

Ks. TADEUSZ BRZEGOWY

KULTOWE ŚRODOWISKO PSALMU 139

Już od czasów Abrahama ben Ezra (1093—1167) Psalm 139 uchodził wśród komentatorów za perłę Psalterza. Wprawdzie wiele innych psalmów zawiera wypowiedzi o nieskończonej wiedzy Bożej, tajemniczej obecności, nieustannej opatrności, lecz żaden z nich nie dorównuje Psalmowi 139 w sile ekspresji, żywości, sugestywności obrazu, połączonej z tkliwym podziwem dla Stwórcy¹. Psalm wyróżnia się zarówno głębią idei jak i sposobem ich poetyckiego, literackiego opracowania. J. Niglutsch sformułował bardzo krótko to, co można uznać za zdanie powszechne wśród egzegetów: „Hic psalmus est unus ex pulcherrimis tum quoad sublimitatem argumenti tum quoad elegantiam linguae”².

Słowa tego psalmu wielokrotnie ożywiają liturgię świętą. W Breviarzu jest on przeznaczony na nieszpory środy czwartego tygodnia. W święta apostołów Kościół stosował do nich słowa psalmu: „Ogromnie zaszczytzeni są w oczach naszych przyjaciele Twoi, Boże; na zawsze utrwalone chwalebne ich władanie” (ww. 17—18). Z tego psalmu wzięta jest antyfona na wejście mszy wielkanocnej: „Powstałem żywy i już zawsze jestem z Tobą. Położyłeś na mnie rękę Twoją. Przedziwna jest wiedza Twoja. Panie, przenikasz mnie i znasz mnie. Ty wiesz kiedy spoczywam i powstaję” (ww. 18.5—6.1—2). Słowa psalmu rozbrzmiewają wreszcie w radosnym Praeconium Paschale: „A noc jako dzień zajaśnieje i noc światłością mi będzie w rozkoszach moich” (ww. 12b.11b). Liturgia zaczerpnęła te teksty z przekładu Wulgaty — w tych przypadkach niestety — niezbyt ścisłego.

Poeci i myśliciele też nierzadko czerpali z Ps 139 natchnienie do swoich dzieł. Przykładem może być choćby „Hound of Heaven” F. Thompsona³ czy hymn J. Kochanowskiego „Czego chcesz od nas, Panie”⁴.

Jednakże ten piękny psalm stawia tak egzegetę jak i uważnego czytelnika wobec bardzo trudnego problemu. Bo kiedy, przez większą część utworu autor

¹ Por. E. Pannier — H. Renard, *Les Psaumes traduits et commentés* (La Sainte Bible de Pirot — Clamer, t. 5), Paris 1950, s. 706: „ce psaume est le plus beau et le plus achevé de tout le psautier”. Podobne opinie wyrażali tacy egzegeci jak dom Calmet, Delitzsch, Crampon, Fillion, Le Hir, Calès, Coullough — Ballard, M. Peter i inni. W jednym z najnowszych komentarzy do Psalmów możemy spotkać taką ocenę: „Un poème témoignant d'une réelle préoccupation de *philosophie religieuse*, tel se présente — unique en son genre à travers tout le Psautier — le Ps. 139” — L. Jaquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme. Etude textuelle, littéraire et doctrinale*, 1979, t. 3, s. 603.

² J. Niglutsch, *Brevis explicatio psalorum, Tridenti*⁸ 1905, s. 329.

³ F. Thompson, *Poems*, New York 1932, s. 77.356.

⁴ J. Kochanowski, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 1884, t. 1, s. 354—356.

roztacza przed naszą duszą świat Bożej wszechwiedzy, wszechobecności, zadziwiającej działalności stwórczej (ww. 1—18), to w wierszech następnych (19—22) ten sam autor wybucha okrzykami nienawiści względem ludzi przewrotnych i domaga się dla nich śmiertelnego ciosu. Pod sam koniec utworu poeta powraca do tematu Bożej wszechwiedzy, ale tym razem nie w charakterze hymnicznego rozważania, ale w formie usilnej prośby o zastosowanie przez Boga tej wiedzy do osoby psalmisty. Taka budowa utworu jest niezwykle zaskakująca. Niespodziewana i z naszego punktu widzenia nie wyjaśniona jest ta całkowita zmiana nastroju, tonu, artykulacji literackiej. H. Schmidt patrząc na te dwie części psalmu odnosił wrażenie „jakoby szerokie i spokojne niebo jasnej i gwiazdzistej nocy nagle pokryło się ciemnymi chmurami i zrywała się burza z gwałtowną siłą”⁵. Wydaje się, że E. Reuss wyrażał myśl wielu egzegetów, kiedy pisał, że gdyby psalm kończył się trzecią strofą, tj. w. 18, byłby najpiękniejszy z całego zbioru⁶. Tak więc ostatnia część psalmu, jako upadek z wyżyn myślowych pierwszej części, stwarza w istocie pewne zakłopotanie. Najprostszym rozwiązaniem mogłoby się wydawać po prostu pominięcie tych kłopotliwych wersów. Tak uczynił Aleksy Klawek, który ogłosił w Ruchu Biblijnym i Liturgicznym swój przekład psalmu⁷. Tak też uczyniono w dzisiejszym Breviarzu. Ale te wersy tam są. I zadaniem egzegety jest odpowiedzieć, po co one tam są i jakie jest ich znaczenie.

PSALMY I KULT IZRAELA

Dziś bardziej niż kiedykolwiek przedtem zdajemy sobie sprawę z odmienności i osobliwości starożytnej twórczości literackiej Hebrajczyków, a tym bardziej twórczości poetyckiej. Piękne powiedzenie W. Goethego, że aby zrozumieć poezję trzeba się udać do ojczyzny poety, ma zastosowanie do Psalterza również. Przy czym nie chodzi tu o jakieś materialne rozumienie słowa „ojczyzna”, ale o tę glebę duchową, na której wyrosła twórczość psalmiczna.

Jaka była ta ojczyzna Psalterza? Jest nią z jednej strony dusza Hebrajczyka, człowieka, który myśli sercem, który nie zna dyskursywnego rozumowania, człowieka, który bardziej „odczuwa” niż sądzi, którego uczucie z łatwością przeradza się w namiętność, który w wyrażeniu swoich uczuć jest skłonny zarówno do uproszczeń jak i przesady. Ta dusza starożytnego Semity ma dla wyrażenia swojej wiary i swoich uczuć język hebrajski, język pasterzy, rolników, nomadów, język pod wielu względami pierwotny, o bardzo uproszczonej gramatyce i składni, język, który nieraz „trzaska w szwach” wobec zadań, do których go używano. Jest to bowiem język, który rzeczywiście rozwinął się pod wpływem teologii, objawienia. Zaś utwory poetyckie stworzone w tym języku są najczęściej bardzo krótkie rozmiarami, a naładowane bogactwem myśli. Przy tym brak najczęściej jakichkolwiek informacji o autorze, czasie i okolicznościach powstania utworu, co bardzo by nam pomogło do jego zrozumienia⁸.

⁵ H. Schmidt, *Die Psalmen* (HAT), Tübingen 1934, s. 245.

⁶ E. Reuss, *Das Alte Testament übersetzt, eingeleitet und erleutert*, Bd. 5, Braunschweig 1893, s. 278.

⁷ A. Klawek, *Bóg wszechobecny i wszechwiedzący*, RBL 5 (1952), 193—194.

⁸ Por. J. L. McKenzie, *Aspects of Old Testament Thought*, w: *The Jerome Biblical Commentary*, ed. by R. Brown i in., Prentice 1968, ss. 736—767; W. F. Albright, *Od epoki kamiennej do chrześcijaństwa*, Warszawa 1967, s. 10; C. Tresmontant, *Le prophétisme hébreu*, Paris 1982, s. 18 (zob. moje omówienie w RBL 37 (1984) 365—367).

Dziś przyjmuje się w egzegezie powszechnie, głównie dzięki epokowym badaniom H. Gunkela, że w odróżnieniu od współczesnej poezji, która powstaje na papierze i przy biurku, psalmy hebrajskie wyrastały jako odpowiedź na konkretne potrzeby, sytuacje życiowe. Przy czym częściej była to poezja tworzona ustnie aniżeli komponowana na piśmie. Konkretna sytuacja życiowa (*Sitz im Leben*) domagała się odpowiedniej treści, a treść ta z kolei była ujmowana od razu w ustaloną, stereotypową formę. Twórcy psalmów nie gonili za oryginalnością wyrazu, formy; najchętniej ujmowali swe myśli w tradycyjne i konwencjonalne formuły. Najlepszą ilustracją tego sposobu kompozycji hebrajskiej jest paralelizm członów, gdzie autor wypowiada swą myśl niejako symetrycznie w dwóch lub trzech stychach (*cola*) składających się na werset, używając na przestrzeni tych stychów znów ustalonych tradycyjnie zestawów wyrazów. Dzisiejsze badania porównawcze wykazały, że autorzy hebrajscy nie tworzyli sami owych zestawów, par wyrazowych, ale mieli je wspólne z Kananejczykami. Wiele tych stereotypowych zestawień, formuł znajdujemy w poezji z Ugarit z XIV w. przed Chr.⁹ Te więc trzy elementy konstytutywne: sytuacja życiowa, odpowiadająca jej treść i w jakiejś mierze podyktowana przez nie forma, zadecydowały o wykształceniu się poszczególnych gatunków psalmów. Na gatunek składają się więc jednostki literackie zbudowane przy pomocy ustalonego zestawu słów, formuł i obrazów dla wyrażenia pojęć i uczuć związanych z tą samą sytuacją życiową. Gdy zaś chodzi o tę sytuację życiową, to pierwszeństwo ma zawsze sytuacja zbiorowa, społeczna przed indywidualną, jednostkową. Tą sytuacją zbiorową dla psalmów był przede wszystkim kult izraelski. I tak dla przykładu „psalm dziękczynny” został skomponowany najprawdopodobniej po to, by towarzyszyć składaniu ofiary dziękczynnej w Świątyni¹⁰. Jest rzeczą oczywistą, że odnalezienie pierwotnej sytuacji życiowej danego psalmu niezmiernie pomaga do jego właściwego odczytania. Czy taką sytuację da się odnaleźć również dla Psalmu 139?

