww. 8-16)⁸.

Analiza strukturalna Ps 18 potwierdza dotychczasowe uwagi. M. Girard⁹ zauważa w analizowanym utworze jednolitą kompozycję, której zasadnicze człony stanowią trzy dyptychy:

- I. Zagrożenie Króla i Boża interwencja (ww. 2-20),
 - II. Wzajemna relacja psalmisty i Boga (ww. 21-31),
 - III. Zwycięstwo króla dzięki pomocy Boga (ww. 33-49).
- Pierwszy dyptych ma staranną budowę chiastyczną, a w jego centrum wkomponowano opis teofanii:

A (ww. 2-4): Jahwe wybawia od wrogów

B (ww. 5-7): Symbolika śmierci i pomoc z nieba

C (ww. 8-10): Gniew boskiego Wojownika

D (ww. 11-13): Objawienie w ciemności

C¹ (ww. 14-16): Walka z żywiołem Morza

B¹ (ww. 17-18): Pomoc z wysoka i symbol "wód mnogich"

⁵ Zob. A. Passoni Dell'Acqua. *La metafora biblica di Dio come roccia e la sua soppressione nelle antiche versioni*. EphLit 91:1977 s. 417-453.

⁶ W. F. Albright. *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen*. München 1956 s. 146; Cross, Freedman, Jw. s. 16 n.

⁷ Ps 19 łączono przypuszczalnie z Ps 18; por. inkluzje "Skała" i "Zbawienie", Ps 18, 2n i 19, 15.

⁸ Niektórzy nazywają ten gatunek "hierofanią mityczną"; zob. L. Jaquet. *Les Psaumes et le coeur de l'homme*. T. 1. Gembloux 1975 s. 435-437. O współczesnych badaniach nad elementem "mitycznym" w Starym Testamencie zob. zwłaszcza J. W. Rogerson. *Myth in Old Testament Interpretation*. Berlin 1974.

⁹ *Les Psaumes. Analyse structurale et interpretation*. Montreal 1984 s. 162

A¹ (ww. 19-20): Jahwe wybawił od wrogów¹⁰.

Zewnętrzny krąg tej koncentrycznej struktury (ww. 2-4 i 19-20) określa główną ideę całej sekcji. Jest nią wzajemna miłość Jahwe i króla (w. 2 - *rh̄m*; w. 20 - *h̄p̄s* oraz ocalenie władcy (ww. 2-4 - *pl̄t̄/jš'*; w. 20 - *n̄s̄l*). W drugim kręgu dominuje symbol wód infernalnych oznaczających siły zła i śmierci (ww. 5-6 - *h̄blj mwt, nhlj, mšbrj blj'l, h̄blj š'wl*; w. 17 *mjm rbjm*); gdy jednak w ww. 5 n. jest mowa o sytuacji zagrożenia, w ww. 17 n. psalmista opisuje dokonany już akt zbawczy. Końcowe wersety tej sekcji ściśle sobie odpowiadają: głos wołającego o pomoc dotarł do "świętyni" (*h̄jkl*, w. 7c), toteż "Jahwe sięgnął z wysokości" (*mrwm*, w. 17a), by go wyratować. Otóż "świętynia" i "wysokość" to synonimy, oznaczające niebieskie mieszkanie Boga¹¹.

Można przypuszczać¹², że fragment teofanijny stanowiący sekcję centralną (CDC¹) został celowo umieszczony w tym właśnie miejscu kompozycji, gdzie mowa jest o niebieskim mieszkaniu Jahwe. Ugaryckie opisy teofanii Baala umiejscawiają objawienie boskiego wojownika właśnie w niebie. Jego "święty głos" (*qlh qdš*: KTU I. 4 VII 29. 31) to gromy i błyskawice towarzyszące burzy, a słyszalne i widzialne na ziemi dzięki sporządzeniu okna w pałacu-świętyni Baala. Podobna koncepcja zdaje się przyświecać natchnionemu autorowi Ps 18. Różnica pomiędzy obu opisami jest jednak istotna: przedstawienie teofanii Baala ma charakter czysto mityczny, służąc wyjaśnieniu procesu nawadniania ziemi ornej, natomiast biblijny psalm nawiązuje wyraźnie do historycznego objawienia Jahwe u początków dziejów Izraela, czyli do ocalenia uciekinierów z Egiptu nad Morzem Czerwonym i do teofanii synajskiej¹³.

