

Bóg jako światłość osnuta ciemnością znakiem miłosierdzia

Skojarzenia związane z ciemnością odnoszą się zwykle do sytuacji braku zbawienia lub wiążą się z działaniem złych potęg, które z natury są wrogie bóstwu rozumianemu przez ludzi w sposób pozytywny. Na przeciwległym biegunie znajduje się światłość, którą łączy się z Bożym działaniem. Ten system metaforyki został wykorzystany również w języku teologicznym, w tym biblijnym. Nie jest on jednak prostą kopią dawnych form literackich i wyobrażeń w nim obecnych. Przeszedł bowiem szereg przekształceń, w obrębie których jednym z owoców stało się przedstawienie światłości Boga jako obleczonej w ciemność. Paradoksalne zestawienie tych dwóch związanych ze sobą metafor może być interpretowane jako znak miłosierdzia. Temat ten jest przedmiotem niniejszego opracowania. Opiera się ono na Psalterzu jako na księdze starotestamentalnej bodaj najczęściej używanej w Kościele, tak w obszarze oficjalnym (liturgia), jak i prywatnej pobożności.

W obszarze polskiej literatury powstało ostatnio kilka opracowań starotestamentalnego tematu światłości i ciemności. Należy zauważyć zwłaszcza opracowania ogólne, które podsumowują zastosowanie metafory światła i ciemności¹. Jednakże większość opracowań dotyczy tematu światła i ciemności w dawniejszych tradycjach jedynie przy okazji ana-

KS. ŁUKASZ LASKOWSKI – prezbiter Archidiecezji Częstochowskiej, studiował biblistkę i filologię klasyczną w Polsce, Izraelu i we Włoszech, absolwent KUL i rzymskiego Biblicum, doktor bibliстики i nauk humanistycznych.

¹ T.M. DĄBEK, *Światło i ciemność w Biblii*, w: *Nowa metafizyczność? Eschatologizm? Studia i szkice o twórczości Marka Mariusza Tytko*, red. J. Piątkowski, Kraków 2000, 18-25; A.J. OLÓW, *Symbolika światła w Piśmie świętym*, Łomża 2004; B. PREDER, *Biblijna symbolika światła na chrześcijańskim wschodzie i zachodzie*, w: *Dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, red. U. Cierniak – J. Grabowski, Częstochowa 2006, 523-531; J. SPRUTTA, *Światło jako znak i symbol obecności Boga*, „*Studia Gnesnensia*” XIX (2005), 201-218; J. NAWROT, *Światło Chrystusa darem dla świata*, „*Biblia i Ekumenizm*” 4 (2009), 23-41.

liz chrystologicznych lub eklezjologicznych², a także filozoficznych³. Osobnym zagadnieniem jest literatura przybliżająca ten temat z punktu widzenia pietystycznego lub popularna. Nie można deprecjonować jej znaczenia, choć oczywiście nie należy ona do opracowań naukowych.

Na tym tle niniejszy przyczynek jako przykład interpretacji motywu światłości i ciemności w kontekście miłosierdzia jest opracowaniem jedynie niewielkich tekstów, które wydają się ważne ze względu na swoje z pozoru paradoksalne przesłanie. Jednak dzięki analizom porównawczym można uchwycić wyjątkowość biblijnego opisu Boga. Dzięki zaś ujęciu perykop w nurcie historii biblijnej można dostrzec ich żywotny charakter jako tekstów należących pośrednio również do tradycji historycznej. Dzięki wreszcie ogólnemu przeglądowi innych tradycji teologicznych, prezentujących podobne paradoksy światłości i ciemności, zarysowuje się nieustannie aktualny charakter dawnych opisów biblijnych.

1. Wstępne uwagi literackie

Należy zauważyć, że ujmowanie bóstwa jako światłości jest wspólnym motywem dla świata Bliskiego Wschodu. Opowiadając o objawieniu mówiono zwykle, że bóstwo zabłysło. Tak dzieje się w przypadku epifanii Isztar, Nergala, Iszkura czy Hadada. Było to o tyle możliwe, że często bóstwo wiązano ze zjawiskami atmosferycznymi, w tym burzowymi. Niektóre przykładowe modlitwy hymniczne świadczą o kontekście zastosowania tych motywów. I tak w jednym z hymnów na cześć Iszkura czytamy:

„Ojczy Iszkurze, Panie, który na wicherze cwałujesz...
Twój blask jak szata okrywa kraj”⁴.

Dobroczynne objawienie się bóstwa porównano do szaty światłości. Nie budzi ona lęku, lecz jest znakiem błogosławieństwa. Bóstwo jak patron czuwa nie tylko nad określonym krajem, lecz nad całą ziemią.

² J. KLINKOWSKI, *Symbolika światłości w Ewangelii według św. Jana na tle starożytnej kultury*, WPT 18/1 (2010), 57-72; K. STAWICKI, *Symbolika światła w twórczości Romana Brandstaettera. Motywy antyczne i biblijne*, w: *Przed Twym miłosierdziem. Księga pamiątkowa na pierwsze ćwierćwiecze święceń kapłańskich i pierwsze półwiecze życia proboszcza księdza kanonika doktora Zbigniewa Godlewskiego*, red. D. Bartosiewicz, Warszawa 2010, 877-952.

³ A. BLANDZI – S. BLANDZI, *Dobro światła – światło Dobra. Znaczenie światła w gnozeologii antycznej i w myśli wschodniego chrześcijaństwa*, „Przegląd Filozoficzny” 2/54 (2005), 39-52.

⁴ Za: H. WITCZYK, *Teofania w Psalmach*, Kraków 1985, 42.