Pytanie to podjął już sam Gunkel i pozostawił je bez odpowiedzi. Dostrzegł on mianowicie w psalmie ogólny ton właściwy hymnom. Są tu pewne cechy tego gatunku, jak pytania retoryczne (ww. 7 i 17) czy hymniczne zdanie w w. 14: „Wysławiam Cię, żeś tak cudownie wspaniała, że tak zadziwiająca są Twoje dzieła” Wychwalanie Boga, jego wspaniałości, dzieł i zamysłów, formuła „wysławiam” z charakterystycznym „ponieważ” (w. 14 i 13) wskazują na hymn. Ale brak psalmowi formuły wprowadzającej, tak charakterystycznej dla hymnów. I kiedy hymny odznaczają się wielką obiektywnością, to tutaj na przestrzeni całego utworu występuje z niezwykłą siłą „Ja” czyli osobowość poety. „Ta nowa i niesłychana w hymnach stworzenia wewnętrzna postawa psalmisty jest tym, co rozsądziło formę i gatunek; wychodząc od hymnu, przeszedł poeta w formie i treści wysoko ponad nim”. Tak więc dla Gunkela psalm ukazał się jako utwór *sui generis*, a to oczy-

⁹ Zob. M. Dahood — T. Penar, *Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs*. Ras Shamra Parallels I (Analecta Orientalia 49), Rome 1972; A. Ceresko, *The Function of Chiasmus in Hebrew Poetry*, w: *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 1—10; T. Polk, *Paradigms, Parables, and Mešalim: on Reading the Mašal in Scripture*, w: *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983) 564—583; B. P. Yoder, *A—B Pairs and Oral Composition in Hebrew Poetry*, w: *Vetus Testamentum* 21 (1971) 470—489; W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths*, London 1968, s. 1—46.

¹⁰ H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen² 1966; S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1962, t. 1—2; T. Brzegowy, *Jerozolimskie środowisko Psalterza*; w: *Collectanea Theologica* (w przygotowaniu).

wiście oznacza rezygnację z przyporządkowania go jakiemuś konkretnemu gatunkowi. Sytuacja wyrażona w psalmie jest całkowicie indywidualna i nie pozwala na żadne uogólnienie ¹¹.

POZABIBLIJNE PARALELE

Dla utworu, który nie ma jakiegś bliskiej i wyraźnej paraleli na przestrzeni literatury biblijnej, cennych wskazówek może dostarczyć literatura pozabiblijna. I rzeczywiście można wskazać na kilka utworów staro-wschodnich, przypominających zwłaszcza pierwszą część naszego psalmu, a nawet jego niektóre sformułowania.

Piękny, hymn na część boga Re, pochodzący z czasów 19 dynastii egipskiej, uderza wzniosłością i duchem monoteistycznym. Re jest wszędzie obecny (niebo — ziemia, wschód — zachód), a jego statua w Hermontis nie jest nim samym, lecz jedynie daje okazję do jego objawienia się w sanktuarium ¹². Dalej można wspomnieć fragment listu z Tell el-Amarna z czasów ok. XIV w. przed Chr., w którym kananejski wasal Tagi wysławia faraona Amenofisa IV, uosobienie boga słońca:

„Czy wzniesiemy się do nieba, czy zstąpimy do podziemia,
głowa nasza pozostaje zawsze w twoich rękach” ¹³.

Sformułowanie to do złudzenia przypomina werset 8 naszego psalmu i wyrażono przypuszczenie, że w liście tym kananejski książę dla przypodobania się faraonowi wplótł znany sobie urywek z ojczystego hymnu (psalmu), który może stanowił jakiś wariant naszego psalmu ¹⁴. Hetycki hymn na cześć bogini Isztar wysławia nieustanne panowanie bóstwa nad ludzkimi losami: bogini trzyma człowieka jak na dłoni w każdej jego sytuacji życiowej ¹⁵. Ale najwięcej podobieństwa z naszym psalmem wykazuje indyjski hymn Atharwawedy IV, 16.

Oto ów hymn ¹⁶:

1. Wszchemocny Pan z wysoka czyny ludzkie bada,
znane są one bogom, choć kryć je chcą ludzie.

¹¹ H. Gunkel, *Die Psalmen übersetzt und erklärt*, Göttingen⁵ 1958, s. 587: „Doch kann kein Zweifel sein, dass seine Grundstimmung, das andächtige und staunende Versenken in Jahwes Geheimnisse auf den Hymnus führt”. Większość współczesnych komentatorów uważa psalm za kompozycję mądrościowo-dydaktyczno-hymniczną. Tak np. C. Castellino, *Libro dei Salmi* (La Bibbia di S. Garofalo), Torino—Roma⁸ 1965, s. 807, powtarzając stary pogląd R. Kittela, *Die Psalmen übersetzt und erklärt* (KAT), Leipzig³⁻⁴ 1922, s. 419. Z nowszych artykułów można wspomnieć: G. M. Behler, „Seigneur, Tu me sondes et Tu me connais”. Psaume 139, w: *Vie Spirituelle* 100 (1959), s. 29; H. Schüngel — Straumann, *Zur Gattung und Theologie des 139. Psalms*, w: *Biblische Zeitschrift* 17(1973), s. 42: psalm należy rozumieć jako „Gebetsbelehrung und -anweisung”.

¹² Szczegółową analizę tych paraleli staro-wschodnich przeprowadził H. Hommel, *Das Religionsgeschichtliche Problem des 139 Psalms*, w: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 47(1929) 110—124. Tekst hymnu egipskiego można znaleźć w J. Pritchard, *ANET*⁸, s. 368b (przekład na angielski i opracowanie J. A. Wilson).

¹³ J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln* (Vorderasiatische Bibliothek), Leipzig 1915, Bd. 1, s. 827.

¹⁴ Por. H. J. Kraus, *Psalmen* (BKAT XV), Neukirchen—Vluyn⁴ 1972, s. 919 (z bibliografią).

¹⁵ J. Pritchard, *ANET*, s. 384a (tłumaczenie na angielski F. J. Stephens).

¹⁶ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, Warszawa 1958, t. 1, s. 103—104. Wiersz 7 przetłumaczony z niemieckiego: *Hundert Lieder des Atharva-Veda übersetzt und mit Bemerkungen versehen* von Prof. Dr. Grill, Tübingen 1879, s. 22—23.

2. Kto stoi czy się rusza, z miejsca w miejsce skrada,
kryje w tajemnej celi — Bóg to wszystko widzi.
Gdziekolwiek dwóch się zjawia, myśląc że są sami,
Waruna zna ich zmywy, jest tam między wami.
3. Ziemia ta jest jego, bezkresne niebiosa,
Dwa w nim spoczywają morza, a on w kropli rosy.
4. Kto się chce ponad niebo wzbić jak ptak skrzydlaty
I tam króla Waruny nie ujdzie zapłaty.
Jego szpiegi wokół świata lecą,
I tysiącem swych oczu tę ziemię przeświecą.
5. Otworem przed Waruny królewskiego okiem
Leżą ziemi i nieba bezkresne koliska.
Liczy każde mrugnięcie śmiertelnika okiem
Wszechwładny, a wszechświatem jak gracz kością ciska.
6. Twoje, Boże, na grzesznych zastawione przedzę
Niechaj wyłowią kłamcę, a szczere oszczędzą.
7. Zatrzymaj kłamcę spętanego setnymi więzami,
Stróżu wielki, nie pozwól ujść przestępcy.
Niech nikkczemnikowi obwiśnie brzuch,
Rozdęty jak beczka pozbawiona obrcęzy!

Tutaj podobieństwo dotyczy zarówno treści jak dyspozycji utworu. A więc niezrozumiała dla nas budowa psalmu ma swój starożytny odpowiednik. Część pierwsza hymnu (ww. 1—3) mówi o wszechwiedzy Boga, która obejmuje całego człowieka, a więc jego czyny, poruszenia, myśli i tajemne zmywy. Wypowiedź wiersza 3 o wszechwiedzy Waruny ma wydźwięk panteistyczny i nie posiada odpowiednika w psalmie. W drugiej części (w. 4—5) ukazano nieuchronną wszechmoc Boga i jego wszechobecność. Oczy Boga przenikają niebo i ziemię, dostrzegają najdrobniejszą rzecz, nawet mrugnięcie okiem. Nie jest dla nich zakryte nic w czasie i przestrzeni. Gdziekolwiek człowiek się uda, wszędzie spoczywa na nim badawcze, przenikliwe oko Boga. Wreszcie część trzecia (ww. 6—7) w bardzo śmiałych zwrotach rzuca przekleństwo na kłamców, nieprzyjaciół Boga. Nie jest naszym zamiarem rozważać kwestię, czy psalm biblijny jest zależny od indyjskiego wzoru, czy izraelski twórca mógł znać hymn Atharwawedy. Nie brak uczonych, którzy takie kontakty dostrzegają i przyjmują. Kupcy Salomona przywozili nie tylko złoto Ofiru z Indii (1 Krl 9,28), ale i inne dobra kultury¹⁷. Dla badań literackich nad Ps 139 decydujące znaczenie ma podobieństwo sytuacji życiowej. Bowiem w indyjskim hymnie po stwierdzeniu wszechwiedzy i wszechobecności Waruny następuje takie oto zdanie: „A on jest ukryty w tej kropli wody”¹⁸, i jego więzy skrepują tego kto mówi nieprawdę. Stróżowi Warunie nie ujdzie kłamca, lecz wszędzie dosięgnie go straszliwa kara. Wzmianka o „małej wodzie” każe nam myśleć o jakiejś poświęconej wodzie, używanej w kulcie w jakimś rodzaju ordaliów. Każdy kto pije poświęconą wodę, w którą wstąpił Waruna, musi strzec się kłamstwa. Kłamcę dosięgną na pewno wypuszczone przez Warunę potwory, spotka go kara Boża w postaci zarazy, kalectwa lub najstraszniejszej puchliny wodnej. Utwór Atharwawedy ma więc ścisły

¹⁷ Por. W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine*, Harmondsworth Middlesex 1951, s. 182—183; M. Pope, *Song of Songs* (The Anchor Bible 7c), New York 1983, dyskutuje te związki indyjsko-hebrajskie na ss. 27—33. 85—89. Zob. moje omówienie w *CollTheol* 55(1985) fasc. 4, s. 175—178.

¹⁸ „Im Wassertropfen selbst ist er verborgen” — *Atharvaveda IV*, 16, w. 3. *Hundert Lieder*, s. 22.

związek z wyrokami sądowymi, przy których go recytowano. W takiej sytuacji należało uświadomić oskarżonego, że stoi przed wszystkim wiedzącym Bogiem i że w razie kłamstwa dosięgnie go nieuchronnie Boże karanie.

SITZ IM LEBEN Ps 139

Sytuacja religijno-kultowa hymnu Atharwawedy każe zapytać, czy nie podobna była sytuacja Ps 139. Bo choć te dwie pieśni powstały niezależnie od siebie, to przecież zrodziły się z tych samych potrzeb życiowych religijnej wspólnoty, a tą potrzebą byłaby oprawa dla orzeczenia sądowego dokonywanego przed Bogiem w sanktuarium. A. Weiser¹⁹, który pojmował psalm jako oryginalną kompozycję hymniczno-modlitewną, w jednym z późniejszych wydań swego komentarza do Psalmów zazaczył, że paralele pozabiblijne pozwalają przypuszczać, iż psalm ma pochodzenie liturgiczne, i że był recytowany podczas rozpraw sądowych, gdy chodziło o przewinienie kultowe. Drogą tą poszli tacy egzegeci, jak G. A. Danell²⁰, S. Mowinckel²¹, H. J. Kraus²², M. Dahood²³. Tę tezę o kultowym zakorzenieniu psalmu w orzekaniu Bożych wyroków szeroko rozwinął E. Würthwein²⁴. Pogląd Würthweina sprzed 30 bez mała lat zachowuje zasadniczo swoją wartość. Jednak dziś można go w wielu punktach dodatkowo oświetlić, pogłębić i uzasadnić.