Oto rekonstrukcja tekstu i przekład tej centralnej części (ww. 8-16) pierwszej sekcji psalmu, której dramatyczna symbolika służy przedstawieniu zbawczej teofanii Jahwe:

8. w t̄g'š w tr'š h 'r̄p̄
w mwsd̄j hr̄jm jrgzw
(w j̄t̄g'šw kj hrh lw)
9. 'lh 'ān b'pw
w 'š m pjw t'kj
sh̄ljm b'rw mnnw
10. j̄t̄ ām̄jw w jrd
w 'rpl tht rgljw
11. w j̄rkb 'l krwb w j'p

"Ziemia zatrzęsła się i zdrząła,
a podstawy gór się zachwiały
(i zatrzęsły się, bo On się rozgniewał)¹⁴.
Wzniósł się dym z Jego nozdrzy,
a ogień trawiący z ust Jego.
Węgły rozpałały się od niego.
Nagiął niebiosów i zstąpił,
chmura deszczowa¹⁵ pod Jego stopami.
Dosiadł cheruba i poszybował.

¹⁰ Wersety 31c-32 i 50 n. spełniają rolę wiążącą te człony, nie wchodząc w ich strukturę.

¹¹ Zob. M. Ottosson. *högsk. TWAT* II 408-415.

¹² Tak już E. Baumann. *Struktur-Untersuchungen im Psalter I*. ZAW 61:1945 s. 114 n.

¹³ Por. Wj 19, 16; q̄lt w br̄q̄m w 'mn kbd.

¹⁴ BHS sugeruje, że jest to głosa.

¹⁵ Rdzeń 'rp w Pwt 33, 28 znaczy "spuszczać deszcz".

- w jd' 'l-knpj-rwh
 12. jst hsk sbjbtwjw
 sktw hšrt-mjm
 13. 'bj šhqjm m ngwh
 b'rw ghj - 'š
 14. w jr'm b šmjm YHWH
 w 'ljwn jtn qiw
 15. w jšlj hšjm w jpsm
 w brqjm rb w jhmm
 16. w jr'w 'pqj-m jm
 w jglw mšwdwt tbi
 m g'rt YHWH
 m nšmt rwh 'pw

wzniósł się na rozpostartych skrzydłach¹⁶.
 Otoczył się wokół ciemności,
 okryciem Jego sito wód¹⁷.
 Obloki niebieskie od Jego blasku
 rozpalły węgle ogniste¹⁸.
 Zagrzwał z niebios Jahwe,
 Eljon wydał swój głos.
 Sporządził strzały i rozspalał je,
 wykonał wiele błyskawic i ciskał nimi.
 I odsłoniły się czeluści Morza¹⁹,
 obnażyły się fundamenty świata
 od groźnego okrzyku Jahwe,
 od łchnienia wiatru Jego nozdrzy²⁰.

Komentatorzy zgodnie uważają, że w kontekście lamentacji jednostki trudno zrozumieć obecność tego kosmicznego objawienia Jahwe wojownika²¹. Trzeba więc szukać jego pierwotnego "osadzenia w życiu". Było nim nie tyle kultyczne przedstawienie teofanii synajskiej²², ile raczej starożytna liturgia królewska, podczas której główną rolę odgrywał władca²³. Tak można wyjaśnić brak w psalmie nazw geograficznych, które w innych kompozycjach teofanijskich (Sdz 5; Pwt 33; Ha 3) wskazują na przybycie Jahwe ze Synaju.

Już jednak pierwsze zdanie przytoczonego fragmentu potwierdza schemat teofanijski ustalony przez J. Jeremiasa²⁴: objawieniu się Boga towarzyszy drżenie natury. Trzęsienie ziemi jest znakiem Jahwe przychodzącego na pomoc swemu wyznawcy. Kontekst utworu wskazują, że "ziemia" ('rš) może oznaczać także świat podziemny, Szeol. Ponieważ "podstawy gór" (w. 8b) czy "podstawy świata" (w. 16b) znajdują się w podziemiu²⁵, należy przyjąć to samo znaczenie także w paralelnym stychu 8a. Wtedy bardziej wy-

¹⁶ Wokalizując *kan pš rewah*; zob. D a h o o d, jw. s. 107.

¹⁷ Zachowując *lectio difficilior* 2 Sm 22. Zob. HAL 348b-349a.