W podobnych barwach prezentuje Hadada jeden z asyryjskich hymnów na jego cześć:

„Adad, kiedy jest rozzłoszczony, drży przed nim ziemia.

Wielkie góry padają przed nim,

Przed jego gniewem, przed jego groźbą

Przed jego rykiem, przed jego grzotem...”⁵.

Tym razem epifania rodzić ma przerażenie wobec bóstwa, które mocą przenika świat i wobec niego oznajmia swoje zagniewanie. Nie jest to lęk bezprzedmiotowy, bowiem wobec potęgi bóstwa, choćby rozumieć je jedynie jako przykład personifikacji sił przyrody. W podobnych nawiązaniach do światła przedstawiano Isztar, boginię miłości. Nazywano ją więc „płonącym ogniem wśród gór” czy też „płomykami ognia spadającymi na kraj nieprzyjaciela”⁶. Mezopotamski bóg słońca Szamasz był nazywany „tym, który rozprasza ciemności”⁷.

Liczne przykłady zastosowania metafory światłości czy blasku do opisu epifanii można podsumować zdaniem opisującym objawienie się bożka wegetacji, Telepinusa. Gdy gniewał się, wówczas miało grzmieć i błyskać się⁸.

Na tym mitologicznym tle wytworzyła się prezentacja Boga Izraela w podobnych kategoriach. Stary Testament używa więc co najmniej czterech rdzeni związanych z ideą światła: *'wr* – świecić, *ngh* – świecić, kazać świecić, *zrh* – wschodzić, zabłysnąć, *jp'* – błyszczyć⁹. Jak podkreślają A. Feuillet i P. Grelot, tak rozumiana i tak prezentowana teofania bazuje na doświadczeniu zwykłego światła, lecz jednocześnie uwydatnia majestat Boga jako istoty bliskiej człowiekowi i jednocześnie pełnej grozy¹⁰. Jest więc elementem, który odbija Jego chwałę, naturalnie więc wiąże się z teofaniami i wchodzi jako stały element w skład ich opisu. Na dalszym etapie Biblia stwierdzi, że to Bóg sam jest światłością. Są to jednak motywy, który analizowany tu temat dopiero przygotowuje.

W przeciwieństwie do metafory światłości idea ciemności niesie w sobie skojarzenia nawiązujące do stanu niestworzenia, braku porządku

⁵ Tamże, 43.

⁶ H. VON SODEN, *Akkadisches*, 106.

⁷ G. DEL OLMO LETE, *Incantations and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit*, Boston – Berlin – Göttingen 2014, 160, przypis 13.

⁸ ANET 127.

⁹ H. WITCZYK, *Teofania w Psalmach*, 85-87; 161-163.

¹⁰ *Światło i ciemność*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, ed. X. Léon-Dufour, Poznań 1990, 960.

i zła. Można więc sądzić, że jest to rzeczywistość absolutnie przeciwna Bogu. Na początku więc oddzielenie światła i ciemności daje początek stworzeniu (Rdz 1, 3). Jednak nawet najgłębsza ciemność nie jest wystarczająco ciemna dla Boga, który dostrzega wszystko (Ps 139, 12). Na opisanie ciemności Biblia stosuje najczęściej słowo pospolite „ciemność” (*hošek*) względnie synonimiczne, choć znacznie rzadsze „ciemności” (*h^ašekâ*). Na uwagę zasługują jednak nawiązujące do zjawisk atmosferycznych terminy „czarne chmury” (*‘ābē š^ehāqīm*) lub „chmura” (*‘ānān*). Pojęcia te wiążą się z obserwacją dnia codziennego. Nadchodzące burze i deszcze wiążą się z pojawieniem się ciemnych chmur, które służą tu do opisanie ciemności. Szczególną rolę pełni termin „mrok” (*‘ārāpel*), który wywodzi się z dawnych zwyczajów językowych i wymaga kilku słów wyjaśnienia. Motyw ten pochodzi z literackich i mitologicznych wyobrażeń kananejskich. W Ugarit słowem *grpl* opisywano gęstą mgłę; to ugaryckie słowo według M. Dahooda jest odpowiednikiem hebrajskiego *‘ārāpel*¹¹. Jako tło wymienia się akadyski termin *erēpu*, który oznacza „stawać się gęstym”. Według zaś innych ten termin należy wiązać również z ugaryckim *rpt*, który oznacza ciężką chmurę burzową, którą interpretowano jako pojazd bóstwa związanego ze zjawiskami atmosferycznymi¹². Należy więc podkreślić, że Biblia korzysta z tradycyjnych ujęć, modyfikując je na potrzeby własnej teologii.

Należy również zauważyć, że w obrębie interesujących nas terminów nie ma motywu nocy (*lailâ*), pory naturalnie związanej z ciemnością. Choć jest ona dla Boga jasna jak dzień (Ps 139, 12), to jednak w interesującym nas temacie światłości jako ciemności nie odgrywa roli.

Terminologia związana ze wspomnianym paradoksem związku światłości z ciemnością powinna być rozpatrywana w ramach gatunku literackiego teofanii. Jest to bardzo dawny sposób opisywania bóstwa, zużytkowany również w Biblii¹³. Zidentyfikowano go w wielu Psalmach (np. Ps 29) oraz innych formach poetyckich zawartych tak w księgach historycznych (np. Wj 15), jak i prorockich (np. Ha 3). Trzeba tu krótko zakreślić jego strukturę i zasady interpretacyjne. Składa się on głównie z dwóch

¹¹ M. DAHOOD, *Psalms*, vol. I, Garden City 1965, 107.

¹² A. TRONINA, *Teofania w burzy (Ps 18, 8-16)*, RTK 34/1 (1987), 32.