Dla poznania tej sytuacji decydujące znaczenie posiada druga część psalmu, wiersze 19—24. Ich odrywanie od reszty psalmu i traktowanie jako tworu samodzielnego nie ma najmniejszego sensu²⁵. Wiersz 23 podejmuje najwyraźniej sformułowania w. 1, tworząc inkluzję spinającą dwie części psalmu w jedno²⁶. Różnica dotyczy tylko trybu zdań. Kiedy w pierwszej części autor

¹⁹ A. Weiser, *Die Psalmen*, Göttingen⁵ 1959, s. 554.

²⁰ G. A. Danell, *Psalm 139*, w: *Acta Universitatis Uppsaliensis* 1(1951), s. 1—38. Autor przejęty tezami „szkoły skandynawskiej” umieścił Psalm 139 w obchodach Nowego Roku, jako wyznanie króla po jego intronizacji. Wyznanie przynależności do Jahwe pociąga za sobą odżegnanie się od nieprzyjaciół Boga. Król zobowiązuje się dalej strzec sprawiedliwości w kraju, bronić Boga, tj. jego przyjaciół, a wyniszczyć spośród ludu złoczyńców, którzy są nieprzyjaciółmi Jahwe (ss. 23—24. 32—33).

²¹ S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, t. 1, s. 68, odrzuca pogląd Danella: „Danell has given no tenable argument for this opinion. In Ps. 139 the worshipper is probably a leading person in the congregation but no king; the linguistic Aramaisms cannot be overlooked. The cultic background of the psalm is not an installation, but a casual distress. The psalm is a psalm of lamentation with a broad hymnic introduction, the purpose of which is the assertion of the innocence of the worshipper”.

²² H. J. Kraus, *Psalmen* (BKAT XV) Neukirchen—Vluyn⁴ 1972, s. 915—922.

²³ M. Dahood, *Psalms* (The Anchor Bible), t. 3, New York 1970, s. 284: „A psalm of innocence composed by a religious leader (cf. vs. 21) who was accused if idol worship”.

²⁴ E. Würthwein, *Erwägungen zu Psalm 139*, w: *Vetus Testamentum* 7(1957), s. 165—182.

²⁵ Np. H. Herkenne, *Das Buch der Psalmen* (Die Heilige Schrift des Alten Testament), Bonn 1936, s. 431—432, wyraził pogląd, że po w. 5 należy umieścić ww. 19—24, zaś wiersze 6—18 należy traktować jako dzieło późniejszego poety, który szerzej rozwinął temat Bożej wszechwiedzy łącznie z wszechobecnością. Dla H. Schmidta, *Die Psalmen* (HAT), Tübingen 1934, s. 245, wiersze 19—24 stanowią samodzielny utwór, skomponowany wprawdzie przez autora psalmu, ale w zupełnie innych okolicznościach i nastroju ducha.

²⁶ S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, t. 1, s. 24; H. J. Kraus, *Psalmen*, s. 916; J. Holman, *The Structure of Psalm CXXXIX*, w: *Vetus Testamentum* 21(1971), s. 298—310.

mówił w trybie oznajmującym: „Jahwe, Ty mnie przenikasz i znasz” (w. 1), to teraz ten sam psalmista woła z niebywałą natarczywością:

„Przeniknij mnie i poznaj moje serce,
zbadaj mnie i osądź moje myśli;
a zobacz czy idę drogą bałwochwalstwa
i wprowadź mnie na drogę wieczności!” (w. 23—24).

Nie ulega wątpliwości, że ta końcowa prośba jest szczytowym punktem i celem, do którego zmierza cały psalm. Modlący się, jak wynika z tej prośby, chce poddać się wyrokowi Bożemu. Ten sąd ma dotyczyć nie tylko jego czynów zewnętrznych, ale przedmiotem śledztwa będzie również serce i nerki, a więc świat myśli, uczuć i pożądań psalmisty. Mają zostać ujawnione nie tylko uczynki, ale i najtajniejsze myśli. Jak bardzo na tym psalmiście zależy, widać z nagromadzenia czasowników w trybie rozkazującym: przeniknij, zbadaj, osądź, zobacz! Kto tak usilnie prosi o sąd nad sobą samym? Ten kto padł ofiarą niesprawiedliwego oskarżenia, z którego chciałby się oczyścić, poprzez wykazanie swej niewinności.

Prawodawstwo Starego Testamentu zawiera jeden typowy przykład sądu Bożego. Jest to tzw. ofiara podejrzenia, przewidziana w Księdze Liczb 5,11—31. Próbie tej poddawana jest kobieta w wypadku, gdy mąż podejrzewał ją o zdradę małżeńską, lecz nie miał dowodów winy. Kobietę taką należało „stać przed Jahwe” (w. 18), a więc w sanktuarium, aby Bóg sam zaświadczył o jej grzechu czy też niewinności. Warto zauważyć, że w tym sądzie Bożym decydującą rolę pełni „poświęcona woda”, wypijana przez podejrzaną²⁷. Jest to dodatkowa analogia z rytem znanym z indyjskiego hymnu. Powstaje jednak pytanie czy praktyka „sądu Bożego” dotyczyła w Izraelu również innych wykroczeń. Otóż są w ST dane pozwalające odpowiedzieć pozytywnie.

W uroczystej modlitwie dedykacyjnej Salomona zamieszczono następującą prośbę: „Kiedy ktoś zgrzeszy przeciw swemu bliźniemu, a później wezwie go do przysięgi, a on przyjdzie do przysięgi przy Twoim ołtarzu w tej świątyni, wtedy Ty wysłuchaj w niebiosach i racz działać — rozsądź (w^ešāfattā) między Twoimi sługami, skazując złego (rāšā') na karę, aby jego postępowanie (derek) spadło na jego głowę i usprawiedliwiając sprawiedliwego, aby mu oddać według jego uczciwości” (1 Krl 8,31—32). Nie ulega wątpliwości, że prośba ta, sformułowana najprawdopodobniej przez Deuteronomistę, odzwierciedla rzeczywistą procedurę w świątyni jerozolimskiej. Procedura ta ma swoją prawną podstawę w Kodeksie Przymierza Wj 22,6—10. Prawodawca podaje tu sposób postępowania w przypadku, gdy ktoś zostanie poszkodowany na majątku (pieniądze, wartościowe przedmioty, bydło), który został powierzony na przechowanie drugiej osobie, a nie ma dowodów, że szkoda powstała z winy przechowującego. W takim razie przechowujący cudzą własność ma „przystąpić do Boga”, a więc udać się do świątyni (w. 7), gdzie jego sprawa będzie „przedstawiona Bogu” (w. 8), oraz musi złożyć przysięgę, że „nie wyciągnął ręki po cudzą własność” (w. 7.10). Rozstrzygnięcie o winie lub niewinności podejrzanego jest pozostawione interwencji Boga, który sam ma wydać orzeczenie. W jaki sposób dokonywało się to orzeczenie, możemy przypuszczać na podstawie różnych danych ST: mogło się to dziać za pośrednictwem Urim i tummim, będącym do dyspozycji kapłanów w sanktuarium, czy za pośrednictwem wyroczni prorockiej lub kapłańskiej, albo przez los,

²⁷ Por. S. Ł a c h, *Księga Liczb* (PSST II—2), Poznań—Warszawa 1970, s. 94—101.

jak to było w przypadku Akana (Joz 7,15), albo wreszcie przez jakieś wydarzenie w życiu oskarżonego, jak w przypadku kobiety cudzołożnej (Lb 5) ²⁸.

Izraelska praktyka uciekania się do Boga po rozstrzygnięcie sądowe uzyskuje potwierdzenie i oświetlenie przez podobne praktyki starożytnych ludów sąsiadujących z Izraelem.

Na starożytnym Wschodzie powszechnie przypisywano bóstwu władzę sędziowską. W Egipcie władzę sadowniczą sprawuje bóg słońca Re. On jest rządcą świata i stróżem sprawiedliwości. Otoczony dworem jak ziemski władca, tronujący na barce, objeżdża i kontroluje niebieski ocean. Od czasów Starego Królestwa bóg Re odbywa sąd indywidualny, czyli szczegółowy nad duszą faraona po jego śmierci, zanim go przyjmie do nieba. Potem, w czasach Średniego Królestwa, ten sąd obejmuje wszystkich ludzi, z tym że dokonuje go już bóg umarłych, Ozyrys. Egipska „Księga Umarłych” zawiera prośby i wyznania niewinności, skierowane do boga sędziego. Lista „występków”, z których spowiada się zmarły, przypomina wiele zakazów etycznych ST ²⁹. W Mezopotamii różne bóstwa nosiły tytuł sędziego. Sądy wykonywał Ea, bóg mądrości. Ale bogiem sądzącym w całej Mezopotamii był bóg słońca, Szamasz. On nienawidzi ciemności i rozprasza je, on podnosi ku światłu każdą postać i każdą rzecz, wszystko prześwieśla i zna, wszystko osiąga ³⁰. W Kanaanie najwyższy bóg El jest uważany za twórcę wszystkiego i utrzymującego wszystko w porządku. On też sądzi. Gdy nawet między bogami wyniknie spór, zwąśnieni udają się do Ela po rozstrzygnięcie ³¹.

Miejszem wymierzania sprawiedliwości ludziom przez bóstwa było na całym starożytnym Wschodzie sanktuarium. Tu, najczęściej przed statua bóstwa, były orzekane boże wyroki. Jak ważna to była funkcja w życiu sanktuariów, dowodzą nazwy nadawane tymże sanktuariom przez starożytnych. I tak dla przykładu świątynia Ningirsu w Lagasz nosiła tytuł „Miejsce gdzie jest orzekany sąd”; świątynia Urum blisko Sippar — „Miejsce gdzie Sin wypowiada sąd”; świątynia Sin w Ur — „Miejsce gdzie on sądzi” albo „Miejsce gdzie Ty sądzisz”; świątynia Ningirsu w Girsu — „Miejsce sądu”; świątynia bogini Inanny — „Miejsce gdzie jest orzekany sąd”; sanktuarium Ninlila w Nippur — „Dom potężny, gdzie on wypowiada sąd z mocą” ³². W Nuzi w trudnych przypadkach, kiedy to sędziowie nie mogli sprawy rozstrzygnąć, udawano się przed posąg bóstwa Ilani i tu sprawę kończyła przysięga o charakterze klątwy ³³.

Tak więc izraelska praktyka udawania się do Boga po rozstrzygnięcie sądowe pewnych spraw, przewidziana przez prawodawstwo i poświadczona przez deuteronomistyczną historię, jawi się jako coś zwyczajnego i zrozumiałego na tle religijnym ówczesnych sąsiadów Izraela. Ale postawmy dalsze pytanie: czy w Psalmach, tym zwierciadle wiary, etyki i życia kultowego Izraela, są ślady uciekania się do Boga po rozstrzygnięcie sporów.