¹⁸ Cały werset skażony. S c h m u t t e r m a y r (jw. s. 73-76) poprawia na podstawie analogii z Ps 97, 2-4: 'bj šhqjm ngdw; Von ihm her waren Wolken(banke) der Himmel; 'brw ghj - 'š feurige Kohlen mogen einher (bzw. kamen hervor entströmen). W naszej rekonstrukcji idziemy za propozycją S. I. F e i g i n. *The Heavenly Sieve*. JNES 9:1950 s. 40-43.

¹⁹ Wybieramy wersję 2 Sm 22 ('pqj jm); lekcja mjm w Ps 18 mogła powstać z błędnego odczytania *mem encliticum*.

²⁰ Tu również idziemy za tekstem 2 Sm 22 wbrew Ps 18, który dodaje sufiksy 2 os.

²¹ Zob. już komentarze B. Duhma (*Psalmen* 2. Aufl. Tübingen 1922 s. 79) czy B. G u n k e l a (*Die Psalmen*. 5. Aufl. Göttingen 1962 s. 67). Por. B a u m a n n, jw. s. 133.

²² Jak sądzono jeszcze do niedawna; zob. A. W e i s e r, *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult*. W: *Fs. A. Bertholet*. Tübingen 1950 s. 513-531; E. P. M ü l l e r, *Die kultische Darstellung der Theophanie*. Vt 14:1964 s. 183-191.

²³ Tak E. G e r s t e n b e r g e r. *The Lyrical Literature*. W: *The Hebrew Bible and its modern interpreters*. Ed. D. A. K n i g h t, G. M. T u c k e r Philadelphia Pa. 1985 s. 430.

²⁴ *Theophanie: die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* 2. Aufl. Neukirchen 1977 s. 36 WMANT 10.

²⁵ Jon 2, 7; Iz 24, 18; 32, 22; Jr 31, 37; Mt 6, 2; "Earth may have the same sense in Bab 3, 9" (N. J. T r o m p. *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the OT*. Roma 1969 s. 45.)

raźne staje się powiązanie z sekcją wcześniejszą (ww. 5-6), gdzie metafory Szeolu obrazują śmiertelne zagrożenie.

Na ten podwójny (historyczny i symboliczny) wymiar użytego obrazu wskazują też pojęcia *jm* i *tbi* z wiersza 16 zamykającego inkluzję. "Morze" to nie tylko wspomnienie zbawczej interwencji Jahwe podczas wyjścia z Egiptu, lecz przede wszystkim symbol potęg wrogich Bogu i pokonanych przezeń na początku dziejów. "Czeluści Morza" to, podobnie jak "kolumny kręgu ziemi" (*msdj 'rs*), wyrażenia przejęte z mitologii kananejskiej; krąg ziemski (*tebel*)²⁶ opiera się na słupach wbitych w dno Pramorza.

Siedziba kananejskiego Ela mieściła się "u źródeł dwu rzek, pośród zbiegu dwu oceanów" (*apq thmtm*: KTU 1. 4 IV 22), czyli na styku wód górnych i dolnych. Tam odwiedzali go inni bogowie. Jahwe natomiast jest ukryty w niebiosach, skąd zstępuje do walki z wrogimi żywiołami. Jego bronią jest przede wszystkim dym ('*šn*) i ogień ('*š*) wydobywający się z Jego nozdrzy. Są to znowu antropomorfizmy boskiego gniewu, który powoduje poruszenie natury. Rzeczownik '*appō*, stanowiący jedno ze znamion inkluzji (w. 9 i 16), oznacza "nos, nozdrza" jako organ gniewu, a stąd przez metonimię sam "gniew" i jego skutki²⁷. Mamy i tu ślad wyobrażeń bóstw kananejskich, które toczyły ze sobą walki na podobieństwo dzikich zwierząt²⁸.

Paralelnie do "nozdrzy" wymienione są "usta" Jahwe (*pjw*), z których zionie ogień i pochłania Jego wrogów. Wyjaśnienie tego obrazu znajdziemy w w. 16, gdzie odpowiednikiem "tchnienia wiatru Jego nozdrzy" jest pochodząca z ust Boga "nagana" (*g'rf*). Pojęcie to, znane już w kananejskim micie Baala, zostało przejęte z języka wojennego i oznacza stosowany podczas ataku okrzyk bojowy, mający wywołać panikę w oddziałach wroga²⁹. Porównanie z Ps 104, 7 (*g^eārāh* jako głos gromu) pozwala lepiej wejść w scenerię całego obrazu. Bóg objawia się podczas burzy, wśród błyskawic i gromów. Towarzyszy tej epifanii Bożej mocy potężna wichura, nazwana tutaj Jego "oddechem" (*n^esāmāh*)³⁰.