¹³ Gatunek literacki teofanii w polskiej bibliistyce opracowywali przede wszystkim A. Tronina (*Bóg przybywa ze Synaju*) i H. Witczyk (*Tło historyczno-religijne opisów teofanii w Psalmach*, RBL 37 (1984), 470-476; *Teofania w Psalmach*). Podają oni również literaturę sięgającą do pomnikowego dzieła J. Jeremiasa na ten temat i innych egzegetów niemieckich.

części. Pierwsza z nich podkreśla przybycie bóstwa, używając czasowników wprost wyrażających tę czynność. Druga z kolei opisuje reakcję natury na obecność bóstwa, która to natura może reagować w sposób nieprzewidywalny. Nie jest bowiem zdolna stanąć w obecności bóstwa bez lęku, który niweczy jej zwykłą stateczność. Na tym tle mogą pojawiać się złowieszcze dla człowieka moce. Mogą więc pojawić się tam personifikacje zarazy, śmiertelnej gorączki, strzał niosących śmierć i tym podobne opisy. Wyrażają one przekonanie, że świętość sama w sobie może być niebezpieczna ze względu na swoją odmienność od świata stworzonego.

W obrębie tego gatunku literackiego mogą się pojawić towarzyszące Bogu elementy, które nawiązują do obrazów mitologicznych. W orszaku Jego obecne są zatem ogniste strzały na podobieństwo błyskawic (Ps 97, 3), chmury i inne straszne dla człowieka zjawiska, a nawet gorączka śmiertelna i zaraza (Ha 3, 4-5). Pojawiają się one jako nawiązania do dawnych tradycji ludów ościennych. Nie mogą być powodem do zdumienia dla współczesnego czytelnika, gdyż po pierwsze samodzielnie istniejące bóstwa zostały tu sprowadzone do rzeczywistości groźnych, lecz stworzonych i bezwzględnie podległych Bogu, a po drugie wchodzi w zakres tradycyjnych ujęć pierwotnej mitologii i korzystającej ze zrozumiałych ówczesnie motywów literackich teologii.

2. Bóg osnuty mrokiem jako światłość teofanii

Po tych koniecznych uwagach wstępnych należy skoncentrować się na samej Księdze Psalmów. Już teraz trzeba również pamiętać, że są one najstarszym i czcigodnym modlitewnikiem Ludu Bożego. Zawierają zatem teksty niejednokrotnie bardzo dawne, czerpiące z archaicznych i nie całkiem już zrozumiałych form językowych i tradycji literacko-teologicznych. W tym nurcie mieści się również ów mrok jako sposób objawienia się Boga w formie wspomnianego wyżej gatunku literackiego teofanii. W jego obrębie dwa psalmy (Ps 18 i Ps 97) prezentują nadejście Boga połączone z obecnością zjawisk utrudniających Jego rozpoznanie. Wśród tych zjawisk niektóre łączą motyw ciemności i jednocześnie światłości, wpisując oba w schemat wspomnianego bardzo dawnego gatunku literackiego. Oba psalmy łączy także zastosowanie archaicznego określenia Boga *'eljôn*, najczęściej przekładane jako Najwyższy (Ps 18, 14; 97, 9). Tytuł ten pojawia się we wzmiankach o Bogu jako Stwórcy nieba i ziemi (Rdz 14, 19), jako królu zasiadającym nad

chmurami (Iz 14, 14), mającym władzę nad innymi bóstwami (Ps 97, 9), a nadto nad ziemią (Ps 47, 3; 83, 19, 97, 9), którą rozdziela według swej woli (Pwt 32, 8). Starożytność również tego tytułu jest niewątpliwa. Pojawia się w Ugarit jako przydomek Baala, został przyjęty przez tradycje aramejskie (inksrypcja ze Sfira), a następnie przez tradycje greckie. Jak zaznacza Tronina, Filon z Byblos rozróżniał między Elem, starokananejskim bóstwem najwyższym, a Eljonem starszym od Ela o dwa pokolenia¹⁴.

Mimo powyższych bardzo dawnych elementów wspomniane psalmy zdają się pochodzić z różnych epok¹⁵. To jednak nie przeszkodziło autorom wykorzystać wspólny motyw łączący światłość i ciemność. Przyjrzymy się teraz niektórym szczegółom ich przekazu, uwydatniając wspomniane treści¹⁶:

Ps 18: ⁸ „Zatrzęsła się i zadrżała ziemia, posady gór się poruszyły, zatrzęsły się, bo On zapłonął gniewem. ⁹ Uniósł się dym z Jego nozdrzy, a z Jego ust – pochłaniający ogień: od niego zapaliły się węgle.¹⁰ Nagiał On niebiosa i zstąpił, a mrok (*’ārāpel*) był pod Jego stopami.¹¹ Lecąc cwałował na cherubie, a skrzydła wiatru Go niosły. ¹² Przywdział ciemność (*ḥošek*) niby zasłonę wokół siebie, jako okrycie ciemną wodę, gęste chmury (*’ābē šēḥāqīm*).¹³ Od blasku (*nogah*) Jego obecności rozżarzyły się węgle ogniste.¹⁴ Pan odezwał się z nieba grzmotem, to głos swój dał słyszeć Najwyższy,¹⁵ wypuścił swe strzały i rozproszył wrogów, cisnął błyskawice i zamęt wśród nich wprowadził¹⁶ Aż ukazało się łożysko morza i obnażyły się posady lądu od groźnej nagany Twej, Pannie, i tchnienia wichru Twoich nozdrzy”.