²⁸ Por. E. F. de Ward, *Superstition and Judgment: Archaic Methods of Finding a Verdict*, w: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 89(1977), s. 1—19; *Art. Gottesurteil*, w: *Haag BiLex*² 1968, kol. 635.

²⁹ Pritchard, *ANET*, s. 34; S. Łach, *Księga Wyjścia* (PSST I—2), Poznań—Warszawa 1964, s. 327—333; J. Nelis, *Gericht*, w: *Haag BiLex*², kol. 560.

³⁰ O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*. Am Beispiel der Psalmen, Neukirchen 1972, s. 188 i rys. 286.

³¹ O. Keel, dz. cyt., s. 187.

³² A. Gamper, *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament*, Innsbruck 1966; E. Lipiński, *Psaumes, I. Formes et genres littéraires*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, t. 9, Paris 1973, kol. 52n.

³³ Por. S. Łach, *Księga Wyjścia*, s. 218.

Prawda o Bogu sądzącym człowieka jest dla psalmistów Izraela faktem, którego nie trzeba udowadniać³⁴. Jahwe często nosi wyróżniający tytuł „sędzia sprawiedliwy” (*šōfēt šaddiq*)³⁵. Co więcej, Jahwe jest jedynym sędzią, co trzeba rozumieć jedynym najwyższym, nieodwołalnym, uniwersalnym. Psalm 75 tak to formułuje: „Bo nie ze wschodu ani z zachodu, ani z pustyni, ani z gór (przychodzi sąd). Lecz Bóg jest sędzią. Tego poniżej, tamtego wywyższa” (ww. 7—8). Tak więc sąd Boży, podobnie jak każdy sąd, niesie w sobie pewne napięcie: Bóg sądząc zbawia i karze równocześnie. Boski sędzia jest wybawicielem dla sprawiedliwego, ale wymierza karę i pomstę dla przewrotnych, nieprzyjaciół Boga, osobistych nieprzyjaciół modlącego się (Ps 7; 9; 58). Sąd ten też czasem może być groźny dla samego proszącego i dlatego psalmista modli się: „Nie wszczynaj sporu z Twoim sługą, bo nikt z żyjących nie jest sprawiedliwy przed Tobą” (Ps 143,2).

W przekonaniu, że Bóg jest stróżem prawa, modlą się uciśnieni i niesprawiedliwie prześladowani, aby wystąpił jako ich sędzia i pognębił ich prześladowców. Ten sąd będzie sądem bezstronnym i sprawiedliwym, który odda obu stronom co się im słusznie należy, który uzupełni wszelkie braki ludzkiej sprawiedliwości, przed którym nikt nie ujdzie i przed którym nic się nie ukryje³⁶. W tej perspektywie trzeba widzieć prośby modlącego się w Ps 139: „Przeniknij mnie i poznaj moje serce, zbadaj i osądź...”

Kluczowe słowo psalmu „przeniknij mnie” (ww. 1 i 23) odnajdujemy w Hi 13,9; 29,16; Prz 18,17 zawsze w kontekście sądowniczym. Formuła „przeniknij mnie” (*hoqrēni*) jest synonimem formuły „doświadcz mnie” (*b^ehānēni*) w Ps 139,23. Ta zaś ostatnia jest użyta paralelnie z formułą „osądź mnie” (*šoftēni*) w Ps 26,2. Wynika stąd wyraźnie synonimia formuł „przeniknij mnie Boże” i „osądź mnie Boże”. To każe nam zwrócić bacniejszą uwagę na psalmy, w których modlący się proszą o dokonanie nad nimi sądu przez samego Jahwe.

H. Schmidt wykazał bardzo bliski związek z kultem lamentacji indywidualnych³⁷. Wiele z tych psalmów trzeba traktować jako modlitwy oskarżonego o jakieś złamanie prawa, kiedy sprawy nie można rozstrzygnąć na zwyczajnej drodze. W takich przypadkach stawiano oskarżonego przed kapłanami, na których spoczywał obowiązek uzyskania sentencji wprost od Boga. Recytując odpowiedni psalm, oskarżony stwierdzał swoją niewinność przez użycie przysięgi oczyszczającej oraz błagał Jahwe o sprawiedliwość i uwolnienie od zarzutów (np. Ps 26,1; 31,8; 142,8). Dwuczęściowa budowa tych utworów, gdzie lamentacja i prośba ustępują miejsca dziękczynieniu i pochwalę, odzwierciedla przypadki, kiedy to prześladowany uzyskiwał pomyślne rozwiązanie. W takim ujęciu nieprzyjacie, wobec których psalmista wyraża swoją niechęć czy nawet odrazę, są fałszywymi oskarżycielami. Na tej drodze Schmidt wyjaśniał wiele psalmów lamentacyjnych³⁸.

³⁴ J. Warzecha, *Bóg sądu* — *’ēlōhē mišpāt*, w: *Obraz Boga w Psalterzu* (Studia Teologiczne KUL, t. 3) Lublin 1982, s. 85—107, spec. 104nn.

³⁵ Ps 7,12; 9,5. Por. Ps 9,9; 50,6; 75,8; 96,13; 98,9 etc.

³⁶ Por. Ps 7,5.12; 9,9; 26,1; 35,24; 43,1; 67,13; 98,9; Iz 1,17.23; 33,22; Jr 11,20.

³⁷ H. Schmidt, *Das Gebet des Angeklagten im Altem Testament* (ZAW Beih 49), Giessen 1928.

³⁸ Psalmy 4; 5; 7; 17; 26; 27,1—6.7—14; 31,1—9; 57; (109); 142 przede wszystkim, a także następujące psalmy: 11; 13; 54; 55,1—19; 56; 59; 94,16—23; 140. Zob. A. R. Johnson, *The Psalms*, w: *The Old Testament and Modern Study*, ed. by H. H. Rowley, Oxford 1962, s. 200.

W. Beyerlin wyróżnił w grupie lamentacji podgatunek psalmów, które nazwał „pieśniami niewinności” (Unschuldslieder)³⁹, a są to następujące psalmy: 5; 7; 17; 26. Różnią się one od lamentacji tym, że nie mają na wstępie błagalnej inwokacji do Jahwe, a za to wybijają się tu deklaracje niewinności albo wyznania negatywne (Ps 26,4—5; 131,1), pochwały oranta przez niego samego (Ps 26,1b.3.11a. 12a) czasem pojawia się przysięga uniewinniająca (Ps 131,2, a także Ps 7,4n i Hi 31,7n). Te deklaracje niewinności składa się w sanktuarium. Świadectwem takiej praktyki jest Pwt 26,13—14, które nakazuje Izraelicie przynieść pierwociny do sanktuarium i tam złożyć „przed Jahwe” następujące wyznanie: „Wziąłem z domu co poświęcone i dałem lewicie... nie przestąpiłem ani nie zapomniałem żadnego z Twoich poleceń. Nie spożywałem tego podczas żałoby... usłuchałem głosu Jahwe” Można przypuszczać, że istniały osobne formuły „wyznania niewinności” dla Izraelity podejrzanego czy oskarżonego o konkretne przewinienie. Oskarżenie takie trafiało również do świątyni. W swej pożegnalnej mowie Samuel zwraca się do Izraelitów z następującym wezwaniem: „Oskarżajcie mnie przed Jahwe i przed Jego pomazańcem. Czy wziąłem komu wołu, czy zabrałem czyjego osła, czy komu wyrządziłem krzywdę lub gnębiłem, albo z czyjej ręki wziąłem podarunek, aby przymknąć oczy na jego sprawę” (1 Sm 12,3). Po tym retorycznym wyznaniu następuje przysięga oczyszczająca „Jahwe świadkiem... że nic nie znaleźliście w moim ręku” (w. 5).

Taka jest właśnie sytuacja Psalmu 26, któremu Bible de Jérusalem nadaje tytuł „modlitwa niewinnego”⁴⁰. Utwór zaczyna się apelem o sąd Boży i samopochwałą: „Osądź mnie, Jahwe, ponieważ postępowałem nieskazitelnie... doświadcz mnie, Jahwe, i wypróbuj, przepuść przez ogień moje nerki i moje serce” (ww. 1a.2). Zdanie otwierające „Osądź mnie, Jahwe, ponieważ postępowałem nieskazitelnie” stanowi niewątpliwie formułę zakorzenioną w kulcie, gdyż odnajdujemy ją w różnych tekstach, np. Ps 7,9; 35,24; 43,2. Dwa człony tej formuły zostają podjęte i szerzej rozwinięte w dalszych wersach psalmu (2 i 3). Że słownictwo tu występujące jest tradycyjne, pokazują podobne fragmenty z Ps 7,9—10 czy Ps 17,2—3. Teraz następuje stwierdzenie niewinności albo wyznanie negatywne, gdzie modlący się odżegnuje się od wspólnoty z ludźmi fałszywymi, niegodziwymi, złoczyńcami, występnyimi, a w w. 9 prosi, aby go nie dołączać do grona grzeszników i mężów krwi. Psalm kończy się wyrażeniem nadziei, że modlący się będzie głośno dziękował i opowiadał cuda Pańskie (w. 7) i błogosławił Jahwe w jego zgromadzeniu (w. 12). Stanie się to po uzyskaniu uniewinniającego rozstrzygnięcia. Wtedy psalmista uda się na procesję wokół ołtarza i na znak niewinności umyje ręce (w. 6).

Tak więc da się odtworzyć kultową sytuację, o której mówi modlitwa Salomona z 1 Krl 8,31—32. Prorok Sofoniasz (3,5) oznajmia, że Jahwe „wypowiada swój wyrok każdego ranka, nie zawodzi skoro świta”. To samo zdaje się wynikać z Ps 17,15, gdzie modlący się wyraża nadzieję, że zostanie uniewinniony rankiem, po przebudzeniu się psalmisty (czy Jahwe?): „Ja zaś w sprawiedliwości ujrzę Twe oblicze, nasycę się po przebudzeniu Twoim obrazem”⁴¹.

³⁹ W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, Göttingen 1970; Por. E. Lipiński, *Psaumes*, kol. 54.

⁴⁰ *La Bible de Jérusalem*, éd. entièrement revue, Paris 1973, s. 739.

⁴¹ R. Tournay, *Le Psaume LXXIII: relectures et interprétation*, w: *Revue Biblique* 92(1985), s. 192, wyraża pogląd, że czasownik *bēhāqīš* w Ps 17,15 odnosi się do wiernego. Ale znana jest dobrze w ST idea Jahwe powstającego ze snu, aby

Tak więc na pytanie o rodzaj literacki możemy odpowiedzieć pozytywnie: pewna określona forma literacka i związana z nią ustalona treść odpowiadają potrzebom pewnej sytuacji kultowej. Zasadnicze elementy tego gatunku to inwokacja do Jahwe, wyznanie niewinności, pochwała samego siebie, wyznanie negatywne lub przysięga oczyszczająca. To właśnie oznaczało „orzec swoje serce czystym”, jak to formułuje Ps 73,13. Tutaj nie ma jak w lamentacjach błagania o litość, ale o to, by Bóg poznał sprawę i jako wszechwiedzący sędzia zajął stanowisko. Modlący się wypowiada swoją niewinność czasem oskarżając swoich przeciwników jako bezbożników. W tym to gatunku trzeba widzieć również Ps 139.