Podobnie jak w Pieśni Mojżesza (Pwt 33, 3) opis objawienia się Jahwe rozpoczyna się od "Jego oblicza" (*pw-w. 9a*) i zatrzymuje na "stopach" (*rgljw -w. 10b*). Opis ten pokrywa się z obserwacją nieba w czasie burzy. Ponad ciemnymi chmurami niosącymi deszcz znajdują się zbiorniki błyska-

²⁶ Od akad. *abālu* ("być suchym"). Zob. Z o r e i l. *Lexicon VT*, Roma 1968 887b.

²⁷ Por. H. R e i n e l t. *Zorn Gottes*. W: BL 1934: "Die häufig Verbindung der Termini 'šf und hēmāh im st. cs. mit dem Namen Jahwe scheint eine archaische Wendung zu sein".

²⁸ Np Baal i Mot (I AB VI).

²⁹ Zob. A. C a q u o t. *gā'ar*. TWAT II 51-56.

³⁰ W Iz 30, 33 "tchnienie Jahwe" rozpał płomieniem siarki palenisko Tofet. Obraz ten został wykorzystany w Kantyku Miriam Wj 15, 8: "Pod tchnieniem Twoich nozdrzy spletrzyły się wody [...]".

wic, które Bóg w swym zagniewaniu rzuca na ziemię, jak gdyby usta Jego płonęły ogniem. Płynąca po niebie deszczowa chmura sprawia, że to sam Jahwe zstępuje ze swej niebieskiej stolicy na pomoc wołającego o ratunek wyznawcy.

Trudny do zrozumienia w tym kontekście jest czasownik *nth*, częsty u Deuteroizajasza w znaczeniu "rozciągnął (niebios), stworzył"³¹. Tutaj trzeba przyjąć znaczenie dawniejsze, jakie spotykamy na przykład w tradycji jahwistycznej³². Chodzi więc natchnionemu autorowi o wywołanie obrazu nakłonienia niebios, nachylenia ich tak, aby Jahwe mógł po nich zstąpić (por. Iz 63, 19) i zasiąść na swym rydwanie wojennym. Taką interpretację potwierdza Ps 144, 5, stanowiący późną przeróbkę naszego fragmentu:

JHWH ht-šmš w trd
g' b hrjm w j'šnw

"Jahwe, nagnij niebiosów Twych i zstąp,
dotknij gór, aby zadymiały!"

Według niektórych egzegetów przemieszane są tu obrazy gwałtownej burzy i wybuchu wulkanu³³. Nas interesuje w tej chwili sekwencja czasowników: *nth* - *jrd* - *ng'*, która pozwala tłumaczyć pierwszy z nich w sposób przyjęty wyżej: Bóg "nagina" nieba, aby następnie zstąpić³⁴ i dotknięciem gór wywołać ich dymienie³⁵.

Ważną rolę spełnia w tym opisie poetycki termin '*rpl*, oznaczający gęsty obłok³⁶, w którym Jahwe objawia swój majestat. W modlitwie Salomona na poświęcenie przybytku zawarte są słowa prawdziwej Księgi Jaszar: "Jahwe objawił, że mieszka w chmurze" (*b'rpl*)³⁷. Tekst, zachowany fragmentarycznie, zdaje się porównywać ciemność Miejsca Najświętszego (*d^ebir*), gdzie Bóg raczył zamieszkać na ziemi (w. 13), z ciemną chmurą symbolizującą jego obecność w dawnych teofaniach (w. 10). Chmura deszczowa, w jakiej objawia się Jahwe, to jeszcze jeden atrybut przejęty z mitologii kanańskiej. Baal, władca deszczu i burzy, był często nazywany *rkb 'rpt*, "cwałującym w chmurach". Otóż zarówno termin ugarycki '*rpt*, jak i hebrajski '*rpl* oznaczają ciężką chmurę burzową, stanowiącą pojazd boskiego władcy zjawisk atmosferycznych³⁸.

³¹ Zob. Hal III 684 n.

³² Rdz 24, 14: "nachylić dzban"; 49, 15: "naginać grzbień"; przenośnie Rdz 39, 21: "nakłonić, zjednać".