Ps 97: ² „Chmura (*’ānān*) i mrok (*’ārāpel*) wokoło Niego, sprawiedliwość i prawo podstawą Jego tronu. ³ Ogień (*’ēš*) idzie przed Jego obliczem i pożera dokoła Jego nieprzyjaciół. ⁴ Jego błyskawice świat rozświecają (*he’irū*), a ziemia patrzy i drży. ⁵ Góry topnieją jak wosk przed obliczem JHWH, przed obliczem Pana wszystkiej ziemi”.

Koncentrując się na motywach ciemności i światłości należy zwrócić uwagę, że według obu tekstów Bóg otoczył się mrokiem. Towarzy-

¹⁴ A. TRONINA, *Teofania w burzy*, 35.

¹⁵ S. ŁACH, *Księga Psalmów. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, PŚST VII 2, Poznań 1990, 158; 419.

¹⁶ Obie perykopy zostały wydzielone na podstawie gatunku literackiego teofanii. Obejmują zatem szersze perykopy, nie koncentrując się jedynie na motywie światłości i ciemności. Pozwala to ująć interesujący nas temat całościowo w najbliższym jego kontekście. Delimitacja za C. WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1963, 74.

szy mu całkowita ciemność wywołana przez chmurę. Na przeciwnym biegunie znajdują się blask Boga, który udziela się węglom (Ps 18, 4), oraz pożerający ogień i światło błyskawic, które na rozkaz Boga oświetlają ziemię i powodują jej drżenie. Te metafory światłości opisują wszechmoc Boga (Ps 97, 3-4). Elementy te dotyczą zatem tematu Jego obecności w świecie, dzięki czemu można zrozumieć je jako toposy literackie towarzyszące tradycyjnym opisom teofanii¹⁷. Szereg metafor związanych ze światłem koncentruje się więc wokół pojęć związanych z tematem atmosfery, co pochodzi z archaicznych kananejskich wyobrażeń prezentujących bóstwo w kategoriach nawiązujących do jego władzy nad pogodą¹⁸. Z drugiej zaś strony jest to jedynie punkt wyjścia do ukazania tego, że Bóg jest Panem światłości. Nie jest ona jednak porażająca jako moc przerażająca, lecz powinna budzić nadzieję, gdyż towarzyszy ona Bogu, który wyrusza jako władca stworzenia i wyzwoliciel tych, którzy Go wzywają¹⁹.

Koncentrując się najpierw na Ps 18 należy zauważyć, że jest to tekst bardzo dawny, pochodzący zapewne z okresu pierwszej świątyni²⁰. Wydzieloną perykopę rozpoczynają wzmianki o ziemi i podstawach gór (w. 8), które to motywy powracają w ostatnim ze wskazanych wersetów w zmianach o dnie morza i podstawach łądu (w. 16). Tekst obramowuje również wzmianka o nozdrzach i ustach Boga (w. 9ab i 16), które są metaforą Jego gniewu. Pierwszy element teofanii, czyli stwierdzenie nadejścia Boga, obramowuje z kolei wzmianka o zapaleniu się węgla (w. 9c i 13). Kolejny element to stwierdzenie, że Bóg odział się mrokiem w postaci gęstej chmury (w. 10-12). Centrum stanowi sam opis podróży Boga cwałującego na rydwanie (*wajjirkāḅ 'al rekōḅ*). Wyrażenie to zawiera grę słów, którą warto odnotować. Ten bardzo dawny obraz rydwanu nawiązuje do tradycji o cherubach, w których widziano właśnie wierzchowców Bożego pojazdu. Z tego zresztą powodu przedstawiano je na arce przymierza, w przybytku i na jego zasłonach. Druga

¹⁷ H.J. FRANKEN, *The Mystical Communion with Jhwh in the Book of Psalms*, Leiden 1954, 296.

¹⁸ S. CINAL, *Ba'al z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny*, Kraków 1997, 39-90.

¹⁹ A. WEISER, *The Psalms: A Commentary*, Philadelphia 1962, 633; W. ZATORSKI, *Psalmy – szkoła mądrości*, Kraków 2014, 102.

²⁰ Aktualność zachowują dawne ustalenia datujące ten psalm na przełom X i IX wieku przed Chr. Zob. G. SCHMUTTERMAYR, *Psalm 18 und 2 Samuel. Studien zu einem Doppelttext*, München 1971.

część teofanijnego opisu to paralelne opisy karzącej działalności Boga w tradycyjnych barwach Władcy pogody (w. 14-15).

W interesującym nas temacie należy zauważyć, że paradoks światłości będącej ciemnością obejmuje centrum opisu obecności Boga. Zamiast złowrogiej nocy zła i śmierci oraz niszczącej siły burzy hagiograf prezentuje Boga jako istotę odzianą w ciemność nieprzeniknioną dla ludzkiego poznania. Mimo to jest On blaskiem, który oświeca węgle i w ten sposób je zapala. Dzięki tej wzmiance w omawianym Psalmie można dostrzec kontekst liturgiczny. Węgle ogniste, które zapłonęły wskutek obecności Boga, sugerują bowiem kultowy wymiar Ps 18, 4. Ów jasny blask ognia – jak podkreśla S. Łach – jest znakiem teofanii (Ps 97, 3; por. także Pwt 33, 2; Ha 3, 4)²¹. Ale jest to również znak wskazujący Tego, który jest inspiratorem liturgii, jak i tego, że Jego obecność jest sensem jej sprawowania²². Wcześniejsza wzmianka o rydwanie Bożym, w której można widzieć echo arki przymierza i kultu sprawowanego w Jerozolimie, a także starodawny tytuł Boga *'eljôn*, stosowany zapewne w liturgii jerozolimskiej²³, podkreślają ten aspekt. To zaś należy zinterpretować w świetle szczególnej mocy arki jako rydwanu i tronu Boga. Smutny epizod z Uzzą, który dotknął świętej arki i został śmiertelnie porażony (2 Sm 6, 6; 1 Krn 13, 9-10). W tym kontekście odzianie się świętego i pełnego ognia Boga w ciemność jest elementem miłosierdzia. Ogień Boży nie porazi bowiem nikogo, kto by był świadkiem Bożej wspaniałości czy to w formie spektakularnej teofanii, czy też kultowego Jego objawienia się.