MODLITWA NIEWINNIE OSKARŻONEGO

W tym świetle ostatnia strofka Ps 139 nabiera całkiem jasnego znaczenia. Oskarżony staje przed Bogiem, którego wcześniej wychwalił jako wszechwiedzącego, i kieruje doń słowa:

19. Obyś Boże, zabił niezbożnego (rāšā'),
a mężowie krwi niech odejdą ode mnie!
20. Ci, którzy Cię wzywają dla nieprawości,
co fałszywie przysięgają na Twoje miasta!
21. Jakże nienawidzę tych, którzy Ciebie nienawidzą, Jahwe
i jakże brzydzą się Twoimi nieprzyjaciółmi!
22. Najgłębszą czuję do nich nienawiść,
stali się dla mnie nieprzyjaciółmi.

Po tych deklaracjach rozbrzmiewa usilna, wprost natarczywa prośba, by Bóg poznał, przeniknął, zbadał postępowanie, serce, myśli psalmisty, jak to już wyżej podkreśliliśmy ⁴².

W słowach pełnych uczucia, a nawet pasji psalmista prosi albo lepiej żąda, by Bóg zabił bezbożnego i aby mężowie krwi odeszli od niego. Tradycyjna egzegeza usiłowała tę całkowitą zmianę nastroju i ten wybuch uczucia tłumaczyć następująco: psalmista stanął twarzą w twarz z rzeczywistością Boga. W swej kontemplacji zobaczył niezwykle wyraźnie Boże przymioty jak wszechwiedzę, wszechobecność, wszechmoc. Taki Bóg zasługuje na to, aby Go wszyscy uznali, uczcili i kochali. Tymczasem istnieją na świecie ludzie, którzy nie tylko że Bogu nie służą, ale się Mu sprzeciwiają i usiłują, na ile to być może, przekreślić Boże rządzenie światem. Oni właśnie, jak to rozwija Ps 104, zakłócają cudowną harmonię Bożego świata. Co gorsza, tacy ludzie żyją wpośród narodu wybranego. Psalmista uważa za rzecz oczywistą, że dla takich ludzi nie powinno być miejsca między żyjącymi. Przeto im życzy i domaga się dla nich jak najrychlejszego końca ⁴³.

Tłumaczenie to jednak ma swoje słabe strony. Psalmista nie zwraca się tutaj przeciwko złu jako takiemu, ani przeciw ludziom złym w ogóle, ale

przyjść na sąd nad nieprzyjaciółmi oraz dla zbawienia Izraela. Tak użyte jest podobne słowo b^ehā'ir (gdy on się przebudzi) w Ps 73,20. O Bogu, który „budzi się”, zob. Ps 35,23; 44,24; 59,6; 78,65. Por. *Bible de Jérusalem*, s. 794.

⁴² Zdanie w. 20 zaczyna się od partykuły 'im, która nie ma tu znaczenia warunkowego, lecz wyraża życzenie. Por. B. D u h m, *Die Psalmen (KHAT)*, Tübingen⁴ 1922, s. 460; P. J o u i o n, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1965, 163 c.

⁴³ Np. G. Castellino, *Libro dei Salmi*, s. 812; Behler, art. cyt., s. 53; E. Young, *Psalm 139. A Devotional and Expository Study*, London 1965, s. 94; L. J a c q u e t, *Les Psaumes*, s. 603—604.

przeciw konkretnym złoczyńcom, którzy nastają na psalmistę: „a mężowie krwi niech odejdą ode mnie!” (w 19b). Jest tu sytuacja podobna jak w pierwszej części psalmu (ww. 1—18), gdzie też psalmista nie rozważał Bożych przymiotów jako takich, ale raczej rozważał swoją sytuację przed wszechwiedzącym i nieskończenie bliskim i mocnym Bogiem. Gdy jednak psalm jest modlitwą oskarżonego, to niezbożni i mężowie krwi, na których psalmista rzuca klątwę, reprezentują kategorię ludzi, do której, przez fałszywe oskarżenie, włączono również psalmistę. Dlatego jako podejrzany o konszachty z takimi ludźmi, rzuca na nich przekleństwo. Stara się przez to wykazać jak najusilniej, że nie ma i nie chce mieć z nimi nic wspólnego. Życzy im śmierci, a przez to i sobie samemu, gdyby — jak głosi podniesione przeciw niemu oskarżenie — do nich rzeczywiście należał. Jest tu więc zawarte przekleństwo o charakterze przysięgi i klątwy, które również i to w pierwszym rzędzie dotyczy samego psalmisty. Stary Testament zna takie formuły przysięgi, które zawierały zakłęcie przeciw samemu przysięgającemu, na wypadek gdyby swej przysięgi nie dotrzymał lub przysięgał kłamliwie, np. „niech mi to uczynią bogowie i to niech mi dodadzą, jeśli...” (1 Krl 19,2).

Dalszą charakterystykę ludzi, od których odcina się psalmista, podają następujące dwa wersety. Tekst masorecki w. 20 wydaje się na pierwsze wejście prawie bezsensowny, i egzegeci uciekają się do najróżniejszych poprawek⁴⁴. Jednakże należy zdecydowanie tę wersję zatrzymać i tłumaczyć w świetle podobnych wyrażen w ST oraz przez paralelizm członów. Użyte w pierwszym członie słowo 'amar ma znaczenie podobne jak w Ps 40,11: „wypowiadać, chwalić, wzywać”, a hemistych można przełożyć: „którzy wymawiają Ciebie (tj. mają na ustach Twoje imię) przy haniebnym czynie”. Drugi hemistych, jest pozornie jeszcze trudniejszy: nāsû' laššaw' 'ārêkâ. Rozpoznać tu jednak trzeba znaną z Dekalogu formułę nāsâ' laššaw' (Wj 20,7), która zabrania nadużywania imienia Bożego, a więc i krzywoprzysięstwa⁴⁵. Ale odpowiadający temu orzeczeniu przedmiot 'ārêkâ (twoje miasta) zdaje się nie dawać dobrego sensu. Jeśli jednak zważymy na wypowiedź zawartą w Mt 5,34—35: „Nie powinniście w ogóle przysięgać: ani na niebo, bo jest tronem Boga, ani na ziemię, bo jest podnóżkiem stóp Jego, ani na Jeruzalem, bo jest miastem wielkiego króla...”, musimy stwierdzić, że wyrażenie z psalmu posiada sens. Okazuje się bowiem, że Izraelici przysięgali na niebo, na ziemię, na swoją głowę, jak również na Jeruzalem, tzn. na święte miasto Jahwe. Pluralis „Twoje miasta” też da się wyjaśnić. W Am 8,14 czytamy, że Izraelici przysięgają na grzech Samarii (tj. na cielca czczonego w Samarii) i mówią: „żyje bóg twój, o Dan, i żyje twój kult (derek), o Beer Szebo”.

Z tych to formuł przysięgi na ołtarz czy sanktuarium miasta, rozwinęła się następnie przysięga na święte miasta Jahwe (Por. Iz 64,9), tj. miasta sławnych objawień Boga (Hebron, Betel), miejsca spoczynku arki (Szilo, Kirjat

⁴⁴ Poprawki dotyczą najpierw słowa jōmrukā, które Castellino, Kittel, Zorell i in. czytają, kierując się lekcją Quiny parepikranan, jamrūkā (Hiphil od mārāh — buntować się). W drugim członie wyraz 'ārêkâ (twoje miasta) błędnie przekładała Vulgata przez hostes tui. Tutaj niektórzy egzegeci (np. Castellino, Kraus) poprawiają na 'ālejkā (przeciwko tobie).

⁴⁵ Por. J. Kroon, *Accipient in vanitate civitates tuas (Ps 138,20)*, w: *Verbum Domini* 11(1931), s. 264. Autentyczności tekstu masoreckiego broni też Rice Gene, *The Integrity of the Text of Psalm 139:20 b*, w: *Catholic Biblical Quarterly* 46(1984), s. 28—30. Autor proponuje brać słowo laššaw' w znaczeniu znanym z Hi 7,3; Iz 30,28: klęska, zniszczenie, i tłumaczy hemistych: „którzy twoje miasta obrócili w ruinę” (They have carried away thy cities to destruction). Jednakże R. Gene nie zwrócił uwagi na paralelizm zachodzący między dwoma stychami wiersza, który w jego interpretacji zostaje zburzony. Zob. także S. Łach, *Księga Wyjścia*, s. 190.

Jearim) czy miejsca zgromadzeń Izraela (Mispa, Sychem)⁴⁶. Ale przecież można, bez uciekania się do zmiany tekstu spółgłoskowego, czytać rzeczownik w singularis, i wtedy mamy przysięgę na miasto Jahwe, czyli Jerozolimę. W tym ujęciu oba wersety stanowią doskonały paralelizm, a cały wiersz dobrze harmonizuje z wierszem poprzednim: niezbożni i mężowie krwi tutaj zostają scharakteryzowani jako krzywoprzysięzcy⁴⁷. Dla nich Bóg jest niczym, gdyż odważają się wymawiać jego imię, kiedy sami popełniają nieprawość. Co więcej, oni przyzywają to święte imię dla spełnienia swych niegodziwych zamiarów. Nie wahają się przed fałszywą przysięgą, którą Tora zawsze piętnowała jako straszliwe przestępstwo (Por. Kpł 19,12).

Gdy chodzi o takich ludzi, to nasz psalmista czuje do nich ogromną nienawiść i najwyższą odrazę (ww. 21—22). Te dwa wiersze stanowią znowu razem paralelizm synonimiczny. Mówca z niespotykaną siłą i emfazą wyraża swoją nienawiść do owych mężów krwi. Nie poprzestaje na prostym stwierdzeniu nienawiści, lecz podkreśla, że jest ona takłit, najgłębsza jaką sobie można wyobrazić. Dalej stwierdza psalmista, że ludzie ci, będąc nieprzyjaciółmi Boga, stali się automatycznie i jego wrogami. Wyrażenia są tak mocne, że w duszy czytelnika mimo woli rodzi się bunt. Przecież już w ST znano największe przykazanie, na którym „zawisło Prawo i Prorocy”, przykazanie miłości Boga i bliźniego⁴⁸. Wydaje się rzeczą stosowną przypomnieć tu ów specyficzny rys myśli hebrajskiej, w której abstrakcyjne zło zawsze przybierało konkretne rysy złoczyńcy. I dlatego jedynym sposobem usunięcia zła wydawało się zgładzenie złego człowieka, a nienawiść do zła utożsamiała z nienawiścią względem złoczyńców⁴⁹. Ale i w tej perspektywie stwierdzenia psalmisty brzmią zbyt bezwzględnie.