³³ H. J. Kraus. *Psalmen*. 5. Aufl. Neukirchen 1978 s. 1123 (BR XV/2).

³⁴ Czasownik *jrd* ma tu znaczenie techniczne, wyrażające "condescensio" Boga, por. Rdz 11, 5, 7; 18, 21; Wj 3, 8; 19, 11, 18; 34, 5.

³⁵ Por. późny czasownik odsłowny '*šn* (Wj 19, 18).

³⁶ Zob. Zorell, Jw. 630b.

³⁷ 1 Krl 8, 12 (LXX 8, 53a).

³⁸ Inaczej M. Dahood (Jw. s. 107). Odrzuca on tę etymologię, wskazując na ugaryckie słowo *grpl* jako odpowiednik hebr. '*rpl*.

Do tego samego epitetu Baala nawiązuje następny obraz (w. 11), rozpoczynający centralną sekcję teofanii Ps 18. Zwrot *jrkb 'l krwb* zawiera świadomą grę słów, toteż niektórzy egzegeci próbowali poprawić tekst widząc w nim figurę etymologiczną: *jrkb 'l rkwb*, "dosiadł rydwanu"³⁹. Przemawiałaby za tym interpretacja naszego tekstu w Ps 104, 3bc:

hém- 'bjm rkwbw
hnhik 'l-knpj-rwh

"[Bóg], który rozpościera obłoki jako swój rydwan,
który porusza się na skrzydłach wiatru".

Chiastyczna budowa dystychu podkreśla ścisły paralelizm obydwu zjawisk atmosferycznych (obłoki i wiatr), służących Bogu w Jego wędrówkach po niebie. W Ps 18, 11 wizja rydwanu Jahwe wydaje się bardziej pierwotna niż w przytoczonym fragmencie Ps 104: jest nim już nie chmura deszczowa z poprzedniego wersetu, lecz - zgodnie z TM i świadectwem przekładów starożytnych - tron królewski zdobiony skrzydłatymi postaciami cherubów. Były to mityczne postacie ludzko-zwierzęce, przedstawiane już w sztuce mezopotamskiej jako geniusze opiekuńcze miejsc świętych (akadyjskie *karibē*). W tradycji izraelskiej rolę tronu Jahwe spełniała od początku Arka Przymierza, ozdobiona wyobrażeniami cherubów.

Dawniejsze próby identyfikacji cherubów biblijnych opierały się głównie na ikonografii egipskiej i neoasyryjskiej. Skoro jednak Stary Testament zawiera wyraźne wzmianki o ich wyobrażeniach już w świątyni Salomona, a najstarsze teksty biblijne sięgają jeszcze dawniejszej tradycji⁴⁰, trzeba raczej sięgnąć do wzorców z drugiego tysiąclecia prz. Chr. Toteż ostatnio uczeni, wyjaśniając genezę starotestamentowych cherubów, wskazują na wyobrażenia sfinksów z sarkofagu Achirama oraz pochodzących z Megiddo płakietek z kości słoniowej (XIV-XII w. prz. Chr.)⁴¹.

Wracając do przytoczonego wyżej tekstu Ps 104 (w. 3c), zauważamy w zwrocie "skrzydła wiatru" reinterpretację starszego wyrażenia z Ps 18, 11: "skrzydła rozpostarte" (*knpj-rewah*). Zmianę wokalizacji zaproponował M. Dahood⁴² na podstawie analogii z Ez 28, 14 (*krwb nmšh*; Vg: "Cherub extentus"); dziś przyjmuje się ona coraz powszechniej⁴³. Mowa tu zatem nie o "skrzydłach wiatru", lecz o "rozpiętych skrzydłach" cherubów, które stanowią zaprzęg boskiego rydwanu. Jest to obraz częsty w starożytnej

³⁹ Zob. J. Trinquet. *Kerub* DBS V 161-186. Przedstawia on możliwość poprawki *k' rúb* na *r' kób*; sam jednak opowiada się za procesem odwrotnym. Jego zdaniem poetycka wizja Ps 18 została zligodzona w Ps 104: "Dans notre hymne Yahweh apparaîtrait débout sur un Kerúb qui lui servirait de monture, ce kerúb qui accompagne Yahweh jusque dans le Saint des Saints; un sphinx allé remplissait fort bien cet office" (170).