Drugi z wymienionych psalmów to pochodzący z okresu po niewoli babilońskiej Ps 97. Rozwija on metaforę światła, przenosząc dawne formy na nowy poziom symboli teologicznych. Pod względem literackim wydzielony tekst jest zbudowany w prosty sposób. Układa się bowiem w szereg paralelnych syntetycznie stychów, w których druga część precyzuje znaczenie pierwszej. Układają się one w pary, przy czym każda

²¹ S. ŁACH, *Księga Psalmów*, 159. A. Tronina (*Teofania w burzy*, 35) sądzi, że węgle ogniste nawiązują do fenomenów synajskich podobnych do zjawisk wulkanicznych, co wydaje się jednak zbyt skomplikowane ze względu na brak tych zjawisk geologicznych w rejonie Bliskiego Wschodu.

²² Nie da się jednak związać teofanii jako gatunku literackiego z kultem świątynnym jako środowiskiem jego powstania. Chodzi tu raczej o związanie dawnych form literackich z czcią należną jednemu Bogu. Kultowe elementy w niniejszym psalmie odkrywa E.S. GERSTENBERGER, *Psalms, part 2, and Lamentations*, w: *The Forms of the Old Testament Literature XV*, ed. R.P. Knierim – G.M. Tucker – M.A. Sweeney Michigan – Cambridge 2001, 85-86.

²³ A. TRONINA, *Teofania w burzy*, 35.

z nich tworzy jeden werset. Pierwsza część teofanii (w. 2-4) cechuje się przewagą sufiksów dzierżawczych. Druga jej część (w. 5) już ich nie stosuje, preferując nazwanie Boga świętym tetragramem i ogólnym tytułem Pan (*'ādōn*).

Należy zauważyć, że hagiograf nie wspomina o tym, że Bóg odziewa się w mrok na czas swego objawienia. Chmura i mrok jest tu z natury Jego właściwym odzieniem, gdyż występują w statycznej warstwie opisujące królowanie Boga, czy raczej fakt zasiadania przez Niego na tronie w niebie. Dopiero po tym statycznym etapie następują wzmianki sugerujące to, że Bóg wyrusza w procesji na oczach całego stworzenia. Poprzedzają Go bowiem ogień i błyskawice, co z kolei powoduje drżenie ziemi i topienie się gór. Te spektakularne, choć jednocześnie dla teofanii zwyczajne opisy należy skonstrastować ze stanem królowania Boga, którego otacza chmura i mrok. Tradycyjny charakter tego opisu nie ulega wątpliwości. Niemniej wydaje się, że trzeba go zestawić z opisem powołania Izajasza. Prorok ten widział tronującego Boga, który zasiadał na swym tronie i odbierał cześć od serafinów (Iz 6, 1-4). Od oddawanej prze nie chwały świątynia napełniła się dymem (*'āšān*). Choć poza pospolitym terminem tron (*kiśśē*) nie zachodzi tu paralela terminologiczna, to jednak pod względem symboliki, a przede wszystkim funkcji, mamy do czynienia z rzeczywistościami równoległymi. Obłok kadzidła zasłonił niebiańską świątynię wskutek sprawowanej w niej liturgii anielskiej, symbolizując chwałę Bożą i jednocześnie podkreślając Jego transcendencję. Odpowiada on obecnemu w przytoczonym psalmie podkreśleniu, że obłok i mrok otaczają tron Boży. Wizja proroka to również obraz statyczny. A choć nie daje się przełożyć na język pierwotnych teofanii, to jednak jego znaczenie jest analogiczne. Dzięki temu paralelnemu zestawieniu można dostrzec, że podobnie jak w przypadku Ps 18 chmura i mrok chronią świętość Boga przed spojrzaniem człowieka. Nie jest to jednak jedynie podkreślenie Jego transcendencji. Wskazane wyżej biblijne przypadki kontaktu z Bogiem wiązały się z uświadomionym lub nie zagrożeniem życia. Paradoks Boskiej światłości, która staje się ciemnością, ma zatem również wymiar antropologiczny. Podkreśla bowiem brak zdolności człowieka do przetrwania rzeczywistego objawienia się jego Stwórcy²⁴. W tym kontekście jasne się staje, że ten sposób prezentowania Boga nawiązuje również do Jego miłosierdzia. Chroni bowiem od zagłady niezależnie od tego, czy

²⁴ A. TRONINA, *Księga Hioba*, NKB ST XV, Częstochowa 2013, 329.

ktos – jak Izajasz – jest świadomy swego grzechu, czy też jak Uzza – jest lekkomyślny i nieświadomy tajemnicy, wobec której staje.