Natomiast w ich kontekście życiowym, jaki wskazaliśmy dla Ps 139, słowa te stają się dobrze zrozumiałe i psychologicznie uzasadnione. Modłącemu się postawiono poważne zarzuty, że jest mianowicie bezbożnikiem, gwałtownikiem, że dopuścił się jakiegoś konkretnego przestępstwa. W tej sytuacji on stwierdza: niech bezbożników spotka śmierć, ja ich nienawidzę i brzydzę się nimi, uważam ich za swoich wrogów. Czy wobec tego będzie jeszcze ktoś twierdził, że modlący się do nich rzeczywiście należy? Teraz jest rzeczą oczywistą, że jeżeli jego słowa i uczucia są szczere, to nikt nie może uważać go za przynależnego do grupy owych ludzi.

Szczerłość zaś jego uczuć i słów ma potwierdzić sam Jahwe. Psalmista sam o to prosi spokojnie, ale usilnie: „Przeniknij mnie Boże, i poznaj moje serce, zbadaj mnie i osądź moje myśli, a zobacz czy idę drogą 'ōseb (ww. 23—24a). Nagromadzone tu imperatywy zawierają tę samą treść, odpowiednio ją stopniując: hāqar oznacza poznanie bardzo dokładne i przenikliwe, jāda' poznanie bardziej intymne, bāhan wyraża egzamin, próbę, doświadczenie, a rā'āh to już widzenie, więc poznanie z oczywistością nie budzącą żadnych wątpliwości. Tak wszechstronne poznanie ma dotyczyć osoby modlącego się, w szczególności jego serca, jego myśli. Ponadto w w. 24 jest wymieniony jeszcze jeden przedmiot Bożego egzaminu, Bożej inspekcji. Chodzi tu o to czy psalmista

⁴⁶ H. Junker, *Einige Rätsel im Urtext der Psalmen*, w: *Biblica* 30(1949), s. 197—212.

⁴⁷ Tak już był wykładany wiersz 20 w Targumie: di jemun bissemak 'al niklā mistablei'n 'al maggan ba'ale-d' babak, tzn. którzy przysięgają na twoje imię w oszustwie, ci przysięgają na nicość, twoi wrogowie.

⁴⁸ Por. Pwt 6,5; Kpł 19,18 i Mt 22,36—40. T. Hanelt, *Pojęcie bliźniego w starotestamentalnym przykazaniu miłości*, *RBL* 30(1977), s. 238—244.

⁴⁹ Zob. L. Sabourin, *The Psalms. Their Origin and Meaning*, New York 1974, rozdział: Fraternal love and hatred enemies, s. 152—156.

ma coś wspólnego z derek 'ōseb. Jak starożytne przekłady ⁵⁰, tak i współcześni egzegeci nie są zgodni w tłumaczeniu tego wyrażenia ⁵¹. Większość przekładowców przyjmuje tu sens „droga boleści”, a więc droga wiodąca do boleści, cierpienia, gniewu Bożego ⁵². Jednakże hebrajski wyraz 'ōseb ma dwa wyraźnie odcinające się znaczenia: pierwsze to bożek, idol. To znaczenie jest pewnie poświadczone w Iz 48,5: „żebyś nie mówił, mój bożek to sprawił, moja rzeźba, mój posąg zarządził” ⁵³. Zaś drugie znaczenie wyrazu to boleść (Iz 14,3; 1 Krn 4,9). Jesteśmy skłonni opowiedzieć się za pierwszym znaczeniem, przyjmowanym już przez Targum i niektórych egzegetów współczesnych ⁵⁴, i przytoczone wyrażenie „droga 'ōseb” rozumieć w związku z kultem, podobnie jak w Am 8,14; Jr 2,23; 10,2; 12,16, czyli oddawanie się bałwochwalstwu. Psalmista stoi więc pod zarzutem bałwochwalstwa. Zatem wspólnota z przeciwnikami Boga polegała na udziale w ich kulcie.

Bałwochwalstwo było w Izraelu napiętnowane od samego początku jako jeden z najcięższych grzechów. Zabraniało go pierwsze przykazanie Dekalogu: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną... nie uczynisz sobie posągu... nie będziesz mu się kłaniał... Bo Ja jestem Jahwe, twój Bóg, Bóg zazdrosny, karzący nieprawość ojców na synach w trzecim i czwartym pokoleniu” (Pwt 5,7—9; por. Wj 20,3).

Tora nakazywała karać bałwochwalstwo śmiercią. W Pwt 13,13—16 są wyraźne polecenia, że przeciw ludziom nakłaniającym innych do bałwochwalstwa, należy wszcząć dochodzenie sądowe i po wykazaniu winy ukarać śmiercią. Zaś w Pwt 17,2—7 prawodawca nakazuje, by przełożony, któremu doniesiono o tym, że jakiś człowiek, mężczyzna czy niewiasta, kłania się obcym bogom, słońcu, księżycowi czy gwiazdom, sprawy wysłuchał i dokładnie zbadał. Jeżeli rzecz okaże się prawdą, winnych należy zaprowadzić ku bramie miasta i ukamienować. Do wydania wyroku potrzeba zeznań dwóch albo trzech świadków. Jest bardzo możliwe, że w braku wystarczających dowodów winy (jak w wypadku podejrzenia niewiasty o zdradę małżeńską), odwoływano się do samego Jahwe jako wszystko wiedzącego sędziego.

Mimo to bałwochwalstwo było przez całe wieki wielką pokusą dla Izraelitów aż po czasy machabejskie. Kult Baali szerzył się w różnych lokalnych sanktuariach za proroków Amosa, Ozeasa czy Jeremiasza ⁵⁵ i miał swoich zwolenników wśród wszystkich warstw społeczności izraelskiej, od królów na Syjonie po wieśniaczki z gór Samarii ⁵⁶.

Jest jasne, że ten kto stał się winnym bałwochwalstwa, nie mógł być dopuszczony do zgromadzenia prawowiernych Izraelitów, do kultu świątynnego.

⁵⁰ Septuaginta przekłada przez anomias, Peszitto dšwqr' = mendacii, Hieronim doli Vulgata mendacii.

⁵¹ BT⁹ droga nieprawa; BJ chemin fatal; TOB chemin périlleux; Bibbia di Garofalo studio di lucro; Psalterium Pianum via prava.

⁵² F. Zorell, *Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1960, s. 619 a: via doloris, via ad dolores, ad gehennam? albo via irae, via iram Dei excitans. Tenże, *Psalterium ex hebreo latinum*, Romae 1928, s. 246; Por. O. A. Scriba, *Via dolorosa. Zur theologischen Auslegung des 139. Psalms* (Festschrift für M. Mitzenheim), Jena 1961.

⁵³ S. Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque haldicae*, Graz 1964, s. 1105.

⁵⁴ Tak zaleca czytać i rozumieć TM H. Bardtke, autor krytycznego opracowania *Psalmów* w BHS. Tak tłumaczył u nas J. Kruszyński, *Księga Psalmów*, Lublin 1939, s. 509; także Danell, art. cyt., s. 21; J. Holman, art. cyt., s. 310.

⁵⁵ Am 5,26; Oz 8,4—8; Jr 10,3nn; Iz 41,6nn; 44,9—20. Por. C. Wiéner, *Idole*, w: Dufour STB, s. 320—322.

⁵⁶ Por. Vuilleumier — Bessard, *La tradition culturelle d'Israël dans la prophétie d'Amos et d'Osee* (Cahiers Théologiques 45), Neuchâtel S. 1960.

Winy lub podejrzany o taki grzech musiał się od swych błędów odżegnać, oczyścić z zarzutów. Psalm 16 zdaje się przedstawiać przykład formuły wyznania wiary przez jakiegoś konwertytę na prawdziwy kult jahwistyczny⁵⁷. Po wyznaniu wiary w Jahwe (w. 2) następuje wyrzeczenie się fałszywych bóstw kananejskich (w. 3—4). Cl. Schedl⁵⁸ wykazał, że q^edôšîm i 'addirê z w. 3 są określeniami bóstw pogańskich, zaczerpniętymi z języka kananejskiego. Zgodnie z tą sugestią, Michel Dahood⁵⁹ tłumaczy tekst następująco:

„Zachowaj mnie, o Boże,
Bo u Ciebie szukam ucieczki.
Powiedziałem: „O Jahwe, Tyś moim Panem
i nie ma dla mnie nikogo oprócz Ciebie.
Co do Świętych, którzy byli w kraju,
i do Potężnych, w których miałem upodobanie:
niechaj pomnożą się ich boleści, wydłuży ich męka.
Ja bowiem nie złożę dla nich ofiary moimi rękami,
i nawet nie postoi ich imię na moich wargach”.

Nie trudno spostrzec podobieństwo sytuacji z Ps 139 i podobieństwo formuły wyznania: żeby odżegnać się od obcych bogów, psalmista rzuca na nich przekleństwo. W Ps 139 pobożny odcinając się od bałwochwalców, czyni to samo.

W tym świetle zrozumiała się staję prośba psalmisty, kończąca jego wyznanie „i wprowadź mnie na derek 'ôlâm” (w. 24). Konwertyta z Ps 16 również kończy prośbą o ukazanie mu „ścieżki życia”, z „pełnią radości przed Bożym obliczem, z wieczną rozkoszą po Jego prawicy” (w. 11). Jak przestępstwa modlących się, rzeczywiste czy domniemane, dotyczyły sfery kultu, jak kultowe jest znaczenie wyrażenia „derek 'ôšeb”, tak kultowe jest również znaczenie „derek 'ôlâm”. W Psalmie 24, który odzwierciedla „liturgię wejścia” do świątyni⁶⁰ pojawia się okrzyk: „Otwórzcie się bramy 'ôlâm, bramy wieczności” (w. 7 i 9). Tak więc droga wieczna, bramy wieczne, to to samo co „ścieżka życia” przed obliczem Jahwe, to życie pełne rozkoszy i radości, to życie w błogosławieństwie Boga, życie, które przynosi swój niezawodny plon, to wychwalanie Boga w Jego świątyni⁶¹. W przeciwieństwie do „drogi bezbożnych”, która prowadzi wprost ku rychłej zagładzie, droga wieczna jest drogą sprawiedliwych, którą Jahwe zna (Ps 1,6), a więc otacza swoją troskliwą miłością, na której pobożnemu nic nie może zagrozić.

DOKSOLOGIA SĄDOWA

Wobec tego czemu służyła pierwsza, tak rozbudowana część Psalmu 139? I ta część jest lepiej zrozumiała gdy się ją czyta w świetle owej sytuacji, dla której została skomponowana. W Księdze Jozuego czytamy o tym, jak to Izrael został wydany na łup nieprzyjaciół, mieszkańców Aj, gdyż — jak to Bóg objawia Jozuemu — lud pogwałcił święte prawo heremu (7,11). Ale nie wiadomo kto konkretnie grzech popełnił. Winowajca ma być wykryty drogą

⁵⁷ M. Dahood, *Psalms*, t. 1, s. 87; „This profession of faith was composed by a Canaanite convert to Yahwism”. Por. Sabourin, *Psalms*, s. 269.

⁵⁸ Cl. Schedl, „Die Heiligen” und „die Herrlichen” in Psalm 16,1—4, w: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 76(1964), s. 171—175.