⁴⁰ Rdz 3, 24, a zwłaszcza formuła *jššb hnk' rúbim*.

⁴¹ E. Dhorme, W. F. Albright, O. Eisefeldt, R. de Vaux. Ikonografię tronu opracował szczegółowo M. Metzger: *Königsthron und Gottessthrn* Neukirchen 1985. AOAT 15; zob. zwł. tablice 1181-1183.

⁴² Psalms I. 108.

⁴³ Np. Lancelotti (*Salmi* I Roma 1977 s. 160): "all'epigrafe"; Borowski (*Psalmy*. Kraków 1983 s. 94): "na skrzydłach szerokich".

literaturze wschodniej, zwłaszcza kananejskiej⁴⁴. Echem tego wyobrażenia będzie jeszcze w II w. prz. Chr. opis Apollodora Mitografa (I, VI, 3), gdzie Zeus Kassios, władca góry Sapon, znanej nam z tekstów ugaryckich jako siedziba Baala, przedstawiony jest w swej walce z Tyfonem "na wozie zaprzężonym w skrzydlate rumaki" (*epi ptēnōn 'ippōn ochoumenos 'armati*). Jest to wyraźne stopienie kananejskiego mitu o Baalu z greckim podaniem o Heliosie⁴⁵. Kananejski koloryt tej sceny uwydatnia jeszcze użycie rzadkiego w Biblii czasownika *d'h*, (latać), który często pojawia się w tabliczkach z Ugarit.

Podobny obraz Boga walczącego na wozie bojowym zaprzężonym w konie spotykamy w Kantyku Habakuka (Ha 3, 8), a i późniejsza poezja biblijna chętnie odwołuje się do metafory skrzydeł Boga⁴⁶.

Następny werset (12), centralny w chiastycznej strukturze opisu teofanii, przedstawia "ukrytą obecność" Jahwe, który przybywa odziany w ciemność (*hšk*). Mrok, będący tradycyjnie symbolem zła, obrazuje tu wyjątkowo niedostępność tajemnicy Boga dla ludzkiego poznania⁴⁷. Paralelizm symboliczny każe widzieć w drugim stychu podobny obraz Boga ukrytego w zjawiskach atmosferycznych. Przede wszystkim trzeba przyjąć trudniejszy wariant tekstu: *hašrat* (2 Sm) przeciw *heškat* (Ps 18), będącemu pod wpływem rzeczownika *hōšek* z poprzedniego stychu. Etymologicznie jest to słowo pokrewne z nowohebrajskim *hšrh* (sito) i okazyjnie związane z pojęciem "chmury"⁴⁸. Ponieważ także ugarycki czasownik *htr* znaczy "przesiewać", można dopatrywać się w naszym tekście obrazu "sita niebieskiego". Chodziłoby o chmury deszczowe, które sączą jak przez sito gęsty deszcz użylający ziemię⁴⁹.

Kończący tę sekcję werset 13 ukazuje kolejny paradoks teofanii. Chociaż Bóg przybywa na pomoc swemu wyznawcy ukryty w ciemności, to jednak promienieje odeń oślepiający blask, który przebija obłoki. Ten Boski blask należy do stałych elementów teofanii (Pwt 33, 2; Ha 3, 4; Ps 29, 7). Wyraża on władzę Jahwe nad zjawiskami atmosfery.

Ps 18 łączy tu sprzeczne ze sobą obrazy: "grad i węgle ogniste" (*brd w ghlj- 'š*). Pierwszego elementu brak jednak w paralelnym tekście 2 Sm, a jego wprowadzenie do psalmu łatwo wyjaśnić wpływem sąsiedniego cza-

⁴⁴ Zob. KTU 1. 16: 8 n; 19: 118; 46: 4 itd. Ikonografie orientalna przedstawia O. K e e l. *Welt des altorientalischen Bildsymbolik*. Zürich 1972 s. 196 nn; Abb. 295 n.

⁴⁵ Zob. S. E. L o e w e n s t a m m. *Grenzgebiete ugaritischer Sprach- und Stilvergleichung*. UF 3:1971 s. 100.

⁴⁶ Ps 36, 8; 57, 2; 61, 5; 91, 4 itd. Por. D o m m e r h a u s e n. *kēnāp*. THAT IV 243-246.