3. Bóg w światłości i ciemności prowadzący Izraela

Powyższe uwagi dotyczą tekstów będących przykładem bardzo dawnego gatunku literackiego, o niewątpliwie mitologicznym pochodzeniu. Zestawione z niektórymi danymi biblijnymi o charakterze historycznym mogą sprawiać wrażenie dość sztuczne. Konieczne wydaje się uwzględnienie niektórych aspektów ciemności otaczającej światłość Boga, które to aspekty można odnaleźć w tradycji Wyjścia. Gdyby bowiem tradycje teofanijne i sam Psalterz rozpatrywać jedynie w kategoriach czystego dydaktyzmu, unikając wszelkich odniesień do doświadczenia historycznego na rzecz teoretycznych ujęć, trzeba byłoby odejść od podstawowego wymiaru religii izraelskiej. Nie oznacza to jednak stwierdzenia, że środowiskiem powstania wspomnianych Psalmów było wspomnienie Synaju lub jakiś element liturgiczny z nim związany. Chodzi raczej o liturgię sprawowaną w świątyni, być może przez króla²⁵, która tylko pośrednio łączy się z tradycją Wyjścia dzięki zastosowaniu wspólnych metafor. Nie da się bowiem pominąć tego, że w centrum mozaizmu wpisane zostało wydarzenie historyczne. Ono kształtowało tradycję biblijną, w tym również Psalterz. Konieczne zatem wydaje się spojrzenie na interesujący nas paradoks z punktu widzenia tych tradycji, w których po raz pierwszy zapisano doświadczenie ciemności okrywającej światłość Bożą. W kanonicznym ujęciu interesujący nas problem rozpoczyna się w narracji o Wyjściu z Egiptu. Objawienie na Synaju jest pierwszym tekstem, w którym Bóg został opisany w przeciwstawnych sobie metaforach światła i ciemności. Jedną z metafor należących do tej drugiej grupy jest mrok (hebr. *'ārāpel*), w którym On sam się ukrywa²⁶. Teologiczne znaczenie owego zjawiska nasuwa kilka interesujących wniosków. Należy najpierw zauważyć, że w Starym Testamencie *'ārāpel* pojawia się ona piętnaście razy. Po raz pierwszy czytamy o nim w opisie Wyjścia z Egiptu (Wj 20, 21; Pwt 4, 11; 5, 22). Podczas zawie-

²⁵ A. TRONINA, *Bóg przybywa ze Synaju. Staroizraelskie formuły teofanijne a początki religii Izraela*, Lublin 1989, 80.

²⁶ Wydaje się, że obraz ten pochodzi z mitologicznej tradycji ujmującej również Boga Izraela w kategoriach władcy pogody. Zob. A. TRONINA, *Teofania w burzy*, 32. Tradycja biblijna dokonała jednak przekształcenia tego motywu wiążąc go za pomocą kontekstu również ze światłością.

rania przymierza góra Synaj była cała spowita mrokiem, w którym był Bóg sam²⁷. Nie jest to jednak zwykły synonim czarnej chmury, na co wskazuje szereg paralelnych wypowiedzi:

Wj 20, 21: „Lud stał ciągle z daleka, a Mojżesz zbliżył się do mroku (*'ārāpel*), w którym był Bóg”.

Pwt 4, 11: „Góra płonęła ogniem (*'ēš*) aż do serca nieba: ciemność (*hošek*), chmura (*'ānān*) i mrok (*'ārāpel*)”.

Pwt 5, 22: „Te słowa wyrzekł Pan do waszego zgromadzenia na górze w ogniu (*'ēš*), obłoku (*'ānān*) i mroku (*'ārāpel*)”.

Z powyższego synoptycznego zestawienia widać, że nie chodzi o opis zwykłego zjawiska, lecz czegoś odrębnego od zwykłej niepogody lub nawet groźnej burzy. Trudno uznać, że autor używa tu terminu „mrok” (*'ārāpel*) jako zwykłego synonimu terminu „chmura” (*'ānān*) lub „ciemność” (*hošek*). Wówczas mielibyśmy do czynienia z pleonazmem, którego istnienie – choć teoretycznie możliwe – jest tu wątpliwe. Wersja Księgi Wyjścia zdaje się być rozszerzana przez wersety Powtórzonego Prawa. W jej wersjach pojawia się niewielki katalog zjawisk towarzyszących objawieniu się Boga. Najpierw jest to ogień, symbol czystości Boga, a może również jako aluzja do otaczającej Go światłości²⁸, potem zaś, jakby wbrew świecącemu jasno płomieniowi, szereg elementów zakrywających świętość Boga²⁹. We wszystkich wskazanych wersetach elementem wspólnym jest właśnie mrok. Tak więc istotnym elementem wydaje się to, że tekst Księgi Wyjścia nie wspomina o innych zjawiskach, jak jedynie o tym, że obecność właśnie tego szczególnego mroku była znakiem nadejścia Boga. Obok tego mroku mógł stanąć jedynie Mojżesz, Boży wybraniec, podczas gdy cały lud musiał zaczekać u stóp góry, patrząc z daleka na tę osobliwą teofanię.

Podobny związek *'ārāpel* z teofanią zauważamy w cyklu Dawida i Salomona. W modlitwie pierwszego z tych władców mrok staje się elementem objawienia się Boga (2 Sm 22, 10)³⁰. Wreszcie w modlitwach Salomona, które odprawił w dniu konsekracji świątyni jerozolimskiej, mrok poświadcza, że staje się ona miejscem, w którym mieszka Bóg (1 Krl 8, 12; 2 Krn 6, 10). Podsumowując ten motyw trzeba zauważyć,

²⁷ M.J. MULDER, *'ārāpel*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. XI, G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.J. Fabry, Michigan – Cambridge 2001, 372.

²⁸ E.S. GERSTENBERGER, *Psalms*, 192.

²⁹ S.A. WIGGINS, *Weathering the Psalms. A Meteorotheological Survey*, Eugene – Oregon 2014, 101-106.

³⁰ J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, NKB II, Częstochowa 2009, 438.