⁵⁹ M. Dahood, *Psalms*, t. 1, s. 86.

⁶⁰ E. Lipiński, *Psaumes*, kol. 102—105.

⁶¹ Por. T. Brzegowy, „Miasto Boże” w *Psalterzu*, w: *Collectanea Theologica* (w przygotowaniu).

świętego losowania. Lud ma się oczyścić i zgromadzić rankiem, a Jahwe sam wskaże winnego (w. 15). Gdy los wskazał Akaną jako winowajcę, Jozue zwraca się do niego słowami: „Synu mój, daj chwałę Jahwe, Bogu Izraela, i złóż przed nim wyznanie” (7,19—21). Można przypuszczać, że podobni Akanowi winowajcy często byli wzywani przez kapłana do „złożenia wyznania i oddania chwały Bogu”. Na ten cel powstawały teksty, które możemy nazwać „doksologiami sądowymi”⁶². Miały one uzmysłwić oskarżonemu, że stoi przed wielkim, wszechmocnym sędzią, którego wiedza, spojrzenie dosięga samych głębi ludzkiej osobowości⁶³.

Pierwsza część Psalmu 139 stanowi taką właśnie doksologię. Jej przedmiotem nie jest, powtarzamy to jeszcze raz, wychwalanie hymniczne wszechwiedzy, wszechmocy czy wszechobecności Boga. Od pierwszych słów „Jahwe, Ty mnie przenikasz i znasz” poprzez wszystkie następne wersety rozwijana jest owa przedziwna relacja zależności od Jahwe konkretnego modlącego się „Ja”. Uważna lektura tekstu hebrajskiego wierszy 1—18 pozwala odkryć zaskakującą prawidłowość. Jeżeli policzymy w pierwszej strofie zaimki osobowe, sufiksy osobowe, przedrostki i przyrostki koniugacyjne, które są niczym innym jak zaimkami osobowymi dołączanymi do rdzeni czasownikowych, to otrzymamy 12 wyrazów „TY” (Jahwe) i 12 wyrazów „Ja” (modlący się), czyli dokładnie tyle ile jest hemistychów. Więc na każdą linijkę przypada jedna wzmianka Jahwe i jedna wzmianka modlącego się. Tak samo jest w drugiej strofie i w trzeciej. Już ta zewnętrzna, graficzno-foniczna strona wskazuje, że chodzi o szczególną relację, jaka zachodzi między Jahwe i modlącym się.

Na poziomie treści jest zupełnie tak samo. W pierwszej strofie (w. 1—6) modlący się wyznaje, że Jahwe go całkowicie przenika, a następnie ukazuje poszczególne przypadki, w których ta wiedza się przejawia: Jahwe zna i zewnętrzne czyny i wewnętrzne zamiary, słowem całe jego życie, trzyma niejako w rękach człowieka, mając nad nim całkowitą władzę. W drugiej strofie (ww. 7—12) modlący się stawia najpierw problem, dokąd by mógł uciec przed Bożym obliczem (w. 7), a potem rozważa wszelkie możliwości, jak ucieczka do nieba i szeolu, na najdalszy wschód i zachód czy wreszcie zaszycie się w najgłębsze ciemności, ale wszelka próba ucieczki na nic się nie zda, bo ręka Boża wszędzie człowieka dosięgnie, a w ciemności Bóg widzi jak w najjaśniejszy dzień. Trzecia strofa (ww. 13—18) jest pogłębieniem dwóch poprzednich, wskazując na podstawę najgłębszą owej całkowitej zależności człowieka od Boga. Bóg tak doskonale zna człowieka, gdyż jest jego twórcą. Bóg go misternie uformował w łonie matki, łącznie z nerkami i sercem, siedzibą uczuć i myśli człowieczych. Całe dzieje człowieka Bóg z góry znał, określił i spisał w swojej księdze!

Tak więc pierwsza część psalmu stanowi doskonale przygotowanie modlącego się, zanim wypowie decydującą prośbę: „Poznaj mnie, przeniknij, zobacz” i wydaj w mojej sprawie wyrok. Nie dziwi nas też, dlaczego w tym wstępnym wyznaniu psalmisty pojawiają się elementy hymniczne. Skoro stoi pod zarzutem oddawania czci obcym bogom, to teraz wychwalając Jahwe, jako jedyne i wszechpotężnego Pana i Sędziego, stwierdza nie wprost, że tamci bogowie są niczym.

Czy jednak mogły się w Izraelu zdarzyć, i zdarzały rzeczywiście, przypadki fałszywego oskarżenia o bałwochwalstwo? Zauważyć trzeba, że wykroczenie bałwochwalstwa dotyczy bardzo delikatnej sfery, oddawania czci

⁶² H. J. Kraus, *Psalmen*, s. 917 z powołaniem się na studium F. Horst, *Die Doxologien im Amosbuch*, ZAW 47(1929), s. 45—54.

⁶³ Por. E. Beaucamp — J. P. de Relles, *L'Élu sous le regard de son Dieu. Psaume 139*, w: *Bible et Vie Chrétienne* 58(1964), s. 34.

obcemu bogu, dotyczy więc zachowania ale i przekonania, uczucia. Według Deuteronomium przełożony był obowiązany wszcząć dochodzenie, skoro na kogoś doniesiono, że kłaniał się bogom. Łatwo tu zarówno o pomyłkę w ocenie jak i nadużycie. Dla ludzi bez sumienia jawi się szerokie pole do wywarcia osobistej zemsty czy pozbycia się człowieka. Historia Nabota jest tego nazbyt wyraźną ilustracją: „Przyszło dwóch ludzi, synów Beliala, którzy zasiadłszy wobec niego, zaświadczyli przeciw niemu, mówiąc: „Nabot zbluźnił Bogu i królowi” (1 Krl 21,13) ⁶⁴.

Jak dalece ludzie uczciwi stawali się nieraz ofiarami ludzkich namiętności i zawiści, pokazują perypetie Jeremiasza proroka. Nikczemni ludzie z Jerozolimy i Anatot powzięli przeciw prorokowi zgubne plany: „chodźcie, uderzmy go językiem... uknujmy zamach na Jeremiasza” (18,18), „zglądźmy go z ziemi żyjących” i następnie „szukają jego duszy”. Jeremiasz widzi siebie „jako cichego baranka wiedzonego na zabicie” (Jr 11,18—23). Pocięgą dla uciśnionego jest świadomość, że Jahwe jest świadkiem jego niewinności: „Ty zaś, Jahwe, znasz mnie i patrzysz na mnie i badasz serce moje, ono jest z Tobą” (12,3). Wobec tego prorok powierza swoją sprawę (rib — termin z procedury sądowej) Bogu: „Lecz Jahwe Zastępów jest sędzią sprawiedliwym, badającym nerki i serce. Niech ujrzą Twoją pomstę nad nimi, bo Tobie powierzyłem moją sprawę” (11,20) ⁶⁵. Podobieństwo tej sytuacji z naszym psalmem jest wprost zadziwiające. Dowodzi to jeszcze wyraźniej, że Izraelici niesłusznie prześladowani uciekali się do Jahwe po sprawiedliwość. Tam wobec zgromadzenia i przełożonych wychwalali sędziowskie przymioty Boga i prosili Go o orzeczenie ich niewinności. Na taką sytuację i dla takich ludzi był przewidziany Psalm 139.

TWÓRCA PSALMU

Odtworzona sytuacja religijna pozwala widzieć jakby funkcjonowanie psalmu w życiu społecznym i religijnym Izraela. A czy można coś powiedzieć o samym jego twórcy? Oczywiście że jest to również pytanie o epokę, o czas skomponowania utworu.

Niektórzy egzegeci są zdania, że właściwie nie ma możliwości zadatowania psalmu, gdyż brak po temu jakichkolwiek punktów zaczepienia ⁶⁶. Inni proponują daty bardzo odległe, od Dawida ⁶⁷ do czasów hellenistycznych ⁶⁸. Poważną wskazówką wewnętrzną za czasem powstania psalmu są dość liczne arameizmy ⁶⁹ oraz punkty styczne z Księgą Hioba. Tak wiersze 13—16 przypominają Hi 10,9—11; imię Boże Eloah użyte w. 19 występuje tylko cztery razy w Psalterzu, ale za to jest bardzo częste w Księdze Hioba. Czasownik

⁶⁴ Tekst hebrajski 1 Krl 21,10 używa tu słowa *bēraktā* (dosł. błogosławiłeś), co jest eufemizmem dla uniknięcia słowa „przeklinać, złorzeczyć” w połączeniu z Jahwe, podobnie jak w Hi 1,5.11; 2,5.9. Por. J. Gray, *I and II Kings* (Old Testament Library), London 1970, s. 441; G. Fohrer, *Elia*, Zürich² 1968, s. 27.

⁶⁵ Por. P. E. Bonnard, *Le psautier selon Jérémie*, Paris 1960, s. 231—232; A. Strus, *Jeremiasz — prorok modlitwy za swój naród*, CollTheol 52(1982), s. 35—56.

⁶⁶ Kraus, *Psalmen*, s. 917.

⁶⁷ E. Young, *Psalm 139*, s. 41—44.

⁶⁸ C. A. Barton, *The Religion of Israel*, New York 1918, s. 210. Podobnie zresztą G. Castellino, *Il Libro dei Salmi*, s. 808, który szuka autora psalmu w środowisku autora Księgi Mądrości.

⁶⁹ Dość powszechnie wskazuje się na następujące wyrazy jako arameizmy: *rē'a* (w. 2) *rib'i* (w. 3) *millāh* (w. 4) *'essaq* (w. 8).

qāṭal (zabijać) występuje poza naszym psalmem tylko w Księdze Hioba, choć w aramejskim jest powszechny. Toteż w Biblii z Cambridge wyrażono opinię, że jeżeli uda się ustalić pochodzenie Księgi Hioba, będzie można zadatować nasz psalm ⁷⁰. Na takim stanowisku stanął też wybitny orientalista z Papieńskiego Instytutu Biblijnego, M. Dahood ⁷¹. Przyjmując za M. Pope wiek VII przed Chr. jako czas kompozycji Hioba, otrzymał czas powstania Psalmu 139.

Jak w kwestii pochodzenia Hioba, tak i w dacie Ps 139 nowsi egzegeci opowiadają się raczej za starożytnością ⁷². Wskazaliśmy już na liczne punkty styczności naszego psalmu z utworami pozabiblijnymi, a są to wszystko utwory z drugiego tysiąclecia przed Chr. Jak w tamtych utworach tak i w psalmie mamy do czynienia z pewnymi ujęciami bardzo pierwotnymi i obserwujemy pewien związek z ordaliami ⁷³. Za starożytnością psalmu przemawia również jego literacka konstrukcja, a mianowicie wymieszanie elementów hymnicznych z lamentacyjnymi. Jak słusznie wykazał S. Mowinckel ⁷⁴, czyste formy literackie hymnu czy lamentacji przedstawiają stadia późniejsze w historii literatur narodów starożytnego Wschodu. Najstarsze pieśni religijne, zwłaszcza sumero-babilońskie i egipskie były modlitwami, które zaczynały się lub przeplatały z elementami pochwalnymi, czyli były to doksologie i lamentacje razem. Te złożone formy literackie były naturalnym odbiciem przeżycia religijnego i jego fluktuacji. Ze wzlotów doksologii modlący się powracał do potrzeb swoich czy wspólnoty, by je wyrazić w końcowej prośbie.