⁴⁷ "Merkwürdigerweise umschreibt Finsternis nicht nur die Sphäre der Übeltäter, sondern auch den Wohnort Gottes, besonders wenn e sich in der Theophanie offenbart; H. R i g g e n. *hašak*. THAT III 269.

⁴⁸ Midrasz do Psalmów połączył oba weraje (Ps 18 i 2 Sm 22): "w czasie gdy chmury dźwigają wodę, ciemniają one od wody, ale potem rozszewają ją po świecie"; por. bT'a' anil 9b.

⁴⁹ Tak Feigin (Jw.); por. wyobrażenie Aszszura w chmurze deszczowej; H. G r e s s m a n n AOB 133, Abb. 333.

sownika b'ar, zwłaszcza zaś tradycją teofanią, która wymienia grad pośród narzędzi gniewu Jahwe⁵⁰. Natomiast motyw "węgli ognistych" może nawiązywać do wybuchów wulkanicznych, podobnie jak w tradycji synajskiej⁵¹.

W ostatniej strofie komentowanego fragmentu (ww. 14-16) powraca obraz Boga-wojownika, który tutaj po raz pierwszy zostanie nazwany imieniem objawionym Mojżeszowi: "zagrzmiał z niebios Jahwe". Burza i trzęsienie ziemi były tylko zewnętrznymi znakami transcendencji Boga. Natomiast gromy towarzyszące błyskawicom stanowią bezpośrednie przejawy Jego bliskości, obojętnie, czy będzie to obecność zbawcza czy też interwencja karząca (jak w Ps 46, 7; 76, 9 n).

Jahwe określony został następnie dawnym epitetem Eljon, przejętym zapewne z tradycji liturgicznej przechowywanej w Jerozolimie. Wiąże się z tym określeniem obraz Boga zasiadającego ponad chmurami (Iz 14, 14) i ponad wszystkimi bogami (Ps 97, 9). Według Rdz 14, 19 El Eljon jest stwórcą nieba i ziemi. Do tejsze tradycji odnoszą się określenia Jahwe jako "Eljon nad wszystką ziemią" (Ps 83, 19; 97, 9), "wielki Król nad całą ziemią" (Ps 47, 3), który przydzielił ludom ich terytoria (Pwt 32, 8)⁵².

Jako nazwę odrębnego bóstwa spotykamy 'ljn w staroaramejskiej inskrypcji ze Sfira⁵³. Także Filon z Byblos rozróżniał pomiędzy Elem a Eljonem, starszym od tamtego o dwa pokolenia⁵⁴. W tekstach ugaryckich odpowiednikiem nazwy Eljon jest 'lj, przydomek Baala⁵⁵. Prawdopodobnie więc epitet El Eljon używany był w liturgii jerozolimskiej jeszcze przed Dawidem, i z niej został przejęty przez Izraela wraz z całym dziedzictwem kultury kananejskiej⁵⁶. W każdym razie mitologiczne podłoże całego obrazu jest oczywiste. Kananejski bóg burzy pozwalał słyszeć swój głos wśród gromów i błyskawic, padających z obłoków na ziemię. Pioruny jako boskie strzały są zresztą charakterystyczne także dla religii greckiej⁵⁷. W ugaryckim micie spotykamy postać boskiego rzemieślnika Koszara, który wykuwa w swej kuźni ogniste strzały dla Baala (KTU 1. 4 I 24-34). Tutaj

⁵⁰ Joz 10, 11; Iz 30, 30; Ez 38, 22.

⁵¹ Por. H. F u c h s, *ghl. TWAT* I 1007 n: "V. 13 ist dann eine Motivkomposition aus Elementen einer Gewitterrechnung und eines vulkanisches Ausbruchs". Połączenie obu obrazów zawiera Iz 30, 30: "Jahwe da słyszeć swój dostojny głos, pokaże jak spuszcza swe ramię w zapalczywym gniewie, w płomieniu ognia pożerającego, w strumieniach ulewy, wśród gradowych kamieni" (nps w zrm w 'bn brd).

⁵² Por. H. J. K r a u s, *Theologie der Psalmen*. Neukirchen 1979 s. 26-32.

⁵³ I A 11 (KAI 222); w qdm 'l w 'ljn, "[...] i wobec Ela i Eljāna [...]".

⁵⁴ Zob. C. C l e m e n, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos*. Leipzig 1939 s. 25-32.

⁵⁵ Por. KTU 1. 16 III: 5-8.