że Bóg ukryty w chmurze jest w rzeczywistości obrazem Jego miłosierdzia. Bliskość Boga może być niebezpieczna nawet dla życia ludzkiego. Skoro tak jest, to wówczas On sam zakrywa swoją tajemnicę, by nie porazić człowieka swoim blaskiem.

Skąd jednak wzięła się ta koncepcja? Czy poza wskazaną wyżej tradycją literacką teofanii można odnaleźć jakieś inne jej źródła? Pod względem pochodzenia tego motywu należy zwrócić uwagę na to, że tradycja Wyjścia zachowała obecność dwóch przeciwnych sobie zjawisk, mianowicie słupa ognia (*'ammût 'ēš*) i słupa chmur (*'ammût 'ānān*) jako przewodników w procesie opuszczania Egiptu i nieomylnych znaków Bożej obecności pośród Izraela (Wj 13, 21-22). Badacze są zgodni, że chodzi tu o znak Bożej obecności i jednocześnie antycypację wydarzeń na Synaju. Staną się one paradygmatem, za pomocą którego opisywać się będzie zbawczą obecność Boga pośród Izraela (np. Iz 4, 5)³¹. Szczegółowe dyskusje dotyczą raczej tego, czy ten znak Bożej obecności był jeden, posiadając jednocześnie dwa aspekty (tak w opisie Namiotu Spotkania w Wj 40, 34-38), czy chodzi raczej o podwójne zjawisko³². Niektóre teksty łączą obecność owego ognia Wyjścia ze światłością, przeciwstawiając ją pojawiającej się w dzień chmurze (*'ānān*). Widać to wyraźnie w Ps 78, 14, w którym Psalmista wyznaje, że Bóg „przez dzień ich prowadził obłokiem, a przez całą noc blaskiem ognia”.

Tę samą ideę zamieszcza Ps 105, 39 stwierdzając, że Bóg „chmurę rozpostarł jako osłonę i ogień, by świecił wśród nocy”.

Na tym tle dostrzec można wyjątkowość mroku obecnego na Synaju. Wydaje się ona być kontynuacją tradycji drogi przez pustynię ze względu na to, że można w niej zauważyć ambiwalentne ujęcie znaków obecności Boga. Zarówno ogień oświecający noc, jak i chmura widoczna za dnia – są dwoma biegunami tej samej Obecności. Dzięki więc lekturze kanonicznej Pisma Świętego nasuwa się taki właśnie wniosek.

4. Teologiczna kontynuacja paradoksu

Dlaczego jednak tak jak wyżej rozumiany mrok może mieć jakikolwiek związek ze światłością? Czy można odnaleźć tu jakiegokolwiek echa głębszej duchowości? Z pozoru raczej może mieć autor Księgi Hioba,

³¹ T. BRZEGOWY, *Księga Izajasza*, t. I, rozdz. 1-12, NKB ST 22/I, Częstochowa 2010, 274-275.

³² M. KOKOT, *Obłok w Starym Testamencie jako znak zbawczej mocy Boga działającego w historii Izraela*, „Seminare” 5 (1981), 5-21; J. LEMAŃSKI, *Księga Wyjścia*, 316.

wkładając w usta Elifaza z Temanu przekonanie, że ów mrok, którym Bóg się otacza, może w jakikolwiek sposób przeszkodzić Jemu w oglądaniu i osądzeniu świata:

Hi 22, 13: „Mówisz: Co Bóg wie? Czy spoza mroku osądzi?”.

Ta naiwna myśl prezentuje jedno z przekonań co do znaczeń analizowanego paradoksu. Przeciwstawia się temu psalmista twierdząc, że nawet ciemność nie jest dla Boga przeszkodą, gdyż jest dla Niego jasna jak dzień (Ps 139, 11-12). Wydaje się jednak, że bliższa tradycji związanej z teofanią synajską i zawarciem przymierza jest ta, która w mroku otaczającym Boga widzi zasłonę skrywającą Jego światłość. Taką argumentację stosują również przytoczone wyżej Psalmy.

Motywy otaczających Boga ciemności, które wykazują ścisły związek z Jego światłością, był jednym z wielu duchowych tradycji bazujących na Biblii. W komentarzu do Tory rabiego Obadiasza Sferno z Wenecji (zm. 1550) zachował się przekaz o rabbim Jehoszui i jego dialogu z Cezarem. Od tego uczonego Żyda władca rzymski miał usłyszeć: „Mówisz, że nie możesz patrzeć bezpośrednio na słońce, które jest niczym więcej jak jednym ze sług stojącym przed Świętym jedynym, niech będzie błogosławiony! O ile bardziej jest tak z Boską Obecnością”³³. Pewną intuicją w tym temacie wykazał się również wielki rabin Raszi twierdząc, że światłość słupa ognia i światłość słupa obłoku łagodnie przechodziły w siebie, by nie było ani jednej chwili, w której Izrael byłby pozbawiony Bożego blasku³⁴. Chmura towarzysząca Wyjściu sama w sobie prezentowała więc światłość. Ten paradoks wynika z ochrony Bożej świętości przed człowiekiem, lecz nie z racji tego, że Bóg jest o nią zazdrosny, lecz miłosiernie zasłania swój blask, by w żaden sposób nie porazić niedoskonałego i śmiertelnego w swej naturze człowieka. Ten sam motyw podkreśla tradycja karmelińska, która mówi, że światłość Boga jest tak wielka, że ludziom wkraczającym na Jego drogę jawi się ona początkowo jako ciemność. Musi bowiem przezwyciężyć wszystko, co mogłoby przeszkodzić działaniu Boga w człowieku³⁵. Motywy te, częstokroć traktowane jako jedynie pietystyczne, w rzeczywistości mają silne podstawy biblijne. Zauważony wyżej związek między ciemnością otaczającą Boga a Jego blaskiem umożliwia podkreślenie tego, że jest On tak wielką jasnością, że może

³³ *Szemat, Tora Pardes Lauder*, ed. S. Pecaric, tłum. S. Pecaric – E. Gordon, Kraków 2003, 224.