Gdy chodzi o styczności psalmu z pismami biblijnymi, to wskazaliśmy już na Księgę Jeremiasza (do wspomnianych już miejsc można dodać Jr 23,24). Ale psalm ma również odpowiedniki w najstarszej księdze Starego Testamentu, jaką jest prorocstwo Amosa (np. 9,2—4). Przy czym trzeba się liczyć, że to psalm używany w oficjalnym kulcie, wywierał wpływ na twórców czy to prorockich, czy to mądrościowych ⁷⁵. Nie jest też wykluczone, że twórca psalmu natchnionego wykorzystał jakiś starożytny przedizraelski hymn ku czci boga Słońca ⁷⁶. Tak więc można spokojnie stwierdzić, że psalm nie powstał później niż w VII w., ale data starsza jest bardzo możliwa.

A kim był sam twórca psalmu? Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że nasz twórca należał do elity duchowej narodu hebrajskiego. Jego walory teologiczne i poetyckie trafnie podkreślił E. Würthwein: „Poeta panuje tak znakomicie nad prawidłami teologicznych koncepcji, praktycznych zastosowań i poetyckiej formy, iż nie można żadną miarą uznać go za laika ani pod względem teologicznym ani poetyckim” ⁷⁷. Pogląd Würthweina na autora psal-

⁷⁰ A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, Cambridge 1957, s. 786.

⁷¹ M. Dahood, *Psalms*, t. 3, s. 285; M. H. Pope, *Job* (Anchor Bible 15), New York 1965, s. XXXVII. Dla ścisłości trzeba zaznaczyć, że Pope przyjmuje wiek VII jako czas kompozycji zasadniczej części dzieła, tzn. dialogu Hioba.

⁷² Dzisiejsza filologia biblijna dość sceptycznie traktuje argument z arameizmów jako dowód późnego pochodzenia danego tekstu. M. Pope, profesor języków północno-zachodnich semickich w Yale University napisał na ten temat: „It must be remembered, however, that Aramaic is as old as Hebrew and that the dialectology of Northwest Semitic gets more complicated as our date increase. Ugaritic has a number of features that appear also in later Aramaic” (Anchor Bible 7c, s. 33). Podobnie E. Young, *Psalms* 139, s. 42—44.

⁷³ G. A. Danell, art. cyt., s. 24 i 32.

⁷⁴ S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, t. 1, s. 95—96.

⁷⁵ Por. H. Hommel, art. cyt., s. 119.

⁷⁶ Związki Ps 139 z hymnami na cześć Słońca przyjmują A. Danell, art. cyt., s. 26; J. Holman, art. cyt., s. 309. O długim trwaniu kananejskiego kultu boga Słońca w Jerozolimie samej traktuje F. J. Hollis, *The Sun-Cult and the Temple at Jerusalem*, w: *Myth and Ritual*, ed. by S. H. Hook, London 1933, s. 87—110.

⁷⁷ E. Würthwein, art. cyt., s. 180.

mu wymaga jednak pewnej poprawki. Uważa on mianowicie, że jakiś kapłan ułożył psalm na użytek sanktuarium, jako formularz dla wszystkich, tych którzy znajdują się w stanie oskarżenia. A więc utworu nie można by traktować hagiograficznie, jako owocu i ilustracji długiego życiowego doświadczenia i obcowania z Bogiem, lecz normatywnie. Utwór psalmiczny, zdaniem Würthweina, nie dowodziłby, że tak wierzył ten czy ów Izraelita, lecz że tak był obowiązany myśleć, wierzyć i wyznawać każdy w okolicznościach, w których odmawiano psalm ⁷⁸.

Późniejsze życie (Nachleben) psalmu w sanktuarium, jego funkcjonowanie jako formularz na określone okoliczności, nie znaczy koniecznie, że psalm został ułożony od razu dla innych, i że trzeba go traktować normatywnie, a nie biograficznie. Ładunek uczucia i osobistego zaangażowania w utworze jest nazbyt widoczny ⁷⁹. Jest to o wiele bardziej zrozumiałe, jeżeli psalm skomponował dla siebie jakiś wykształcony Izraelita, postawiony w stan podejrzenia czy oskarżenia. I trzeba tu widzieć raczej nie kapłana, gdyż ci nie zajmowali się twórczością psalmiczną, lecz jakiegoś proroka kultowego albo lewitę ⁸⁰. Można sobie z łatwością wyobrazić jakiegoś lewitę, który po zdelegalizowaniu przez Jozjasza w 622 r. przed Chr. lokalnych sanktuariów Izraela, przybył do Jerozolimy, i tu zaczął się ubiegać o jakieś stanowisko w kulcie świątynnym. Ale przecież przybywał z jednego z sanktuariów Izraela, w których kwitło bałwochwalstwo! Samo to stawiało jego prawowierność pod znakiem zapytania. Do tego mogło się dołączyć czyjeś doniesienie, oskarżenie. Jedynym wyjściem było odwołać się do najsprawiedliwszego i wszystko wiedzącego sędziego, Jahwe. Temu to człowiekowi i biedzie w jakiej się znalazł, zawdzięczamy jeden z najcenniejszych utworów, jakie Stary Testament przekazał chrześcijaństwu.

*

* *

Na zakończenie trzeba postawić pytanie, czy to odtworzenie pierwotnej sytuacji, dla której psalm powstał i jego miejsca w kulcie izraelskim, ma jakieś praktyczne znaczenie dziś, dla chrześcijańskiego czytelnika Biblii. Albowiem Ps 139, jak cały zresztą Psalterz, nie jest dziś tylko martwym pomnikiem starożytnej literatury czy pobożności, lecz jest wciąż żywym i życiodajnym słowem Bożym, karmiącym pobożność Kościoła i każdego chrześcijanina.

Dzisiaj w Kościele nie ma „sądów Bożych” i nie udajemy się do kapłanów po sentencję w konkretnych sprawach pogwałcenia prawa. Ale dziś również przychodzimy do Bożego trybunału, aby prosić o usprawiedliwienie, ułaskawienie, darowanie win. Psalm 139 ukazując nam boskiego Sędziego, jako wszechwładnego i wszystko wiedzącego Pana, który jest twórcą ludzkiego jestestwa i trzyma je jak na dłoni w każdej chwili i przenika swym nieprzeniknionym wzrokiem najskrytsze tajniki ludzkiego serca, stanowi dobre przygotowanie na stawienie się przed boskim trybunałem. Psalm pobudza do wielkiego szacunku wobec Transcendentnego, ale też każe człowiekowi rzucić

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Warto zwrócić uwagę na złożoność tego stanu uczuciowego psalmisty. Castellino (dz. cyt., s. 807) uważa, że medytacja o Bogu wszechwiedzącym przynosi modłacemu się pociechę i pokrzepienie, a nawet wprowadza go w podziw i zachwyt. Lecz inni widzą tu nie tyle uszczęśliwienie co przytłoczenie psalmisty ową wiedzą, która bardziej obezwładnia niż oswabadza, co więcej, budzi w nim nawet grozę. Tak A. Weiser, *Die Psalmen* (ATD) Göttingen⁶ 1959, s. 555.

⁸⁰ Por. M. J. Buss, *The Psalms of Asaph and Korah*, w: *Journal of Biblical Literature* 82(1963), s. 382—392. Znamienna jest obecność w tych psalmach lewiczych treści prawniczych i sądowych, co stanowi element wspólny z Ps 139.

się z największym zaufaniem w ramiona ojcowskie Boga i Jemu zawierzyć swoją sprawę, swój los.

Jak w dawnym Izraelu, tak i dziś chrześcijanin pada nieraz ofiarą niesprawiedliwych podejrzeń, pomówień, wyroków. I nieraz jedyną instancją, do której biedny uciśniony i pokrzywdzony może się odwołać, jest sprawiedliwy Bóg. Dla każdego osądzonego przez świat Ps 139 przypomina, że Bóg widzi prawdziwie, zna uczynki, słowa i najtajniejsze uczucia, i zdolny jest wybawić człowieka z ręki oszczerców i oprawców.

Człowiek zawsze staje przed pokusą kompromisu, zacierania granic między złem i dobrem, chodzenia środkiem, na pograniczu. Psalm 139 uczy chrześcijanina bezkompromisowości wobec wszelkiego zła. Wiek XX też ma swoje bałwochwalstwa, jak na przykład władza, system, pieniądz, postęp, moda, używanie, seks. Psalm 139 uczy, że kto chce się ostać na „drodze wieczności”, ten musi wydać zdecydowaną walkę, więcej ten musi nienawidzić wszelkiego zła. Tylko taki człowiek może spokojnie się poruszać po ścieżkach opromienionych znajomością, czyli troskliwą miłością Boga.

Tak więc Ps 139 jawi się dla nas jako prawdziwa modlitwa, która wyrwa nas z niewoli grzechu, uczy właściwej postawy życiowej i prowadzi do zjednoczenia z Bogiem.

RÉSUMÉ

Le Psaume 139, un des plus beaux dans tout le Psautier, pose un problème exégetique sérieux par une transition très abrupte entre la première partie (v. 1—18) et la deuxième (19—24). Si dans la première partie le Psalmiste développe une calme méditation hymnique sur l'omniscience et l'omniprésence de Dieu, dans la suite il maudit les impies et déclare sa haine vers les ennemis de Dieu et enfin il demande afin que Dieu connaisse son coeur et sa conduite. Cette structure, sans parallèle dans le Psautier, pose la question du genre littéraire et de l'interprétation du poème.

Les parallèles extrabibliques, surtout l'hymne d'Atharva-Veda, ont suggéré pensée que le psaume pouvait servir comme formulaire de la procédure judiciaire dans le culte. Tous les anciens Sémites se rendaient aux divinités pour obtenir justice. La loi Mosaique laissait aussi certains cas juridiques au jugement des prêtres dans le sanctuaire. Dans un tel cas l'accusé ou suspect exaltait les qualités judiciaires de Dieu, déclarait son innocence et demandait une sentence favorable. C'est la situation pour laquelle a été composé le Ps 139, où se retrouvent aussi les éléments d'une „doxologie judiciaire” comme les traits d'une „prière de l'accusé innocent”.

Les horizons théologiques et les valeurs littéraires prouvent que l'orant du Ps 139 appartient à une élite religieuse israélienne. Il est le plus probable que le psaume a été prononcé par un lévite qui, après la réforme de Josias, arriva à Jérusalem pour y chercher l'emploi dans le Temple. Parce qu'il venait d'un sanctuaire de province, il était naturellement suspect ou simplement accusé de l'idolâtrie. C'est le délit dont le psalmiste se veut purifier lorsqu'il jette l'anathème sur les impies et lorsqu'il professe sa foi en Dieu créateur omnipotens et juge omniscient.