⁵⁶ Świadczy o tym przede wszystkim Rdz 14, 17-20. por. F. S t o l z, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem*. Berlin 1970 s. 157-163.

⁵⁷ Por. ikonografię "Zeusa gromowładnego" i opis Bejjoda *Teogonia* 708.

sam Jahwe sporządza sobie strzały błyskawic i zasypuje nimi świat wrogich potęg (w. 15). Ta sama scena występuje w Ps 77, 18 n:

zrw mjm 'bwt
qwl ntw šhqim
p-hsajk šhikw
qwl r' mk b šgl
h'jr w brajm tbi
rgzh w tr'š h'rg

"Spłynęły woda obłoki,
Chmury wydały głos
i strzały Twe poleciały.
Głos Twego grzmotu [rozległ się] wśród kół,
Twoje błyskawice rozświetliły krąg ziemi,
zadrżała i zatrzęsia się ziemia".

Poetycka wizja Boga-wojownika przychodzącego w burzy kończy się podjętym w inkluzji (w. 8 i 16) tematem wstrząsu samych fundamentów ziemi. "Kosmiczne zwycięstwo słowa Jahwe stanowi jakby przeciwieństwo aktu stwórczego, sprowadzając świat do punktu wyjścia"⁵⁸. Morze (*Jm*), czyli pierwotny ocean, ucieka strwożone na głos zagniewanego Boga, odsłaniając przy tym kolumny, na których opiera się zamieszkały świat (*tebeš*). Poezja biblijna często wykorzystuje te wyobrażenia przejęte z kosmografii starożytnego Bliskiego Wschodu⁵⁹. Najlepszą ilustracją tego fragmentu jest obraz zawarty w Ps 104:

Jed- 'rs 'i-mkwaš
bi-tawt 'wim w 'd
thwm k šbwš ksšw
'h-rjm j'mdw-mjm
mng' rtk jawswn
m-qwl r' mk špzw

"Ugruntowałeś ziemię na jej fundamentach,
nie zachwieje się na wieki i nigdy.
Ochłania jak szata ją okryłeś,
ponad górami stanęły wody.
Uciekły przed Twoją groźbą,
przed głosem Twego grzmotu się rozbiegły" (wv. 9-7).

Poruszenie całej natury, związane z poskromieniem Morza, jest zgodne z prawdziwą tradycją Wyjścia⁶⁰. Przyczyną kataklizmu są dwie symboliczne czynności Jahwe: paraliżujący wszystko okrzyk wojenny (*g 'r*)⁶¹, oraz "tchnienie (*rwh*) Jego gniewu", które sprawia wysuszenie Morza, a więc zwycięstwo Boga nad złowrogim żywiołem (por. Wj 14, 2f; 15, 8). Pokonany żywioł jest bowiem symbolem chaosu usiłującego zniszczyć dzieło stworzenia. Obrazuje on zarazem historycznych wrogów psalmisty, których wyrok Jahwe wprowadza w przerażenie i unicestwienia.

Tak więc osobiste doświadczenia ujmuje psalmista w formę kosmicznej epopei, aby tym bardziej podkreślić wszechmoc Boga, który zstępuje z wysokości i pochyla się nad swym wybrańcem.

⁵⁸ G. R a v a s i. *Il Libro dei Salmi* I. Bologna 1981 s. 336.

⁵⁹ Ps 24, 2; 75, 4; 93, 1; Job 38, 4 n; Prz 8, 29.

⁶⁰ Wj 14-15; por. Joz 10 i Sdz 4-5.

⁶¹ Ps 9, 6; 76, 7; 80, 17; Job 26, 11; Iz 17, 13; 50, 2; 51, 20; 66, 15.

THEOPHANIE IM GEWITTER: Ps 18, 8-16

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Autor liefert eine eigene Rekonstruktion und Übertragung des in Ps 18 einkomponierten archaischen Theophaniefragments. Er bespricht zuerst dessen Platz in der Struktur des ganzen Psalms und liefert dann einen umfangreichen philologisch-exegetischen Kommentar. Besonders ausführlich berücksichtigt er die Wort- und Begriffsparallelen zu den mythologischen Texten von Ras Shamra. Auf dieser Grundlage kommt er zu der Schlussfolgerung, dass das Werk in der Frühzeit der Monarchie in Israel komponiert wurde (10. - 9. Jahrhundert v. Chr.), während das Theophaniefragment aus der Zeit der Unterwerfung Kanaans stammen kann.