³⁴ Za: *Szemat*, 122.

³⁵ Św. JAN OD KRZYŻA, *Noc ciemna II*, 9-10, tłum. B. Smyrak, Kraków 1998, 469-477.

człowieka oślepić. Ludzkie bowiem oczy nie są w stanie sprostać tak wielkiemu zadaniu jak doświadczenie teofanii.

Zakończenie

Paradoks światłości osnutej ciemnością wpisuje się w podwójny symbolizm biblijny. Po pierwsze ciemność podkreśla transcendencję Boga. Motyw ten bazuje na bardzo dawnych sposobach przedstawienia boskości, zaś wpisując się w tradycję Biblia podkreśla wszechwładzę Boga nad swoim stworzeniem. Nie jest ono jednak przygotowane ani godne stanąć wobec Niego. Reaguje więc zmieszaniem i wręcz rozpadem. Słaby człowiek nie może więc stać się świadkiem Bożej światłości i pozostać przy życiu. Po drugie więc tradycja biblijna zaznacza, że Bóg osłania się mrokiem, chmurą czy też ciemnością, gdyż osłania ona to, co w Bogu najbardziej przerażające. Oba te elementy są nierozdzielne. Doświadczenie słabości świata wobec Boga rodzi w człowieku bojaźń i pragnienie, by nadmiar świętości nie spowodował mu krzywdy. Bóg w swoim miłosierdziu wychodzi więc naprzeciw temu ludzkiemu pragnieniu i okazując swoją groźną obecność świadczy zarazem o swym miłosierdziu.

Świadectwem o tym miłosierdziu są nie tylko psalmy, prezentujące dawny gatunek literacki teofanii. Należy zwrócić uwagę także na tradycję Wyjścia, która bardzo wyraźnie wykorzystuje interesujący nas temat. Dzięki niej w teologicznych analizach Pisma Świętego najpełniej można dostrzec lęk ludu Bożego i jego świadomość niebezpieczeństwa, które stwarza zbytnia bliskość Boga.

Zaznaczone na ostatnim etapie tradycje wykorzystują interesujący nas paradoks w odmiennym znaczeniu. Przechodzą bowiem od wykorzystania języka mitologicznego i kontekstu doświadczenia historycznego do osobistego doświadczenia Boga. Wyjaśniając Jego pozorną nieobecność zauważa się to, że mrok nie jest przeszkodą dla Jego wzroku. To ludzki wzrok jest na tyle nieprzyzwyczajony do Bożej światłości, że Jego obecność odbiera początkowo jako ciemność. Choć motyw ten nie wynika wprost z omawianej tradycji, wymaga zaznaczenia w interesującym nas temacie. Jest bowiem kolejnym etapem recepcji tego paradoksalnego wątku. Lecz pośrednio jest to również znakiem miłosierdzia. Bóg bowiem wzywa ludzi ku Sobie, a jawiąc się jako światłość stająca się ciemnością staje się również siłą przyciągającą tych, którzy odważą się przybliżyć do Jego świętości.

Dzięki interesującemu nas paradoksowi można przezwyciężyć dawną i wręcz archetypową interpretację nocy i ciemności jako momentu działania zła i chaosu oraz potęg wrogich Bogu. Wychodzące od antropomorficznych skojarzeń na ten temat niektóre teksty psalmów wskazują, że nic nie jest dla Boga zbyt ciemne. Jednak interesujący nas paradoks stał się kamieniem milowym w przeinterpretowaniu zjawisk odbieranych za groźne. Dzięki związaniu ich z Bogiem możliwe było definitywne określenie mroku, burzowej chmury czy też innych groźnych zjawisk jako towarzyszy Boga, prawdziwej światłości, która daje życie (Ps 13, 4; 38, 11; 49, 20; 56, 14) i w naturalny sposób wiąże się z radością doświadczaną przez człowieka w mocy Bożego błogosławieństwa. Lęk nie jest więc konieczny, ponieważ za niepokojącym mrokiem zawsze świeci Boża światłość. Późniejsza zaś dychotomia światło – ciemność nie ma tu jeszcze miejsca. Komentowany paradoks jest jeszcze świadectwem absolutnej koncentracji na Bogu i Jego miłosiernej obecności wśród ludzi.

God as Light enveloped in Darkness the Sign of Mercy Summary

The article shows the paradox of presentation of God's revelation as light covered with darkness. The original literary genre connected the coming of God with spectacular nature's reaction. A dark storm cloud as the clothes of God is one of the elements in this metaphor. It can be compared with the Sinai experience, which has got different origin, but used the same metaphor of God's light worn in darkness. This mythological in sources paradox has its meaning in the history of salvation. Dangerous holiness of God and His transcend mercy is hidden in the dark cloud. In the same time it takes from darkness the odium of evil and chaos which are hostile to God and His creation. The last element are the possible reflections in personal spirituality, which shows God as intense light making the impression of darkness at the beginning.

Słowa kluczowe: teofania, światło, ciemność, Psalterz, Wyjście, Ps 18, 8-16; Ps 97, 2-5; Wj 20, 21; Pwt 4, 11; Pwt 5, 22

Keywords: theophany, light, darkness, Psalms, Exodus, Ps 18:8-16; Ps 97:2-5; Ex 20:21; Deut 4:11; Deut 5:22

